SAİD HALİM PAŞA KİTABI

Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 68

Koordinasyon
Sertaç Güleç
Nurullah Yaldız

SAİD HALİM PAŞA KİTABI
OSMANLI SADRAZAMI VE DÜŞÜNÜR

Hazırlayan
Asım Öz

Düzelti
Gülümser Karabulut

ISBN 978-605-7664-70-9

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı,
İstanbul, Mayıs 2021

Kitap Tasarım
Abdüsselam Ferşatoğlu

Baskı, **Seçil Ofset**
100. Yıl Mahallesi Massit Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar, İSTANBUL
Sertifika No: 44903

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ
zeytinburnu.istanbul | 444 1984

SAİD HALİM PAŞA KİTABI

OSMANLI SADRAZAMI VE DÜŞÜNÜR

Hazırlayan
Asım Öz

ZEYTİNBURNU
BELEDİYESİ

İÇİNDEKİLER

9 SUNUŞ
11 BU KİTAP HAKKINDA

BİRİNCİ BÖLÜM
TERCÜMEİHÂL, MUHİT VE TEFEKKÜR ZEMİNİ

23 SADRAZAM SAİD HALİM PAŞA'NIN HAYATI VE İSLAMCILIK FİKİR HAREKETİ İÇİNDEKİ YERİ
M. HANEFİ BOSTAN

49 YÜZ YIL SONRA SAİD HALİM PAŞA'YI HATIRLAMAK
D. MEHMET DOĞAN

61 MEHMET ÂKİF'İN PRENS DOSTLARI
BEŞİR AYVAZOĞLU

67 HATIRA VE MEKTUPLARIYLA SAİD HALİM PAŞA - RIZA TEVFİK
ABDULLAH UÇMAN

77 FATİH KERİMİ'NİN ANLATIMIYLA SAİD HALİM PAŞA
FAZIL GÖKÇEK

83 SADARETİNDEN ŞEHADETİNE SAİD HALİM PAŞA
GÜNGÖR GÖÇER

97 SAİD HALİM PAŞA'NIN SPORTİF VE KÜLTÜREL MERAKLARI
İBRAHİM ÖZTÜRKÇÜ

111 1900'LERDE KAHİRE'DE DANDYLİK VE HANEDAN ÇIKARCILIĞI, PRENSLER KULÜBÜ, İMÂDÜDDİN CADDESİ ÜZERİNDE BİR EĞLENCE BÖLGESİNİN OLUŞTURULMASI
ADAM MESTYAN & MERCEDES VOLAIT

137 SAİD HALİM PAŞA'NIN KATLEDİLMESİNİN OSMANLI BASININA YANSIMALARI
CEM SÖKMEN

145 "BİR FİKR-İ GARİB HER SENG-İ MEZAR":
SAİD HALİM PAŞA'NIN ÇOCUKLARINA DAİR YENİ BİLGİ VE BELGELER
TURGAY ANAR

155 ÂLEM-İ İSLÂM İÇİN PEK BÜYÜK BİR ZİYÂ PRENS SAİD HALİM PAŞA HAZRETLERİNİN ŞEHADETİ
EŞREF EDİP [FERGAN]

159 MEŞÂHİR-İ İSLÂMİYYE GALERİSİ SAİD HALİM PAŞA
CELÂL NURİ [İLERİ]

161 SAİD HALİM PAŞA ŞEHİT EDİLDİ
HÜSEYİN HÜSNÜ

163 MÜŞAHEDE VE MÜLÂHAZA SAİD HALİM PAŞA
YAKUP KADRİ [KARAOSMANOĞLU]

165 VEFEYÂT-I MEŞÂHİR SADR-I ESBAK SAİD HALİM PAŞA MERHUM

İKİNCİ BÖLÜM
İSLAM, İSLAMCILIK VE İSLAMLAŞMA

169 SAİD HALİM PAŞA'NIN DÜŞÜNCESİ VE ISLAHAT PROGRAMI
HAYRETTİN KARAMAN

183 YENİDEN İSLAMLAŞMA VE SAİD HALİM PAŞA
METİN ÖNAL MENGÜŞOĞLU

193 OSMANLI'NIN İSLAMCI *PRENS'İ:* SAİD HALİM PAŞA
YASİN AKTAY

209 19. YÜZYILDAN 21. YÜZYILA, SAİD HALİM PAŞA BUGÜNE NE SÖYLER?
KUDRET BÜLBÜL

231 SAİD HALİM PAŞA VE TADİLEN ISLAH ANLAYIŞI OLARAK İSLAMLAŞMAK
VAHDETTİN IŞIK

241 SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK:
MUHAFAZAKÂR-REFORMCU İSLAMCILIĞIN OLUŞUMU
CEVAT ÖZYURT

263 MODERN DÖNEM ISLAH ÇABALARI İÇİNDE SAİD HALİM PAŞA
HAMZA TÜRKMEN

271 II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ VE
BUNA BİR ÖRNEK TEŞKİL ETMESİ AÇISINDAN SAİD HALİM PAŞA
MICHELANGELO GUIDA

277 SAİD HALİM PAŞA'NIN DÜŞÜNCE DÜNYASINDAN İSLAMLAŞMAK
CELAL EMANET

289 SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNİN İSLAMİ TEMELLERİ
MUHAMMED YÂSİR OKUMUŞ

299 *İSLÂMLAŞMAK*
MEHMET ÂKİF [ERSOY]

301 İCMÂL-İ EFKÂR *BUHRÂN-I FİKRÎMİZ* – DAY NİPPON
CELÂL NURİ [İLERİ]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SİYASET VE TOPLUM

307 SAİD HALİM PAŞA'NIN TÜRKİYE HAKKINDAKİ TAHLİLLERİ
KURTULUŞ KAYALI

315 SAİD HALİM PAŞA'YA GÖRE OSMANLI'DA SİYASİ BUHRANIN NEDENLERİ
AHMET ŞEYHUN

323 SAİD HALİM PAŞA VE KRİZ ÜZERİNE DÜŞÜNMEK
ÜMİT AKTAŞ

333 SAİD HALİM PAŞA'NIN ÇAĞDAŞ SİYASAL TEOLOJİSİ:
İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİNİN DEMOKRASİ ÇAĞINDA VAR OLUŞU
ERGÜN YILDIRIM

349 MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR OLARAK SAİD HALİM PAŞA
ERDEM DÖNMEZ

365 SAİD HALİM PAŞA'DA SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPININ YENİDEN İNŞASI SORUNU
FERHAT AĞIRMAN & ERGÜN AVCI

379 BİR TOPLUM VE SİYASET FİLOZOFU OLARAK SAİD HALİM PAŞA
ÖMER ALİ YILDIRIM

391 SAİD HALİM PAŞA'DA HUKUK VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM
ÖMER FARUK OCAKOĞLU

403 'MEŞRUTİYET'İ YENİDEN DÜŞÜNMEYE DAVET: SAİD HALİM PAŞA VE ANALOJİK KURTULUŞ REÇETELERİ
ERDAL KURĞAN

409 BİR İSLAMCININ İKTİSAT-TOPLUM İLİŞKİLERİNE BAKIŞI
ALİ HAYDAR BEŞER

419 SAİD HALİM PAŞA'DA HÜRRİYET VE EŞİTLİK DÜŞÜNCESİ
ÖMER FARUK UĞURLU

435 SAİD HALİM PAŞA'NIN KURMAYI DÜŞÜNDÜĞÜ "MUHAFAZAKÂR FIRKASI" İLE İLGİLİ BİR VESİKA
MEHMET RUYAN SOYDAN

443 TÜRKİYE'NİN HARB-İ UMUMÎ'YE İŞTİRAKİNDE SEBEPLER
SAİD HALİM PAŞA

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ELEŞTİREL BAKIŞLAR

453 SAİD HALİM PAŞA: ŞERİAT İLE HAKİKAT ARASINDA İSLAMCILIK
BEDRİ GENCER

481 ENTELEKTÜEL BİR PAŞA İÇİN ELEŞTİREL BİR OKUMA
KENAN ÇAĞAN

497 SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE TESPİTLER, TEKLİFLER VE SORUNLAR
ALEV ERKİLET

505 SAİD HALİM PAŞA VE NURETTİN TOPÇU'DA 'MİLLİYET', 'DİN' VE ' AYDININ YABANCILAŞMASI' SORUNU
MEHMET FATİH BİRGÜL

527 SAİD HALİM PAŞA'DA "KADIN SERBESTİSİ" FİKRİ
CİHAN AKTAŞ

543 SAİD HALİM PAŞA'NIN ÇELİŞKİLERİ
HAKAN ARSLANBENZER

549 İLK DÖNEM İSLAMCILIĞINDA 'SAVUNMACI' SÖYLEM: SAİD HALİM PAŞA ÖRNEĞİ
KÜRŞAD ATALAR

563 İSLAM'I ŞARK'TAN ARINDIRMA OLARAK İSLAMCILIK YAHUT SAİD HALİM PAŞA VE İNHİTAT-I İSLAM ÜZERİNE ELEŞTİREL NOTLAR
MEHMET KAAN ÇALEN

573 SAİD HALİM PAŞA'NIN MUHAFAZAKÂRLIK VE İSLAMCILIK ARASINDA SOSYOLOJİK VİZYONU
AHMET TAK

593 İNHİTÂT-I İSLÂM'A DAİR
CELÂL NURİ [İLERİ]

595 İNHİTÂT-I İSLÂM HAKKINDA
BİR TECRÜBE-İ KALEM
MEHMED [ZİYA GÖKALP]

BEŞİNCİ BÖLÜM
KÖKEN VE YERLİLİK ENDİŞESİ

605 "GARBİYATÇI-OKSİDENTALİST" MÜTEFEKKİR OLARAK SAİD HALİM PAŞA
ÖZCAN HIDIR

631 SAİD HALİM PAŞA'DA İLİM, MAARİF, USUL VE İSTİKAMET BUHRANI
MUSTAFA GÜNDÜZ

643 SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK MESELESİ
MAHMUT HAKKI AKIN

651 ÖZGÜNLÜK VE YERLİLİK PAYDASINDA İKİ ÇAĞ İKİ YÖNELİM:
SAİD HALİM PAŞA VE KEMAL TAHİR
MUHAMMED HÜKÜM

659 BİR OSMANLI AYDINI OLARAK SAİD HALİM PAŞA
YUNUS ŞAHBAZ

669 SAİD HALİM PAŞA'DA DOĞU-BATI MESELESİ
ABDULLAH METİN

681 BUHRANLARIN ORTASINDA VE KIYISINDA:
SAİD HALİM PAŞA'NIN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER
KAMİL ERGENÇ

699 *ÜÇ TARZ-I SİYASET, BUHRANLARIMIZ* VE EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ
YAKUP ÖZTÜRK

709 SAİD HALİM PAŞA NİÇİN FRANSIZCA YAZDI? -BİR GİRİŞ DENEMESİ-
KÜRŞAD ARIKAN

ALTINCI BÖLÜM
ETKİLERİ, UZAK/YAKIN BAĞLAR VE HAFIZAMIZDAKİ YERİ

723 KAYIP DÜŞÜNÜRÜN İZİNDE
MEHMET KARAKAŞ &AHMET AYHAN KOYUNCU

737 SON İKİ İMPARATORLUK VE İKİ BÜROKRAT DÜŞÜNÜR
AHMET DAĞ

747 SAİD HALİM PAŞA'NIN BİLİNMEYEN BİR HAYRANI: MARMADUKE W. PICKHTALL
KEMAL KAHRAMAN

757 MERYEM CEMİLE SAİD HALİM PAŞA'YI NASIL OKUDU?
GÜLŞEN ÖZER

765 SAİD HALİM PAŞA NEŞRİYATININ TARİHÇESİ VE SORUNLARI
-BİR GİRİŞ DENEMESİ-
AHMET SÜRURİ

791 SAİD HALİM PAŞA BİBLİYOGRAFYASI 1910-2021
YUSUF TURAN GÜNAYDIN

811 KİŞİ ADLARI DİZİNİ
815 KONU DİZİNİ

Kıymetli Okurlar,

Çağdaş düşünce hayatındaki yerini Şûra-yı Devlet reisliği, hariciye nazırlığı ve sadrazamlığıyla yazı serüvenini buluşturarak belirleyen, risalelerinde kuşatıcı ve farklı bakış açısıyla hemen kendini belirgin kılan bir düşünür Said Halim Paşa. 1921 yılında, elli yedi yaşında, Roma'da şehit edildiğinde geride hem hayatıyla hem de yayımlansın yayımlanmasın Buhranlarımız adı altında toplanabilecek eserleriyle müstesna bir iz bırakmıştı.

Hayatı, çevresi, düşünceleri, Harb-i Umumi hatıraları, millî şairimiz Mehmet Âkif'le kadim dostluğu, sürgündeyken Millî Mücadele'ye her türden desteği, dünya düzeni kurulurken yaptığı ve günümüzde de yankılanan entelektüel müdahaleleri, devrinin diğer düşünürlerinden farklı olarak daha kuşatıcı bakış açılarına kapı aralayan dünyası ile vefatının ötesinde dahi çoğalmaya ve var olmaya devam eden bir portre… Gelinen noktada ülkemizin meselelerini teorik bir çerçevede değerlendiren düşünürlerden biri olmasının yanında tecrübeyle zenginlik kazanmış bir dünya onunki. Eserlerine yansıyan fikirler, Mehmet Âkif'in deyimiyle "sağlam, sabit ve hakiki bir inancı müdafaa etmek için tam bir samimiyetle ileri sürülmüştür". Bu sebeple kitaplarındaki ihatalı düşüncelerin değeri hiç eksilmeyecek, entelektüellerin vazgeçemeyecekleri ilham kaynağı olmaya devam edecektir.

Öteden beri çok önemli sempozyumlara ev sahipliği yapan Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezi, Türkiye'nin kaynaklarını keşfetme sürecine ciddi bir katkı yaptı. Yine aynı şekilde tarih dönümlerinde geçmişimize bakarken günümüzü anlamayı mümkün kılan ve geleceğimizi şekillendirebilecek anahtar metinler, Zeytinburnu Kültür Yayınları sayesinde kültür hayatımızda çığır açıcı, yol gösterici bir niteliğe kavuştu.

"Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür Said Halim Paşa Sempozyumu" 2-3 Nisan 2021 tarihlerinde kültür merkezimizde düzenlendi. Etkinlik, şairin deyimiyle "güzide-i vüzera" Said Halim Paşa'nın hayatının ve eserlerinin izini sürme, döneminin ve düşüncesinin ötesindekilerle söyleşme arzusunun, düşünürle okurunu farklı perspektiflerle buluşturma çabasının ürünü olarak gerçekleşti. Sempozyumda sunulan tebliğlerin daha geniş hâliyle sunulamayan metinlerini bir araya getiren bu derleme, farklı disiplinlerin verileri ışığında Said Halim Paşa'nın hayatını ve metinlerini yeniden anlamlandırma çabasının ürünü.

Umuyorum ki tarihle düşüncenin, siyasetle toplum ilişkisinin harmanlandığı Said Halim Paşa Kitabı, adına yakışır şekilde, Said Halim Paşa'yı vefatının 100. yıl dönümünde yeniden hatırlamaya vesile olacak; onun hakkında bundan sonra yapılacak çalışmalara da kaynaklık edecektir. Çok daha önemlisi elinizdeki kitap, düşünürümüzün asıl metinlerine bir davettir. Bu vesileyle, okurların tekrar Osmanlı sadrazamı ve düşünür Said Halim Paşa'yla buluşmasına imkân sunan bu kapsamlı kitaba yazılarıyla büyük bir zenginlik katan kıymetli yazarlarımıza ve kitabın hazırlanmasının her aşamasında emeği geçen çalışma arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Böylesi bir eseri, düşünen zihinlere takdim edebilmenin mutluluğunu yaşıyorum. Çalışmanın düşünce yolcularına faydalı olması ümit ve temennisiyle…

Ömer Arısoy
Zeytinburnu Belediye Başkanı

BU KİTAP HAKKINDA

Said Halim Paşa (1864-1921), Osmanlı İmparatorluğu'nun zor zamanlarında sadrazamlık yapmakla beraber Türkiye'de siyasi kimliğinden ziyade soyutlama gücü yüksek metinleriyle tanınmıştır. İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde öne çıkan İslamcılık cereyanının en önemli temsilcilerinden birisi olması vasfıyla Cumhuriyet Devri düşünce dünyasında hayli gecikmeli olsa da kendine bir yer bulmuştur. Fikirleri ve teklifleri entelektüel kapasitesinin takdir edilmesine yol açsa da Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yer aldığı yüksek siyaset sahnesindeki konumu sebebiyle etkisinin sınırlı kaldığı da ileri sürülebilir. Düşüncelerinin tekrar gündeme gelmeye başlaması 1960'ların ilk yarısından günümüze, gerek müstakil gerekse toplu şekilde *Buhranlarımız* adı altında neşredilen eserleriyle yakından ilişkili görülmekle beraber, hiç şüphesiz Türkiye'nin dönüşüm süreciyle de yakından alakalıdır. Bu hatırlama, köyden kente göç sonucu İslamcılığın şehirleşmeye intibakı, merkeze doğru yönelmesi, buna mukabil sol hareketlerin ani yükselişi, nihayet teknoloji ve Batılılaşma sorununun tekrar ele alınması gereğini hissetme, geriye dönüp bakınca da Said Halim Paşa'yı yeniden keşfetme gibi faktörlerden bağımsız düşünülemez. Her şekilde, son yirmi yılda kaleme alınan Said Halim Paşa odaklı metinler "Ölümümüzün üzerinden yeteri kadar zaman geçtikten sonra, el kitaplarında üç satırla özetlenirsiniz." diyen kuramcıyı yanıltmıştır.

Dünya tarihinin imparatorluklardan ulus-devlete, sömürgecilikten emperyalizme geçiş dönemine tüm boyutlarıyla şahitlik eden Said Halim Paşa'nın genellikle "Mehmed" imzasıyla yazdığı risalelerinin yanı sıra mektupları ve hatıraları fikrî yönü kadar siyasi teklif ve tecrübelerinin anlaşılmasını sağlayacak hususları içerir. Belirtilmelidir ki metinlerini Avrupa emperyalizminin dünyanın hemen her yerine yayıldığı yıllarda kaleme almıştır. Hâliyle büyük devletler arasındaki şiddetli gerilim ve rekabetlere, milliyetçiliklerin yükselişine, kalkınmaya ve toplumsal sorunların ağırlaşmasına temas etmesi kaçınılmazdır. Genel hatlarıyla risalelerinde Batı ile Doğu arasındaki düşmanlığın sebepleri irdelenmekte, Batı'nın Müslümanlara isnat ettiği din taassubunun aslında Müslümanlara karşı işlenen zulümlerin bir sonucu olduğu dile getirilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın siyasi ve sosyal kurumlarını taklit etmesi neticesinde karşılaştığı felaketler üzerinde durulmakta; her değişikliğin mutlaka iyi sonuçlar getireceğini düşünmenin yanlışlığına, özellikle örf ve âdetlerin değişmesiyle gerileme ve çöküşün başlayacağına dikkat çekilmektedir. Ayrıca 1908 Jön Türk Devrimi ile özdeş hâle gelen Meşrutiyet idaresinin etkilerini ve sonuçlarını da tahlil eden Said Halim Paşa, tercüme yoluyla alınan bir anayasanın siyasi ve toplumsal hayatla bağdaşmayacağının altını çizmektedir.

Osmanlı toplumsal yapısının çöküşü üzerinde duran Said Halim Paşa'ya göre toplumun tekrar eski gücüne kavuşabilmesi için modernlerin aksine bilgiden önce ahlak ve erdeme önem verilmesi gerekmektedir. Aslında bu durum, uzun zamandır çağdaş İslam düşüncesinin yaşadığı krizi yeniden ele almak için önemli bir vurgu şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Şurası açıktır ki onun yazdıkları insanın özünü neyin teşkil ettiğine dair çağdaş tartışmalarla bilgi, din ve ahlak hakkındaki belli yaygın inançlardan kurtulmak için ahlakın tamamlayıcı bir nitelik değil, bilakis insanın yapısına nispetle vazgeçilemeyecek derecede önem arz etiğini öne çıkaran düşünürlerle birlikte mütalaa edilmelidir. Hiç şüphe yok ki İslamcılık cereyanının önde gelen bir temsilcisi kimliğiyle metinlerinde İslam dininin itikat, ahlak,

toplum ve siyaset unsurlarını içine alan bir bütünlük teşkil ettiği tezini ortaya koymaktadır. Devleti eski gücüne kavuşturma telaşındaki Osmanlı aydınının Batı hayranlığını bir hastalık kabul eden Said Halim Paşa aynı zamanda Müslümanların geri kalmasının, özellikle günümüzü de çerçeveleyen 19 ve 20. yüzyıllarda acınası duruma düşmesinin sebeplerini araştırır. Osmanlı aydınlarının İslam toplumunda görülen aristokratik ve demokratik boyutları geliştirmeye; millî kurumları, idare edenlerle edilenler arasındaki hak ve vazifelerin daha iyi anlaşılıp uygulanmasını sağlayacak şekilde ıslaha yönelmeleri gerektiğinin altını çizer. Başka bir ifadeyle kendince bir uzlaşma ve uyum arayışı öne çıkar; belki günümüz açısından da önemi daha ziyade bu noktada kendini gösterir. Aslında tarihin uyanışı diye de ele alınan son on yıllık gelişmelere bu zaviyeden bakıldığında dinî bir siyasal alanın imkânı hakkındaki sorular bahsinde bilhassa İslam geleneğinde siyasal adaletin kurumsal muhafazası gündeme gelmekte, bu da çoğunlukla İslam'ın demokrasiyle uyumluluğu sorusuna eklemlenmektedir. Ovamir Anjum'un da temas ettiği üzere alelade anlamda hiçbir metafizik değer içermeyen kararların -kendisini tanımlamanın imkânsızlığı bir yana, durmaksızın tartışılagelen- müşterek bir zemine dayanarak akli müzakereyle alındığı siyasal bir sistem şeklindeki liberal demokrasi düşünüldüğünde, böylesi bir siyasi düzenlemenin büsbütün fantastik nitelik taşıması bir yana, "kendiliğinden kusurlu" olduğu hükmüne de ulaşılabilir. Dolayısıyla risalelerinin adından hareketle söylersek, adı daha ziyade buhranlarımızı, Batılılaşmayı, Osmanlı'yı, tarihî süreklilikleri ve farklılıkları, çöküşe yol açan olayları üst çerçevede ele almasıyla anılan Said Halim Paşa'yı aktüel siyasi müzakerelere de taşımanın vakti çoktan geldi.

Eserlerinde fikrî, siyasi ve ahlaki buhranların izdüşümlerini/çıkış noktalarını bulduğumuz Said Halim Paşa İslam toplumunda teşekkül eden kurumların Batı'dakilerle aynı özellikleri taşımadığını, İslam'ın ayrı bir dünya görüşü olduğunu vurgular. Düşünürün soyutlamaları, bir yandan İslam siyaset düşüncesine uzanan bazı yönlerden 20. hatta 21. yüzyılın siyasi tartışmalarını, dahası onların gelişini haber vermekten de geri kalmaz. Ona göre devlet başkanı millet tarafından seçilmeli, Meclis-i Mebusan milletin mümtaz kişilerinden teşekkül etmelidir. Ama bir taraftan da meclisin hükûmetin çalışmalarını denetlemesi gerektiğini belirtir.

Kendi döneminin ve imparatorlukların ulus-devletlere dönüştüğü sürecin bir aktörü vasfıyla Said Halim Paşa 1917'de sadrazamlıktan istifa etmesinin ardından 1919'da savaş suçluları listesine alınıp Malta'ya sürgüne gönderildiğinde dünya sisteminin yeni gelişmelere kapı araladığının farkındadır. Bunun için Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Thomas Woodrow Wilson, İngiltere Başbakanı Lloyd George ve Fransa Başkanı Georges Clemenceau'ya sayfalarca uzunlukta birer mektup göndermiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya üzerindeki misyonunun hatırlatıldığı mektuplarda Osmanlı'yı dışlayarak dünya barışını sağlamanın imkânsızlığı bildirilmektedir. Said Halim Paşa'nın aynı zamanda Harb-i Umumi sonrasındaki siyasi tartışma alanını genişlettiği ve bu sözlerin yankısının 2010'larda yeniden gündeme geldiğini düşünmek için hayli karine var elimizde.

Gelgelelim dünya ve Osmanlı tarihi açısından çok belirleyici bir dönemde bu kadar farklı meselede böylesine hatırı sayılır metinler kaleme almış Said Halim Paşa üzerine, gerek başka dillerde gerekse Türkçede uzun zaman boyunca çok az eser hazırlandığı görülüyor. Âdeta gizlenmiş bir düşünür kimliği taşıyordu; bu yüzden hakkında erken ve geç dönem düşünce tarihlerinde pek az pasaj yer alıyor hatta hiç yer almayabiliyordu. Aradan geçen süre içinde çok ilerleme kaydedildi mi? Bu soruya onu bilenler açısından çok farklı şekillerde cevap vermek mümkün, fakat şu gerçeğin altı ısrarla çizilmelidir: Said Halim Paşa'nın 1960'larda yeniden hatırlanması, 1980'lerin sonunda hakkında ilk akademik çalışmanın yayımlanması, 2000'lerden sonra ise kendisine dönük ilgi alanının çeşitlenmesi önemsenmelidir. Çok farklı boyutları olan bu konu hakkında herkes kendi meşrebince açıklama yapılabilir ama Said Halim Paşa'nın bir nesne, başka bir ifadeyle edilgin bir çalışma konusu olmaktan çıkmaya başlamasının da payı var burada. Elbette eleştirel potansiyel taşıyan bir çeşitlenmeden söz edildiği göz ardı edilmemeli. Sadece ilgi tarihçesi bile tarihin geçip gitmiş ve iptal edilmiş fikirlerden ve kurumlardan

ibaret olmadığını göstermeye yeter. Şu hâlde Said Halim Paşa ve tarihselliği şimdinin ve geleceğin inşasında müracaat edebileceğimiz ve çok şey öğrenebileceğimiz –tek değilse bile– en önemli portrelerden biridir. Sadece tek bir meseleye, kendine değer vermeye ve bunun kişinin kendiliğini nasıl besleyebileceğine odaklanılsa dahi bu önemli figürün bize, *tarih dönümü*nde yaşayan özneler olarak kendimizle yakından ilgili çok şey öğretebilme potansiyeli içerdiğini keşfedeceğiz. Bu konuda hazırlanan tezler, kaleme alınan monografiler, metinlerinin kusurlu süreklilik arz eden yeni neşirleri, bilimsel makaleler, dergi özel sayıları ve eleştiriler çoğaldı. Ayrıca önceden erişimi kolay olmayan 1910'lu ve 1920'li yıllara ait birtakım metinlerin de çeviri yazıları yayımlandı. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun savaşa nasıl girdiğini ayrıntıları ile anlattığı Fransızca hatıralarının yayımlanması Said Halim Paşa'nın sadrazamlık yaptığı döneme ve devlet yöneticilerine dair görüşlerde henüz köklü dönüşümlere yol açmasa da bakış açılarını çeşitlendirdi. Aslında bunun altında yatan sebep üzerinde durduğu meselelerin şu ya da bu şekilde hâlâ tartışılmasından, en önemlisi de Osmanlı Devleti'nde krize yol açan gelişmeleri, toplumsal kurumları ve siyasi hayatı kritik bir yaklaşımla ele almasından kaynaklanır.

Risalelerinde ve hatıralarında eleştirel bakışını yansıtan Said Halim Paşa, buhranlarımızın nasıl aşılabileceğine dair arayışın, mücadelenin aydınıydı. Eserlerinde bir taraftan Batı ile farklılığa bilhassa Osmanlı modernleşmesinin doğurduğu sorunlara yönelirken, öte taraftan İslamlaşmanın nasıl mümkün olacağına dair teklifler getirdi. 1864'te dünyaya gelip Harb-i Umumi sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun sadrazamlığını yapan ve bununla bağlantılı olarak 1921'de şehit edilen Said Halim Paşa'nın sadece az sayıdaki uzun metinlerine yansıyan düşünsel mirası değil, kısa sayılabilecek hatıratı da sistemli düşünmesinin neticelerindendir.

Kendisinden söz eden hemen herkesin "o bir sadrazam ve düşünürdür" mealinde ifadelerle söze başladığı Said Halim Paşa, yüzlerce sayfayı bulabilecek kadar geniş bir meseleyi büyük bir ustalıkla özlü bir şekilde anlatmayı başarmasından dolayı az fakat değerli bir külliyat bıraktı. Fikirlerini ortaya koymadan tüm İslamcılar gibi öncelikle bir gözlem üzerinde ısrarla durdu: İslam dünyası büyük bir çöküş içindedir. Bu çöküş, zamanın tek büyük ve son İslam devleti, II. Meşrutiyet'i ilan eden Osmanlı Devleti'nde de görülmektedir. İslam dünyası hakkındaki bu müşterek görüşe Batılılara benzemek yoluyla benliğini ve geleneklerini terk etmeyi işaret eden taklit eleştirisi eşlik eder. Dönemine ve düşünce dünyamıza en büyük etkisi, buhranlarımızın kaynaklarını bilmeden, toplumsal yapımıza derinliğine vâkıf olmadan sunulacak hiçbir teklifin başarıya ulaşamayacağını göstermesidir. İslam dışı gayelerle İslamlaşmanın mümkün olmayacağını ifade etmesiyle de bütün İslamcıların öncüsüydü bir bakıma. Bu yüzden büyük şair Mehmet Âkif onun için "Said Halim Paşa Hazretleri tarafından 'İslâmlaşmak' mevzuuna dair serdedilen mütalaâtı pek güzel anlıyoruz. Çünkü bu mütalaalar metîn, sabit, hakiki bir kanaati müdafaa için kemal-i samimiyetle serdediliyor. Müellif başkasının kanaatlerini değil, kendi kanaatini ortaya sürüyor. Duyguları, düşünceleri tamamıyla kendisinin. Ortada âriyet, sahte bir şey yok." der.

Said Halim Paşa, aktüel, tarihsel süreklilik arz eden, modernleşmeyle ortaya çıkan meselelerimizi ele almış; bunların bihakkın gündeme gelip anlaşılmasına hatta çözüme kavuşturulması için yapılması gerekenlere dair ciddi telifler sunmuştur. Eserlerinde, genelde Osmanlı, İslamlaşmak, çöküş, Harb-i Umumi, insanımızın ve toplumumuzun buhranları, fikrî cereyanlar gibi konuları içermektedir. Çalışmalarında zikrettiği isimler ve onlara yönelik eleştirilerinin modernleşme sürecindeki yerini anlamak için, onun düşünce ve siyaset şeceresini mümkün kılan tarihsel imkân şartlarını bütünlüklü bir biçimde kavramamız icap eder. Bütün bunlar demek oluyor ki Said Halim Paşa hâlâ çağdaşımızdır; düşünce ve siyasi hayatımızda tartışılan hususlara çok genel hatlarıyla bakıldığında bunun farkına varılacaktır.

Düşünürümüz vefatının 100. yılında Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezinde 2-3 Nisan 2021 tarihleri arasında düzenlenen kapsamlı bir programla anıldı. "Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür: Said Halim

Paşa Sempozyumu" adlı etkinlikte Said Halim Paşa'nın hayatı ve entelektüel dünyası risalelerinden hatıralarına, İslamcılığından günümüz için anlamına, mektuplarından yakın/uzak dostlarına, ıslah telakkisinden sadaretine, maariften kitaplarının neşir serencamına, Fransızca yazma tercihinden kadın meselesine yaklaşım tarzına, hafızamızdaki yerinden aydın yabancılaşmasına uzanan çeşitlilikte etraflı bir şekilde konuşuldu. Said Halim Paşa'nın dünyasını bütünlüklü bir şekilde çerçevelemeyi amaçlayan elinizdeki kitabın temeli, Zeytinburnu Belediyesinin düzenlediği programa dayanıyor. Bu kapsamlı toplantı, sadrazam ve düşünür olarak Said Halim Paşa'nın fikrî mesaisini ve dönemini anlamak, bugüne etkilerini takip etmek niyetiyle tasarlanmıştı. Çünkü yukarıda da işaret edildiği üzere onun ele aldığı konular ve temalar kendi dönemine münhasır kalmamış, günümüze de intikal etmiştir. Bugünü anlamak için biraz da en çok ses getiren *Buhranlarımız*'ı, ne Fransızcası ne de Türkçesi gerektiği kadar önemsenen *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* (L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale) kitabını ve çeşitli mektuplarını okumak, burada tartışılan meseleleri yeni bakış açılarıyla değerlendirmek gerekir. Aynı zamanda söz konusu faaliyet, öteden beri dillendirilen ancak pek de üzerinde durulmayan birtakım meseleleri, kavramları ve kişileri yeniden ele alarak bir yandan Said Halim Paşa'nın ilgi alanlarının genişliğini, diğer taraftan da hakkındaki araştırmalardaki boşluklara dair bir farkındalık oluşturmayı amaçladı.

Sempozyumda birbirinden kıymetli akademisyenler ve yazarlar tarafından sunulan tebliğler, düşünür yönüyle Said Halim Paşa'yı ve eserlerini dönemin ruhunu ihmal etmeden kapsamlı bir şekilde ele aldı. Açılışın ardından iki gün süren oturumlardaki geniş yelpazeli tebliğler; İslamcılık, Harb-i Umumi, tanıklıklar, hatıralar, siyaset ve toplum, ideolojiler, tarih, gerçeklik, matbuat, mektup gibi çeşitli alanlara dair tasviri ve eleştirel tartışmalar içermekteydi.

Sempozyumda sunulan metinlerde bir yandan "Said Halim Paşa'yı yeniden nasıl düşüneceğiz?" sorusuna cevap aranırken, diğer taraftan İslamcılık düşüncesinin kurucu isimlerinden biri olarak hayatının dönüm noktaları, buhranlarımızı kavrama çabası, arayışı, siyaset felsefesiyle de ilişkili meselelere bakışı, kadın ve aydın konusunu ele alma biçimi, farklı dünyalara etkisi, başka isimlerle münasebeti, eserlerinin neşri çerçevesindeki başlıklar tartışmaya açıldı. Böylelikle Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin ayrıntıları tarihsel bir yaklaşımla ele alındığı gibi kendisini büsbütün yüceltmeye matuf bakış açısının onu anlama sürecinde karşımıza çıkaracağı zaaflara da işaret edildi.

Ne de olsa düşünürümüzün gerek fikirleri gerekse de faaliyetleri, ifrat ve tefrit arasında bir hadd-i mutavassıt diye tanımlanan adalet çerçevesinde değerlendirilebilmiş değildir. Hatıralardaki anlatıcı deneyiminin umumi manzarasında ortaya konan çapaklı satırlar bunu ispatlar. İbnülemin Mahmut Kemal'den el alarak söylersek "ifrat ve tefritten sakınmak, nokta-i itidalden ayrılmamak her ferde vacib ise âmmeye hitab edenlere ve sözleri tarih sahifelerine geçecek olanlara farzdır".

***

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarından günümüze uzanan Batılılaşma serüveni birbirinden farklı hatta çelişkili çıkış noktalarına sahip akademik çalışmalarda ele alındı. Fakat aynı zamanda dönemler içindeki kimi müstesna figürler de araştırmacıların gözünden kaçabildi. Şurası son derece açıktır: Meşrutiyet, İttihat ve Terakki Dönemi, Mütareke İstanbul'u, Millî Mücadele ve Cumhuriyet Devri oluşumu, gelişimi ve aktörleri itibarıyla siyasetçiler, sosyologlar kadar düşünce tarihçilerini de ilgilendirir. Hiç şüphesiz yapılan değerlendirmeler dünya görüşlerine, ideolojilere hatta aynı cereyanın değişik meşreplerine, kültür ve inanç farklarına göre çeşitleniyor, dahası çatışıyor.

Bizi bu kitabı hazırlamaya sevk eden, Said Halim Paşa'nın en geniş manasıyla toplumsal yapımızın serencamına dair farkındalığıydı. Bu yüzden sempozyumla eş zamanlı olacak şekilde hazırlıklarına başladığımız kitabın sadece programdaki sunumlarla sınırlı kalmayıp, Said Halim Paşa'nın hayatını, fikrî ve

siyasi yaklaşımlarını ele almasını; kapsamlı, derinlikli, kalıcı bir eser ortaya çıkmasını arzu ediyorduk. Çünkü böylesi bir kitap, hem Said Halim Paşa'yı günümüz okuruna daha geniş bir perspektiften tanıtacak hem de kendisi ve eserleri hakkında gelecekte yapılacak ayrıntılı belki de daha 'sahih' çalışmalara kaynak olma vasfını taşıyacaktı.

Belli temalar etrafındaki metinleri içeren elinizdeki kitabın hedefi, Said Halim Paşa'nın hayatını, hatırasını, fikriyatını, düşünce ve matbuat dünyamızdaki yerini tartışmaktır. Keza, Said Halim Paşa'yı bütün boyutlarıyla önemsediğimiz için hayat, muhit, İslamcılık, İslamlaşma, hafıza, ayrılıklar, toplum ve tarih kısmıyla yetinip fikrî cereyanlar ve yeni tartışma alanları bahsini hafifsememiz ya da ihmal etmemiz doğru olmazdı.

***

Siyasi tarafı bir yana Said Halim Paşa'nın metinleri II. Meşrutiyet'ten 1920'li yıllara özellikle 1960 sonrası kültür ve yayın dünyamızda kalıcı izler bırakmıştır. Risalelerinin tercümesinden tefrika edilmesine, farklı yayın tercihlerinden hakkındaki monografilere kadar uzanır bu. Kitap dikkatli bir şekilde okunduğu takdirde görülecektir ki, elinizdeki eserde Said Halim Paşa'nın kişiliği ve üslubu ile eserlerinde karşımıza çıkan dünyanın teşekkülü, şahidi olduğu dönemlere has boyutları, fikrî etkileri, kamusal mecralara taşınması vb. konularda son derece farklı yorumlar bir araya getirilmektedir.

Altı bölüme ayrılan kitaptaki bölüm başlıkları içeriklerini yeterince açıklıyor ama meselelerin ve konuların iç içe geçmesinden dolayı sınır ihlalleri kaçınılmaz hâle geliyor. Çalışmanın *birinci bölümü* "Tercümeihâl, Muhit ve Tefekkür Zemini" başlığını taşıyor. Bu bölüm, hafızayı tazelemek amacıyla, Said Halim Paşa'nın hayatını, fikrî gelişimini, kendisini yüz yıl sonra hatırlamanın anlamını, Mehmet Âkif'le kadim dostluğunu, mektuplaşmalarını, sadrazamlıktan şehadete uzanan yolculuğunu, sanat, musiki ve sporla münasebetini, Mısır'da hanedanlık-asillik ilişkisi ve sanat merakı gibi hususlarla katledilmesinin Osmanlı basınına yansımalarını, çocuklarının şiir hevesini okur karşısına çıkarmakta. Prensler Kulübü üzerinden 1900'ler Kahire'sine odaklanan metin 19. yüzyıl İstanbul'unda ve Kahire'sinde gittikçe artan merkezîleşmenin vakıflara etkisini Said Halim Paşa özelinde farklı bir noktadan düşünmeye de katkı sağlıyor. Aslında bu süreçte vakıflar Wael B. Hallaq'ın da işaret ettiği gibi sadece bu iki şehirde değil sömürgecilerin istilasına uğrayan bütün ülkelerde benzer bir kaderle karşılaştı. Ayrıca bölümün sonundaki metinler geçmiş zamanın nasıl hatırlandığını göstermesi bakımından değerli. Hiç kuşkusuz tüm metinler düşünürün yazdıklarını, düşündüklerini daha iyi kavramak için bir çerçeve sunuyor.

Fransızca yazması bir yana dönemin tartışmalarını başka dillerden de takip eden Said Halim Paşa'nın İslamlaşmak ile ilgili teklifini anlamak için bazı ilave bilgilere de ihtiyaç duyduğumuz muhakkak. Bilindiği üzere oryantalistlerin İslam araştırmaları 18 ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da geliştikçe tipik aydınlanmacılardan Voltaire tarafından icat edilen İslamcılık zamanla *Muhammedanizm* teriminin yerini aldı. İslam çalışmalarına yakın ilgi duyan Voltaire söz konusu dinin İslamcılık diye adlandırılması gerektiğini öne sürerken okuyucularını düzelttiğini sanıyordu. İbn Haldun üzerine çalışmalarıyla öne çıkan Syed Farid Alatas'ın da altını çizdiği üzere 18 ve 19. yüzyıllar boyunca, Fransızcadaki İslamisme (Islamism/İslamcılık)kelimesi İslam dinine işaret etti ve bu terimin İngilizcedeki kullanımını da doğrudan etkiledi. Böyle bir kullanıma göre bir İslamist, İslamcılığı takip eden kişiyi tarif ediyor, başka bir ifadeyle Müslümanlığa işaret ediyordu.

Bu bağlamdaki *ikinci bölüm*, kendi zamanıyla hesaplaşma çerçevesinde İslamlaşmak teklifini gündeme getiren Said Halim Paşa'nın düşüncelerini, İslamcılık zaviyesinden anlamaya, konumlandırmaya çalışıyor. Islahat, çöküş, uyanış, siyaset, muhafazakârlık gibi konuları ele alan bölüm bu çerçevede mütefekkirin bakış açısını birkaç konu ekseninde fakat derli toplu bir şekilde ortaya koyuyor. Bölüm, yazıldıkları zamanla aramızda bir asır olan metinler kadar, bize daha yakın hatta çok yakın metinleri

bir araya getiriyor. Dahası muasırlarının gurur duyduğu bazı gelişmeleri bir hastalık, bir acizlik ve bir kusur olarak görüp çözümlemeye çalışan Said Halim Paşa'yı yakından tanıyanların onda gördüklerini okuma imkânı da sunuyor. Ayrıca Said Halim Paşa'nın eleştirileri yanında farklı ve mühim alanlara dönük yaklaşımlarına dair ufuk açıcı kritikler de okuyacaksınız bu bölümde. Dolayısıyla ilgili yazılar asrı idrak edenlerin kendi zamanlarını algılamada ve kavramada başkalarından daha başarılı olduklarını ortaya koyuyor. Giorgio Agamben'ın "Çağdaş Nedir?" yazısında dile getirdiği gibi: "Hakikaten çağdaş olanlar, hakikaten zamanlarına ait olanlar, ne onunla mükemmelen örtüşen ne de kendilerini onun gerektirdiklerine uyarlayanlardır." Bu bağlamda bölümdeki yazılar asrı idrak edenlerin kendi zamanlarını algılamada ve kavramada başkalarından daha başarılı olduklarını ortaya koyuyor.

İkinci Meşrutiyet devrinden Millî Mücadele'ye, oradan da günümüze uzanan dönüşümlerin nasıl anlamlandırıldığı son derece önemlidir. Temelde kendisi ve kendi adına geleceği için karar vermeye çalışan bir milletin var oluşuyla ilgili tartışılan meseleler hâlâ temel niteliktedir. Bu bakımdan Said Halim Paşa'yı tartışmak aynı zamanda etkileri devam eden buhranlarımızı düşünmeye yoğunlaşmak demektir.

Hâliyle onun meseleler vazeden boyutuyla yer yer başka patikalara sıçrayan tahlillerine odaklanan yazılardan oluşan üçüncü bölüm ise, Said Halim Paşa'yı siyaset ve toplum cihetinden değerlendirmeyi amaçlıyor. Mütefekkirin Osmanlı modernleşmesi sürecine dair kritikleri, hatıraları da dikkate alınarak yorumlanıyor. Çünkü Said Halim Paşa'nın metinleri âdeta düşünürün "kendi zamanından kaçışı olmadığını, ister istemez ona ait olduğunu bildiği hâlde, kendi çağını pekâlâ hor görebileceğini" yansıtır gibidir. Bu sayede mütefekkirin yazdıkları farklı bakış açılarıyla ele alınmakla kalınmayıp özellikle Türkiye'de muhafazakârlıkla ilgili yazılıp çizilenleri Said Halim Paşa'nın kurmayı düşündüğü Muhafazakâr Fırkasının esas programı üzerinden tekrar gözden geçirmeye bir davet gibi de düşünülebilir. Tabiî ki ıslah düşüncesinin koruma ve muhafaza duygusuyla şekillenmesi yahut hakiki yenileşmenin ancak zamanla meydana geleceği şeklindeki yorumları da göz ardı edilmemeli. Elbette bu kendisinin hayli tutkuyla sarıldığı sanatsal zevklerine dair ilk bölümdeki bilgilerle birlikte değerlendirilmeli. Onun İslami bir siyasal alanın imkânı hakkındaki soruları ön plana çıkaran siyasi düşüncesi etrafındaki tartışmaları açığa çıkaran yazılar kuşkusuz aynı zamanda yeni sorular getiriyor önümüze.

Bununla birlikte hiçbir düşünürün veya eserin eleştiriden masun olmadığı kabul edilmelidir. En geniş anlamıyla hayatın her alanındaki buhranlarımız konusundaki iddialı düşünceleri Said Halim Paşa ile ilgili bakış açılarının merkezini teşkil eder. Eleştiriyle ilgili etimolojik çalışmalar kavramın istikamet gösteren anlamının yermek, kötülemek değil elekten geçirmek, evirip çevirip detaylarına bakmak anlamı taşıdığını gösterir. Diğer taraftan yaşadığı zamanla tekil bir ilişki kurarak kendi zamanının çağdaşı olmayı başaran Said Halim Paşa'nın düşünceleriyle mükemmelen uyuşmamak, ona her bakımdan katılmamak böylece bakışlarını onun üzerinde tutarak kendi zamanın muasırı olmak da mümkün. Belki Said Halim Paşa ile aynı kulvara gelmenin bir anlamı da budur.

İşte *dördüncü bölüm*, kitabın tüm bölümleriyle ilişkilendirilebilecek eleştirel yazılardan meydana geliyor. Zaten metinlerini 20. yüzyıl dediğimiz tarihsel dönemde kaleme alan mütefekkir bağlamında pek çok meselenin hiç umulmadık noktalarda birbiriyle çatışarak da olsa örtüşüp iç içe geçmesi de bundan değil midir?

Hiç kuşkusuz Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönem İslamcıların büyük ölçüde korumacı bir refleks gösterdikleri bir dönem. Zira ona göre, 20. yüzyılın başlarında İslam dünyası ve Osmanlı toplumu kimlik ve değerler alanında ciddi bir buhran yaşamaktadır. Zaten onun entelektüel çabalarının ana amacı, buhranların nedenlerini anlamak ve bu buhranlardan çıkışın yolunu göstermektir. Döneminin aydınlarından farklı olarak, yaşanan bunalımların sadece siyasal boyutla sınırlanmayacağına dikkat çekmektedir. Bunun çeşitli veçhelerini yazdıklarından takip etmek mümkün. Metinlerini Fransızca kaleme

alan Said Halim Paşa'nın eleştirilere konu olan bu tercihi, yerlilik dediğimiz özel tutum çerçevesindeki konumu, aydın, maarif, süregiden bir yerlileşme çabasıyla anlam kazanan istikamet, edebiyat ve Garbiyatçılık gibi hususlar *beşinci bölüm*ün çatısını kuruyor. Aslında bu sayede edebiyat ve düşünce ağırlıklı dergilerde dönem dönem tartışılan çok farklı konuların 19. yüzyılda gün yüzüne çıkan endişeyle derin bağı da ortaya konuyor. Yerlilik çerçevesinde yeni başlıklar açmayı sağlamanın yanında "yerli yurtlu" Said Halim Paşa gerçeğini kavramamıza vesile olan bölüm Roma ve Mekke metaforları üzerinden ayrım yapan düşünürü daha iyi kavramak için bir çerçeve sunması yönüyle önemli. Fransızca yazması babında ele alınan "tabiî din" başlı başına ayrı bir mesele.

Devamındaki *altıncı bölüm* ise hem bir önceki bölümle müşterek boyutlar içeriyor hem de Said Halim Paşa'nın metinlerinin İngilizceye çevrilmesiyle teşekkül eden dostlukları, Batı dışı modernleşme tecrübelerini, yeni belgeleri, hafızadaki yerini ve hakkında yazılanları derli toplu bir şekilde sunuyor. Fark edilmeyen yahut gerektiği kadar önemsenmeyen hususları gündeme taşıyan bölüm, Said Halim Paşa'nın kayıp düşünür vasfını, fikirlerinin nasıl algılandığını, eserlerinin neşir problemlerini değerlendiren yazılarla bibliyografyadan oluşuyor. Said Halim Paşa'nın fikirlerinin Hindistan ve İngiltere'de özellikle Müslümanlar arasında tanınmasını sağlayan Muhammed Marmaduke Pickthall odaklı çalışma, önemli bir konuyu merkeze alıyor. Bizzat görüşme imkânı bulduğu Paşa'nın fikirlerinden etkilenen Pickthall'ın gerek konferanslarında gerek eserlerinde onları paylaştığı biliniyor. Said Halim Paşa'nın eserlerinin farklı neşirlerdeki değişimleri bir mesele olarak sistematik bir ustalıkla ortaya koyan mufassal metinle 1913'ten 2021'in ilk aylarına uzanan bibliyografya Said Paşa odaklı yayınları, devamlılıkları ve değişimleri elekten geçirmeyi mümkün kılacak evsafta. Düşünce tarihi içinde bazı çalışmalara "mutlu rastlantılar" adını verilebileceğini ortaya koyan incelemeler ise ayrı bir bahis. Mesela Said Halim Paşa ile ortak tarihsel dönemde yaşayan, tıpkı onun gibi Batı kurumlarında eğitim gören çok dilli Çinli aydın Ku Hung-Ming böylesi temsil edici bir örnektir. Kendisi derinden bağlılık hissettiği Çin kültürü ile Batı uygarlığını karşılaştırırken Said Halim Paşa'nın zihniyet dünyasına pek de uzak olmayan bir durumu hatırlatmaktadır. Geçmişle bu özel ilişkinin başka bir boyutu daha vardır. Her ikisi aynı zamanda bürokrattır. Hiç kuşkusuz Said Halim Paşa'nın çok farklı düşünür ve yazarlarca nasıl anlaşıldığının yanında Batı dışı modernleşme tecrübesini benzeri zaviyeden ele alan isimlerle ilgili detaylar ortaya çıktıkça onunla ilgili boşlukların tamamlandığı ve belli alanların tarihinin farklı bir bakış açısıyla yeniden yazılması gerektiği düşüncesi güçlenir.

***

Said Halim Paşa'ya yeniden bakmayı, tartışmayı hedefleyen kitabın hazırlanmasında yazarların imla tercihlerinin yanı sıra belli hususlarda bir müştereklik sağlayabilmek amacıyla TDK Yazım Kılavuzu esas alınarak genel düzenlemeler yapıldı. Arapça, Farsça kurallara göre oluşturulan sözlerin yazımında TDK yazım kuralları dikkate alınmakla birlikte bazı tamlamalar yaygın kullanımlar da göz önünde bulundurularak bitişik değil ayrı yazıldı: "Kanunuesasi, Şûrayıdevlet" değil "Kanun-ı Esasi, Şûra-yı Devlet" vb. Metinlerde yer alan alıntıların imlası aynen korundu, çeviri yazılardaki imla tercihine de büyük ölçüde sadık kalındı. Osmanlı Dönemi'ne ait kişi adları TDK'ye göre yazılmakla birlikte ("Mehmed" değil "Mehmet" vb.) Paşa'nın adında literatürün geneline uygunluk açısından "d" harfi muhafaza edildi. Said Halim Paşa'nın eser adlarının yazımın kitap genelinde ortak olmasına -kaynaklar, bibliyografya çalışmaları hariç- mümkün olduğunca özen gösterildi. Düşünce tarihinde başlı başına bir fasıl teşkil eden eserlerinin basımındaki farklılıklardan kaynaklanan hususları ise ayrıca belirtmeye gerek yok.

Said Halim Paşa'nın doğum tarihiyle ilgili olarak öteden beri birkaç yıl telaffuz edilir. Kitaptaki metinlerde böylesi bir karışıklığa mahal vermemek için Said Halim Paşa'nın doğum yılı 1864 kabul edildi. Kaynakçalar bazı yazıların bitiminde, bazılarında ise dipnot atfı şeklinde verildi fakat kitabın sonunda tüm referansları içeren kaynaklar yahut seçilmiş kaynakça şeklinde toplu bir döküm yapılmadı. Ayrıca

böylesi çalışmaların ayrılmaz parçasını oluşturan ayrıntılı konu dizini ile kişi adları dizini eklenerek okurların çalışmadan daha kolay yararlanabilmelerine imkân tanındı.

Said Halim Paşa'yı okumak; geçmişteki tartışmaları, mücadeleleri, siyasi hatları öğrenerek, buhranlarımızı gözden geçirerek, yorumlayarak kendimizi hep yeniden kurmak, deneyimlemek ve böylelikle daha sağlam bir düzeyde çağdaş olmaktır bir anlamda. Bu kitaptaki yazılar esasen Said Halim Paşa ile ilgili farklı kesimlerin, siyasi ve ideolojik açıdan ne biriktirdiklerine, ne düşündüklerine, hangi temalardan gelerek buluştuklarına ya da ayrıldıklarına dair yazıları içermektedir. Girişte belirttiğim gibi, geçmişten günümüze bilhassa son yirmi yılda Said Halim Paşa üzerine yapılan araştırmalar daha da güçleniyor, farklı değerlendirmeler artıyor, bakış biçimleri çeşitleniyor. Elinizdeki kitapla bu alandaki çalışmalara bir katkı sunmayı amaçladık. Temel meselemiz, Said Halim Paşa ile ilgili yaklaşımları, yorumları ve eserlerine dair/eserleri üzerinden üretilen fikirleri bir araya getirmekti. Şayet varsa daha evvel yayımlanan bazı makaleleri bir araya getirmenin mazereti de işte bu bilanço çıkarma denemesini kuvvetlendirmekti. Mazur görülebilecek bazı eksiklik ve tekrarları da buna ilave etmek gerekir.

Şu anda okuduğunuz bu kitabın, sadece akademisyenlere ve araştırmacılara hitap eden bir referans kitabı değil, aynı zamanda –ve daha da önemlisi– Said Halim Paşa'ya ilgi duyan herkese seslenen bir başucu rehberi olması başlıca hedefimizdi. Bilindiği üzere bu tür kitaplar hiçbir zaman tamamlanmaz… Elinizdeki kitabın da bilhassa korona virüsü salgınından kaynaklanan eksikleri var elbette. Mesela çalışmaya katkı sunacak Avrupa ve Amerika'daki üniversitelerde görev yapan akademisyenler kütüphanelerin kapalı olmasından dolayı ilgili kaynaklara erişemedikleri için metinlerini tamamlayıp gönderemediler. Farklı disiplinler (özellikle siyaset, tarih, sosyoloji, ilahiyat ve felsefe) arasında seçim yaparken belli bir denge tutturmak hedeflendi. Zira Said Halim Paşa'nın yazı serüveninin disiplinlerarası bir karaktere sahip olduğu son derece açık. Düşünür üzerine yeni fasıllar açmak için yazılarıyla bu kitapta yer almasını arzu ettiğimiz bazı isimler vardı fakat bu gerçekleşmedi. Çok istememize rağmen karınca kararınca katkı yapabileceğine inandığımız müelliflerin ve akademisyenlerin bu kitapta yazılarının bulunmaması yahut daha evvelki metinleriyle katkı sunmaları hem işlerinin yoğunluğuyla hem de günden güne hepimizi daha çok cenderesine alan ahir zamandaki *teknopoli*yle ilgili. Bununla birlikte kitaptaki metinlerin kahir ekseriyeti ilk kez yayımlanıyor. Belirlediğimiz fakat kimin veya kimlerin yazabileceği konusundaki arayışlarımızın neticeye ulaşmadığı konular, temalar ve meseleler de vardı. Mesela Osmanlı İmparatorluğu'nun Jön Türk Panislamizmi bağlamında Harb-i Umumi sırasında Türkçülük değil, bilakis Arap medeniyet fikri merkezli bir Osmanlıcılık siyaseti güttüğünü biliyoruz. Said Halim Paşa'nın İslam âlemi, İslam birliği ve İslam medeniyetinin gerilemesi ile ilgili görüşlerinin bu savaş sırasında oynadığı önemli rolün farkına varılsa da üzerinde bihakkın durulduğu söylenemez. Oysa Said Halim Paşa'nın siyasi hayatına aşina araştırmacıların düşünürle ilgili inceleme alanlarını genişletip derinleştirmesi beklenirdi. Hiç kuşkusuz bu eksikliğin idrakine varırsak, düşünce ve siyaset incelemeleri özellikle İslamcılıkla ilgili olanlar geniş ufuklara, çok daha zengin bir içerikle ulaşabilir. Fakat bunun öncelikli şartı Said Halim Paşa'nın Fransızca kaleme aldığı metinlerin tam neşrinin yapılmasıdır. Araştırmacılar bugüne kadar süregelmiş meseleleri peşin hükümlerden sıyrılarak yeni baştan incelemek için de onun tüm metinlerini okuma imkânına kavuşmalılar. Yine aynı şekilde Said Halim Paşa ile ilgili biyografilerde hayatının Cenevre safahatına dair neredeyse hiçbir bilgi yok. Oysa siyasal bir düşünür olarak Said Halim Paşa'nın düşünce dünyasının oluşumu, siyaset felsefesi başta olmak üzere modern felsefeyi okumayı şeklini kavrayabilmek için siyaset bilimi tahsili yaptığı bu dönemin detaylarının bilinmesi gerekir.

Eksiklerine rağmen elinizdeki kitapta bir araya getirilen yazıların Said Halim Paşa hakkında kapsamlı bir kılavuz olmasıyla "sadrazam ve düşünürün" meselelerini yeniden değerlendirme ve kavrama sürecine katkı sunacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Umarım bu çalışma hem Said Halim Paşa'nın üzerinde durulmayı ziyadesiyle hak eden hayatı, eserleri, düşünceleri hem onun dönemindeki düşünce hayatı-

mızın hem de sadareti ve sonrasındaki gelişmelerin yeni bir açıdan kavranıp konuşulması için bir yol açar.

Korona virüslü zor zamanlarda yaklaşık on aylık bir süre zarfında toparladığımız kitabın hazırlık aşamasında birçok kişi yer aldı. Sempozyumun ve kitabın her aşamasında desteklerini sunan Zeytinburnu Belediye Başkanı Sayın Ömer Arısoy'un şahsında kurumun tüm yetkililerine müteşekkirim. Üstü örtülen yahut hiç bilinmeyen, yepyeni olguları gözler önüne seren kitap elbette akademisyenler ve yazarlar sayesinde hazırlanabildi ve onlar, sayfaların arasında gezindikçe her birine neler borçlu olduğumu kolaylıkla tespit edebileceklerdir. Bu vesileyle, kitaba katkı sunan tüm yazarlara, büyük bir dikkat ve sabırla yazıların tashihini üstlenen Gülümser Karabulut'a, eski tarihlerde yayımlanmış hatırat parçalarıyla arşivlerde unutuldukları köşelerden bulunup çıkartılan metinlerin çeviri yazısını yapan Yusuf Turan Günaydın'a, Fransızca tercüme metni yayıma hazırlarken değerli yardımlarını esirgemeyen Habil Sağlam'a teşekkürü borç bilirim.

Çaba bizden, tevfik elbette Allah'tandır.

Asım Öz
9 Mart 2021

BİRİNCİ BÖLÜM

TERCÜMEİHÂL, MUHİT VE TEFEKKÜR ZEMİNİ

SADRAZAM SAİD HALİM PAŞA'NIN HAYATI VE İSLAMCILIK FİKİR HAREKETİ İÇİNDEKİ YERİ

M. HANEFİ BOSTAN

Said Halim Paşa'nın Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

Sadrazamlık Görevinden Önceki Hayatı

Mehmed Said Halim Paşa, kendi beyanına göre; 11 Ramazan 1280'de (19 Şubat 1864) Kahire'de dünyaya geldi (BOA, *DH. SAİD.MEM*, 27: 13; BOA, *SAİD.d*, 25:121; BOA, *SAİD.d*, 26: 5). Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olup babası Şûra-yı Devlet (Danıştay) üyesi Prens Halim Paşa, annesi Vicdan Hanım'dır (Tugay 2013: Aile ağaçları No 7). Dedeleri Anadolu'dan Kavala'ya göç etmiş olan bir Türk ailesidir (Bostan 1992: 17-18; Turgay, 115).

Prens Mehmed Said Halim Paşa, Prens Halim Paşa'nın en büyük oğlu olup, Prens Mehmet Abbas Halim Paşa, Prens Mehmet Ali Halim Bey ve Prens Mehmet İbrahim Halim Bey olmak üzere üç erkek kardeşi, ilk ikisi çocuk yaşlarda vefat eden Prenses Ayşe Tevfika, Prenses Fatma ile Prenses Zehra, Prenses Nazlı, Prenses Emine, Prenses Rukiye ve Prenses Kerime olmak üzere yedi kız kardeşi bulunmaktaydı (Bostan 2019: 55).

Ailesi ile birlikte 1870'de İstanbul'a yerleşen Said Halim, ilköğrenimini özel hocalarla tamamladı. Küçük yaşta Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendi. Kardeşi Abbas Halim Paşa ile yüksek tahsilini tamamlamak üzere İsviçre'ye gitti. Said Halim, İsviçre Darülfünununda beş yıl öğrenim gördü (BOA, *DH. SAİD. MEM*, 27: 13). İsviçre Üniversitesinde siyasi ilimler alanında öğrenimini tamamladı (Bostan 1992: 19). 19 Nisan 1886 (H. 15 Receb 1303) tarihli bir belgede Said Halim Bey'in mensuplarından iki kişi ile birlikte hava değişimi için Avrupa kaplıcalarına gitmek için pasaport talep ettikleri kaydedildi (BOA, *Y.A. RES*, 33: 22). Ancak Avrupa'ya gitmek için pasaport talebinin eğitim ile ilgili olup olmadığı belirtilmemekle beraber, buna yönelik olduğu düşünülmektedir.

Mehmed Said Halim, İstanbul'a döner dönmez II. Abdülhamit tarafından 14 Mayıs 1888 tarihinde kendisine sivil paşalık rütbesi verilerek 21 Mayıs 1888'de ilk görevi olan Şûra-yı Devlet üyeliğine atandı. Şûra-yı Devletin Maliye Dairesinde çalıştı (Bostan 1992: 18-20). 1895'te amcası Mısır Valisi Said Paşa'nın torunu ve Prens Tosun Paşa'nın kızı olan Prenses Emine Tosun İnci (v. 1915) ile evlendi (Şeyhun 2010: 55). Bu evlilikten Prens Muhammed Halim (1896-1960) ve Prens Ömer İbrahim Halim (1898-1954) adlarında iki oğlu oldu (Bostan, 17-22, 92, 110; Şeyhun, 55; Turgay, Aile ağaçları No 6, 7).

Prens Mehmed Said Halim, Şûra-yı Devlet görevindeki büyük başarılarından dolayı kısa zamanda Rumeli beylerbeyliği payesine yükseltildi (22 Eylül 1900). Böylece sarayın ve padişahın gözde adamı oldu. Ancak onu çekemeyenler, kendi adıyla anılan Yeniköy'deki yalısında zararlı evrak ve silah bulun-

duğu gerekçesi ile saraya jurnal ettiler. Bu olaydan sonra Şûra-yı Devletteki göreviyle ilgisini azaltıp Yeniköy'deki yalısına çekilerek bir taraftan kitap okumakla, içtimai ve tarihî incelemelerle, diğer taraftan da İslam ve Osmanlı eski eserlerini toplamakla meşgul oldu (Bostan, 22). Sanat değeri olan eserleri ölünceye kadar toplamaya devam ettiği anlaşılmaktadır (Kaya ve Kılınç 2019: 72, 77, 84, 89; Ayvazoğlu 2019b: 4). Nitekim şehit edildiği arabadan o gün satın aldığı iki büyük levhanın çıkması (*Tevhid-i Efkâr* sayı: 186-3214, 1921, 3; Aksu 2018: 32) bunu doğrulamaktadır.

Bu yalıda ilim ve siyaset adamları ile edebiyatçılar bir araya gelerek sohbet ederlerdi. Sohbet toplantılarına Mehmet Âkif, İbnülemin Mahmut Kemal, Neyzen Tevfik, Dr. Necmettin Arif ve Celalettin Arif gibi mümtaz şahsiyetler katılırdı (Birsel 2002: 200). Paşa, musikiye de aşina olup, eski güzel eserlere fazlası ile değer verirdi. Musiki ile ilgili kıymetli eserleri toplayabilmek için haddinden fazla fedakârlık gösterirdi. Meşhur üstatlara, himayesini ve yardımını eksik etmezdi (Bostan, 22). Dönemin büyük musiki üstatları Said Halim Paşa Yalısı'nda musiki ziyafetleri verirlerdi (Ayvazoğlu 2019a: 161). Said Halim Paşa Yalısı, "*Türkiye'nin ve Türk musikisinin bir akademisi idi*". Bunun yanında Said Halim Paşa Boğaziçi mehtap sefalarını da ihya edendi (Ayvazoğlu 2019b: 4).

Said Halim, II. Meşrutiyet'in ilanından "*birkaç yıl önce*" (muhtemelen 1906 yılından önce) kendi yalısında, Filozof Rıza Tevfik'ten ders aldığı ve ders konularının da Türk edebiyatı ve özellikle "*filozofik ve içtimai meseleler*" hakkındaki tartışmalara münhasır olduğu anlaşılmaktadır (Bölükbaşı 1993: 44, 386).

Said Halim Paşa, "*rahat durmadığı*" (Jön Türklerle ilişkisi olduğu) gerekçesiyle 7 Aralık 1905 (9 Şevval 1323) tarihinde yayımlanan irade-i seniyye ile İstanbul'dan ayrılarak Mısır'da ikamet etmesi emredildi (BOA, *İ. MTZ*, 32/1829). Bu karar 8 Aralık'ta Paşa'nın konağına gönderildi (BOA, *BEO*, 2720/203949). 19 Aralık 1905'te Said Halim Paşa sadarete "*celb*" edildi, kendisine yönelik yapılan suçlamaların iftiradan ibaret olduğunu ve bazı memurların yaptığı şiddetli muameleden dolayı Mısır'a gideceğini belirtti (BOA, *Y.A. HUS*, 497/32; BOA, *Y.A. Y.EE*, 50/86). Paşa'nın bu görüşmeden sonra, muhtemelen 1905 yılının Aralık ayının sonlarında yurt dışına çıktı. İngiliz ve Fransız elçilerinin kendi himayelerinde ülkeyi terk etme tekliflerini reddetti. Kardeşi Abbas Halim Paşa ile birlikte önce Mısır'a, ardından Avrupa'ya gidip Jön Türklerle doğrudan ilişki kurdu, onlara maddi ve fikrî destek verdi. 1906'da Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin müfettişliğine getirildi. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra diğer İttihatçılarla birlikte İstanbul'a döndü. Şûra-yı Devletteki görevi yurt dışına çıkarılmış olmasına rağmen devam etti. Ancak 3 Eylül 1908'de Şûra-yı Devletçe yapılan tensikatta kadro azlığı sebep gösterilerek görevine son verildi. Aynı yıl yapılan belediye seçimlerinde İttihat ve Terakki listesinden Yeniköy Belediye Dairesi başkanı seçildi. Ardından İstanbul Belediye Genel Meclisi ikinci başkanlığına getirildi (Bostan, 17-26).

14 Aralık 1908'de Sultan II. Abdülhamit tarafından 10 bin kuruş maaşla Âyan Meclisi üyeliğine tayin edildi (BOA, *DH. SAİD. MEM*, 27/13). Aynı günlerde Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiyenin (Darüşşafaka) İdare Meclisi üyeliğine seçildi. Padişah'ın izniyle Âyan Meclisi üyeliğinden ayrılarak, bir yılı aşkın süre Paris'te "*İslamcılık*" tezi üzerine incelemelerde bulundu. Ünlü sosyolog Gustave Le Bon'la bu sırada görüştüğü düşünülmektedir (Kuntay 1939: 293-294; Fergan 1960: 127).

Said Halim Paşa, Mart 1909'da Türkiye Merkez Bankası Yönetim Kurulu üyeliğine tayin edildi (Seyhun. 88). Aynı yıl Selânik'te yapılan İttihat ve Terakki Kongresi'ne Âyan üyesi sıfatıyla katılan Said Halim Paşa, 1912'de Meclisin feshedilmesinden hemen sonra kurulan Said Paşa Kabinesine Şûra-yı Devlet reisi olarak girdi. Trablusgarp Harbi dolayısıyla İtalyan hükûmeti ile sulh müzakerelerinde bulunmak üzere hükûmet tarafından Lozan'a gönderildi (3 Temmuz 1912). 17 Temmuz'da Said Paşa hükûmetinin görevden çekilmesiyle yeni hükûmeti kuran Gazi Ahmet Muhtar Paşa görevini yenilemeyince görüşmeleri yarıda keserek yurda dönmek zorunda kaldı. Aynı yıl İttihat ve Terakki Cemiyetinin genel sekreterliğine seçildi. Babıâli Baskını'nın ardından kurulan Mahmut Şevket Paşa Kabinesi-

ne 15 bin kuruş maaşla Şûra-yı Devlet reisi olarak girdi (25 Ocak 1913) ve iki gün sonra da Hariciye Nazırlığına tayin edildi (BOA, *DH. SAİD. MEM*, 27/13).

Said Halim Paşa 31 Ocak 1913'te kurulan Müdafaa-i Milliye Cemiyetinin kurucularındandır. İhtiyat-ı Millî adlı bir hayat sigortası şirketinin idare heyeti başkanlığını yaptı. 1913'te Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiyenin başkanlığına seçildi. Yerli malının üretimi ve tüketimi amacıyla kurulan İstihlak-ı Millî Cemiyetinin üyesi oldu. Mahmut Şevket Paşa 11 Haziran 1913'te öldürülünce Said Halim Paşa'ya 16 Haziran 1913 tarihinde vezirlik rütbesi verilerek sadaret kaymakamlığına, ertesi gün de sadrazamlık makamına getirildi, Hariciye Nazırlığını da üzerine alarak hükûmeti kurdu (Bostan, 29, 34-35).

Sadrazamlık Dönemi (17 Haziran 1913 – 3 Şubat 1917)

Said Halim Paşa Kabinesinin ilk icraatı Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesi olayına karışanlar için Divan-ı Harb-i Örfî mahkemesi kurmasıdır. Mahkeme sanıkların bir kısmını idama ve müebbet hapse mahkûm ederken bir kısmına geçici olarak kürek cezası verdi ve sekiz yüz kişiyi bulan diğer sanıkları da Sinop'a sürgün etti. İçlerinde Şerif Paşa, Prens Sabahattin, eski Dâhiliye Nazırı Reşit (Rey) Bey, Kaymakam Zeki Bey, emekli Jandarma Komutanı Mehmet Bey gibi önemli şahsiyetlerin bulunduğu bir grup sanık gıyaplarında idam cezasına çarptırıldı. Bunun yanında eski sadrazamlardan Tunuslu Hayrettin Paşa'nın oğlu Damat Salih Paşa, Polis Siyasi Kısım Müdürü Muip Bey, Miralay Fuat, Yüzbaşı Çerkez Kazım, Teğmen Mehmet Ali, Jandarma Kemal gibi isimlerin bulunduğu bir grup da irade-i seniyye gereğince 24 Haziran 1913'te Beyazıt Meydanı'nda idam edildi.

a. Edirne'nin Geri Alınması

Balkan devletleri (Sırbistan, Bulgaristan, Yunanistan ve Karadağ) Rumeli'yi Osmanlı Devleti'nin elinden almak için birbirleriyle çeşitli anlaşmalar yaparak bir ittifak oluşturdular. Balkan İttifakı 17 Ekim 1912 tarihinde Osmanlı Devleti'ne savaş açtı. Üç hafta içinde İşkodra, Yanya ve Edirne dışındaki bütün Rumeli toprakları kaybedildi. Sırp askerleri tarafından desteklenen Bulgar ordusu 27 Mart 1913'te Edirne şehrini işgal etti. 30 Mayıs 1913 günü büyük devletlerin zorlaması sonucu Balkan İttifakı'yla bir anlaşma yapıldı. Bu anlaşmayla Osmanlı Devleti, Ege Adaları dâhil olmak üzere Midye-Enez hattının batısındaki bütün topraklardan feragat ediyordu. Londra Barış Antlaşması ile Edirne'yi ele geçiren Balkan ülkeleri Trakya'nın paylaşımı konusunda ihtilafa düştüler. Zor durumda kalan Bulgarlar, birliklerini Edirne'den çekmeye başlaması ile birlikte bundan istifadeyi düşünen İttihat ve Terakki ileri gelenlerinden Enver Bey ile Talat Bey harekete geçti. Kabinenin diğer üyelerini de ikna çalışmaları neticesinde, İngilizlerin tehditlerini de dinlemeyen Said Halim Paşa hükûmeti, Edirne'yi geri almak için 13 Temmuz 1913'te karar aldı. Osmanlı ordusu büyük bir mukavemetle karşılaşmadan 21 Temmuz 1913'te Edirne'yi tekrar Osmanlı topraklarına kattı. İngiltere, Fransa gibi devletler hemen sözlü bir nota vererek Londra Barış Antlaşması'nın şartlarına uyulmasını istediler. Fakat Osmanlı kendisine yöneltilen notaları reddetti. Bunun üzerine büyük devletler tepkisiz kaldılar. Bu durumda Bulgaristan da aracısız Osmanlı ile masaya oturmaya karar verdi. Bulgarlarla 29 Eylül 1913'te İstanbul Antlaşması yapıldı. Bu antlaşmaya göre Edirne, Kırklareli, Dimekota Osmanlı Devleti'ne verildi ve Meriç Nehri iki ülke arasında sınır olarak kabul edildi (Bostan, 36-38).

b. Ege Adaları Meselesi

Trablusgarp Harbi sırasında On İki Ada'yı işgal eden İtalya bilahare Uşi (Lozan) Antlaşması ile bu adaları geri vereceğini taahhüt etmişti. Ancak 1912'nin sonbaharında Yunanistan'ın bu adaları teker teker işgal etmeye başlaması üzerine, adalar konusunda son karar büyük devletlere bırakıldı. Bu devletler, aralarında süren uzun görüşmelerden sonra yakında doğacak fırsatlardan yararlanıp Osmanlı Devleti'ni paylaşmak için 14 Şubat 1914 tarihli nota ile Gökçeada, Bozcaada ve Meis adaları dışındaki bü-

tün adaları Yunanistan'a vermeyi kabul ettiler. Sadrazam ve Hariciye Nazırı Said Halim Paşa 16 Şubat 1914'te bu devletlerin notasına cevap vererek Bozcaada, Gökçeada ve Meis adalarının geri verildiğini senet sayarken diğer adalar konusundaki haklı ve meşru isteklerini kabul ettirmek için çaba sarf edeceklerini bildirdi. Bu arada Yunanistan, Makedonya'da yaşayan Türkleri göçe zorlamasıyla iki yüz bine yakın Türk göçmeni Ege kıyılarına yerleşti. Anadolu'nun Ege kıyılarına yerleşen Makedonya Türkleri bu bölgede yaşayan Rumların evlerine yerleşmeye başlamaları üzerine bölgedeki Rumlar da Yunanistan'a göç etmek durumunda kaldı. Said Halim Paşa hükûmetinin bu politikası, Müslüman Türk'e yapılan zulümleri büyük devletlerin görmemesine bir misilleme teşkil etmesi bakımından takdire şayandır. Said Halim Paşa'nın, Adalar meselesini Osmanlı Devleti'nin lehine olacak şekilde çözerek çok etkin bir diplomasi yürüttüğü ortaya çıkmaktadır.

İttihat ve Terakki Cemiyetinin ileri gelenleri Edirne'nin geri alınmasından sonra ordudaki yaşlı subayları emekli edip orduyu ele geçirmeye çalıştılar. Bu konu ile ilgili olarak kendilerine yakın subayların Edirne'nin geri alınmasında gösterdikleri başarıları ileri sürerek bu subayların rütbelerinin yükseltilmesini sağladılar. Bu sayede Cemal Paşa Bahriye Nazırlığına, Çürüksulu Mahmut Nafia Nazırlığına ve Enver Paşa da 6 Ocak 1914'de Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisliğine tayin edildi (Bostan, 41-43).

c. Osmanlı Devleti'ni Paylaşma Teşebbüsleri ve Vilayat-ı Şarkıyye

Said Halim Paşa'nın sadrazamlığı dönemi Osmanlı Devleti'nin en güçsüz olduğu döneme rast gelmektedir. Bu nedenle yabancı devletler Osmanlı topraklarını paylaşma hevesiyle birbirleriyle yarışmaktadırlar. İtalya ve Balkan savaşlarından sonra İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya, Avusturya ve İtalya, Osmanlı'yı kendi aralarında taksim etme kavgasına tutuştular. Bu kavgada özellikle petrol bulunan bölgeler ilk sırayı almaktaydı. Osmanlı Devleti'ni sıkıştırarak petrol bölgeleri ve demir yolları imtiyazlarını almaya çalışıyorlardı.

Bu amaçlarında da büyük ölçüde başarılı oldular. Bu ülkeler yurdun değişik bölgelerindeki gemi ve demir yolu işletmelerini aldılar. Bu şekilde kendilerine imtiyaz sağlamaya çalıştılar. Kendi aralarında da birtakım antlaşmalar yaparak karşılıklı menfaatlerini koruma altına aldılar. Ancak bu devletler 1913 ve 1914 yıllarının ilk aylarında Osmanlı'yı fiilen paylaşma konusunda hazır değillerdi. Bir kısmı kendi iç meseleleri, bir kısmı da Osmanlı tebaası içinde kendine taraftar (Almanya gibi) bulamamaktan korkuyordu. Bu nedenle de ilk merhalede iktisadi imtiyazlar üzerinde durdular.

3 Mart 1878'de Rusya ile imzalanan Ayastefanos Sulh Antlaşması ile Osmanlı'nın Doğu Anadolu (Van, Bitlis, Erzurum, Mamüretülaziz, Diyarbekir, Sivas) ve Karadeniz'deki bazı vilayetlerinde (Trabzon vilayeti: Artvin, Rize, Trabzon, Gümüşhane, Giresun, Ordu, Samsun) Avrupa kontrolü altında ıslahat istenmişti. Bu Osmanlı için ciddi bir sorun teşkil etmekteydi. O dönemden itibaren göreve gelen hükûmetler bu soruna karşı bazı tedbirler almaya çalışmışlardı. Ancak bu sorun içerisinde pek çok ülkenin söz sahibi olduğu çok boyutlu bir meseleydi. Osmanlı hükûmetlerinin aldığı pek çok önlem yabancı ülkelerin özellikle de Rusya'nın tepkisi ile karşılaşıyordu. Eylül 1913 ile Şubat 1914 yılları arasında Rus Sefiri Girs ve maslahatgüzarı Gulyeviç ile Sadrazam ve Hariciye Nazırı Said Halim Paşa arasında teklif ve mukabil teklifler gidip geldi. Rusya, diğer sefirlerin de tasvibini alarak konuyu artık kendisi yürütüyordu. Sadrazam diğer ülkelerden destek istedikçe, konunun bir an evvel halledilmesi isteği bildiriliyordu.

8 Şubat 1914'te Said Halim Paşa ile Gulyeviç arasında Doğu vilayetleri ile ilgili antlaşma imzalandı. Rusya bu antlaşma ile Osmanlı Devleti'ni çember içine alarak Kafkasya'daki Müslümanlarla Türklerin münasebetlerini kesmek istiyor ve İstanbul hakkındaki planlarını tatbik etmek istiyordu. Bu antlaşma gerçekten ağır hükümler içermekteydi. Antlaşmaya göre; Doğu vilayetleri iki bölgeye ayrılıyor ve başına ecnebi genel müfettişler görevlendiriliyordu. Bunların maaşları da Osmanlı tarafından ödenecekti. Ayrıca buradaki Osmanlı egemenliği neredeyse yok ediliyordu. Bölgelerde her türlü sorumluluğunu

Osmanlı bu müfettişlere bırakıyordu. Bu bölgeler için belirlenen müfettişler ile 25 Mayıs 1914'te kontratlar imzalandı ancak atandıkları bölgelere gidemeden Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı'na girmesi nedeniyle müfettişlerle yapılan sözleşmeler fesih edildi (Bostan, 44-49).

d. Birinci Dünya Savaşı Sırasında Said Halim Paşa Hükûmeti

Said Halim Paşa'nın sadrazamlık yılları dünyanın çalkalandığı yıllara denk gelmektedir. I. Dünya Savaşı'nın başladığı ve en sıcak saatlerinin yaşandığı yıllarda Osmanlı Devleti'nin sadrazamı ve hariciye nazırı pozisyonunda olan Said Halim Paşa'nın üzerinde son derece ağır bir sorumluluk bulunuyordu.

Dört yıl süren (1914-1918) I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nde İttihat ve Terakki hükûmetleri olarak değerlendirilen başta Said Halim Paşa ile Talat Paşa hükûmetleri ve İttihat ve Terakkinin artçı kabinesi olarak değerlendirilen İzzet Paşa hükûmeti görev yaptı.

17 Haziran 1913'te kurulan Said Halim Paşa hükûmetinde zaman içinde bazı değişiklikler yapıldı. Savaş başlamadan önce Said Halim Paşa, kabinenin hem sadrazamı ve hem de hariciye nazırı idi. Kabinede Talat Bey dâhiliye nazırı, Enver Paşa harbiye nazırı, Cemal Paşa bahriye nazırı, Çürüksulu Mahmut Paşa nafia nazırı, Cavid Bey maliye nazırı, Hayri Efendi şeyhülislam, Oskan Efendi posta ve telgraf nazırı, Süleyman Bustani ziraat ve ticaret nazırı, İbrahim Bey adliye nazırı ve vekâleten Şûra-yı Devlet reisi, Şükrü Bey de maarif nazırı olarak görev yapıyordu.

Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı patlak vermeden önce dönemin büyük devletleri ile ittifak yapmak için birçok teşebbüste bulundu. 1913 yılı sonlarında Almanya ile ittifak teşebbüsüne geçildi ancak Almanya buna yanaşmadı. İngilizlerle ilk ittifak denemesi İtalya savaşının olduğu ve Rusların boğazlardan savaş gemilerini geçirmek istedikleri bir sırada yapıldı. İkinci ittifak denemesi ise Rusların Doğu Anadolu vilayetlerinin ıslahı teşebbüsünü kendi lehlerine çevirmek için baskıda bulundukları döneme rastlar. Osmanlı Devleti, İngiltere ile giriştiği bu ittifak girişimlerinden olumlu bir sonuç alamadı. Ayrıca Fransa ve Rusya ile ittifak girişimlerine girilmişse de bunlardan da sonuç alınamadığı bilinen bir husustur.

28 Haziran 1914'te Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun veliahdı Ferdinand ve karısının, Saraybosna'da bir Sırplı tarafından öldürülmesi üzerine Avusturya-Macaristan İmparatorluğu hükûmeti, Osmanlı Devleti'ni Üçlü İttifak'a çekmek üzere çalışmaya başladı. Almanya, Osmanlı Devleti'nin 1913'teki teklifini gündeme getirerek 22 Temmuz 1914'te ittifak teklifinde bulundu. Almanya'nın ittifak teklifi Said Halim Paşa, Enver Paşa, Talat Bey ve Halil Bey kabul ettiler. Bu teklifi kabul etmelerinin sebebi Rus korkusudur. Almanya'nın o dönemde Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü bozacak veya devleti zayıflatacak bir politikası söz konusu değildi. Almanya'nın Osmanlı Devleti'ni bir müstemleke gibi eline geçirmesi mümkün bulunmamaktaydı. Almanya, Osmanlı Devleti'ni bir irtibat pazarı olarak görmekteydi. Osmanlı Devleti güçlü oldukça ve ayakta durdukça bu menfaatleri devam edecekti.

2 Ağustos 1914'te Almanya ile Osmanlı Devleti arasında İttifak Antlaşması, Sadrazam Said Halim Paşa ve Almanya Büyükelçisi Wangerheim tarafından imzalandı. Sadrazam'ın Yeniköy'deki yalısında imzalanan antlaşma tecavüzi ve taarruzi bir ittifak olmayıp, tedafüi yani Rus saldırısına karşı korunmak için akdedilen bir savunma antlaşmasıdır.

1-2 Ağustos 1914 gecesi Sadrazam ve Hariciye Nazırı Said Halim Paşa'nın yalısında toplanan Enver Paşa, Talat Bey, Cavid Bey ve Meclis-i Mebusan Reisi Halil Bey'den mürekkep bir kısım vekiller, büyük devletler arasındaki siyasi gerginliği göz önüne alarak genel seferberlik kararı aldılar. 2 Ağustos 1914'te de padişahın onayı alınarak genel seferberlik ilan edildi ve aynı gün hükûmet Meclis-i Mebusanı süresiz kapattığını ve borçlarını tecil ettiğini ilan etti.

Said Halim Paşa hükûmeti, Almanya ile yapılan ittifaktan sonra diğer devletlerle de ittifak teşebbüslerinde bulundu. İlk antlaşma Bulgaristan'la yapıldı.

Said Halim Paşa'nın onayıyla Enver Paşa 5 Ağustos 1914'te Rusya'ya ittifak teklifinde bulunur. 10 Ağustos 1914'te Goeben ve Breslau adlı Alman savaş gemilerinin Osmanlı sularına girmeleri üzerine Said Halim Paşa hükûmeti gemilerin satın alındığını ve Osmanlı Devleti'nin tarafsız olduğunu ilan eder. 17 Ağustos'ta İngiltere, Fransa ve Rusya büyükelçileri sadrazamı ziyaret ederek, eğer Osmanlı hükûmeti savaşın sonuna kadar tarafsız kalırsa, bunun karşılığında toprak bütünlüğünü taahhüt edeceklerini söylerler. Said Halim Paşa, İtilaf Devletleri'nin bu teşebbüsü üzerine Maliye Nazırı Cavid Bey'i bu devletlerin büyükelçileri ile görüşmeye memur eder. Aynı zamanda Cemal Paşa da İtilaf Devletleri'nin büyükelçileri ile temasa geçer. Osmanlı hükûmeti, devletin toprak bütünlüğünü, kapitülasyonların ilgası, Yunanlıların işgal ettiği adaların iadesi ve Mısır meselesinin hallini ister. Bunların karşılığında da tarafsızlığını muhafaza edecekti. Ancak bu görüşmelerden kesin ve olumlu bir sonuç alınamadı.

5 Eylül 1914 tarihinde Bakanlar Kurulu toplantısında Sadrazam ve Hariciye Nazırı Said Halim Paşa'nın teklifi ile bütün kapitülasyonların kaldırılmasına karar verildi ve 1 Ekim 1914 tarihinden itibaren bütün kapitülasyonların kaldırıldığı ilgili devletlere resmen bildirildi.

Almanya, Osmanlı Devleti'ni savaşa sokmak için çeşitli tertipler düzenledi. Nitekim Karadeniz olayı bunlardan biridir. Osmanlı donanmasının birinci komutanı Amiral Souchon'a, Enver Paşa tarafından 25 Ekim 1914'te Karadeniz'e çıkıp Rus filosuna saldırma emri verdiği ileri sürülmektedir ki, Halil Bey (Menteşe) bu iddiayı ileri sürenlerin iddialarını ispatlayamadıklarını ve hatta Enver Paşa'nın böyle bir emir vermediğini kendisine söylediğini belirtmektedir (Menteşe 1986: 208).

Amiral Souchon komutasındaki Osmanlı Donanması 27 Ekim akşamı Karadeniz'e açıldı. 29 Ekim 1914'te sabah karanlığında Sivastopol ve Novorossisk ve 30 Ekimde de Odessa limanları bombardıman edildi. 29 Ekim akşamı olaydan haberdar olan Said Halim Paşa, Babıâli'de bazı hükûmet üyeleri ile bir toplantı yaptı. Kendisinden habersiz işler yapıldığını ve kesinlikle harbe taraftar olmadığını, eğer kendisinin fikrine iştirak edilmiyorsa hemen hükûmetten çekilmeye hazır olduğunu belirtti. Bunun üzerine Enver Paşa yeminle olaydan haberdar olmadığını söyledi. 30 Ekim günü Said Halim Paşa istifa etti. Aynı gün kabine üyelerinin tamamına yakını Paşa'nın yalısına giderek istifadan vazgeçmesini istediler. "Hadiseyi tamir etmek ve alakadarlara tarziye vermek şartı ile" istifasını geri alabileceğini söyledi. Bu teklifi kabul edilince istifasını geri aldı.

Said Halim Paşa ilk kabine toplantısında üçlü İtilaf Devletleri ile sulhun korunması kararlaştırıldı. Rusya Büyükelçisi'ne bir nota verilerek Karadeniz Olayı'nın sulh yolu ile çözülmesi istendi. Ancak Rusya bu notaya olumlu cevap vermedi. 31 Ekim'de Rus Büyükelçisi, 1 Kasım'da da İngiliz ve Fransız büyükelçileri İstanbul'dan ayrıldılar. İtilaf Devletleri'nin büyükelçileri gittikten sonra 2 Kasım'da yapılan ilk Bakanlar Kurulu toplantısında Sadrazam ve Hariciye Nazırı Said Halim Paşa, Karadeniz Olayı'nı ve sulh teşebbüslerini, buna karşılık İtilaf Devletleri'nin olumsuz tutumlarını anlatır. Artık Osmanlı hükûmeti kendisini Rusya, İngiltere ve Fransa hükûmetleri ile harp hâlinde saymak durumunda olduğunu ve durumun yazı ile padişaha bildirilmesi lüzumunu açıklar. Bunun üzerine Posta ve Telgraf Nazırı Oskan Efendi, Ziraat ve Ticaret Nazırı Süleyman Bustani sulh taraflısı olduklarını söyleyerek istifa ettiler. Nafia Nazırı Çürüksulu Mahmut Paşa ise hükûmetteki arkadaşlarının önemli konularda dahi kendisine bilgi vermediklerini ileri sürerek istifa etti. Cavid Bey toplantıya gelmedi ve istifa edeceğini Talat Bey'e bildirildi. 6 Kasım 1914'te yayımlanan irade-i seniyye ile istifa eden nazırların istifaları kabul edildi ve boş nezaretlere şu isimler atandı: Maliye Nezaretine vekâleten Maarif Nazırı Şükrü Bey, Ticaret ve Ziraat Nezaretine ve Nafia Nezareti vekilliğine İstanbul Mebusu Ahmet Nesimi Bey getirildi. 8 Kasım 1914'te Bursa Valisi Abbas Halim Paşa'ya vekâleten yürütülen Nafia Nezareti görevi verildi.

2 Kasım 1914'te Rusya, 5 Kasım'da da İngiltere ve Fransa, Osmanlı Devleti'ne savaş ilan ettiler. Buna karşılık Osmanlı Devleti de 11 Kasım'da yayımlanan irade-i seniyye ile bu devletlere cihat ilan eder. 23 Kasım 1914'te irade-i seniyye ile Cihat Fetvası yayımlanır. Cihat Fetvası Türkçe, Arapça, Farsça, Tatarca ve Urduca olarak neşredilir. Cihat Fetvası'ndan başka 29 kişilik Meclis-i Ali-i İlmi tarafından hazırlanıp imzalanan Cihad-ı Ekber hakkında uzun bir beyanname beş dilde yayımlanır. Bu fetva ve beyannameden milyonlarca nüsha bastırılarak Müslümanların yaşadıkları bölgelere dağıtılır. Bunların dışında Mısırlı âlim Abdülaziz Çavış'ın Cihat Fetvası'nı destekleyen Arapça bir beyannamesi ile Necef'deki Şii ulemasının Farsça olarak yazdığı fetva da dikkate değer.

Osmanlı Devleti beş cephede muharebeye katıldı. Kafkasya, Kanal ve Filistin cephelerinde başarılı olunamamıştır. Buna karşılık Çanakkale savaşlarında üstün başarılar gösterildi. Yine Irak cephesinde, Kûtülamâre'de başarılar elde edildi.

Ermenilerin başka yerlere nakledilip iskân edilmeleri Said Halim Paşa hükûmeti tarafından gerçekleştirildi. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na katılmasıyla birlikte, Ermeniler bağlı bulundukları birlikten kaçmaya, orduyu arkadan vurmaya ve İtilaf Devletleri hesabına casusluk yapmaya ve Müslüman halkı katletmeye başladılar. Hükûmet, Ermeni komite üyelerine ve Ermeni milletvekillerine bu hareketlerden vazgeçmedikleri takdirde şiddetli tedbirlere başvurulacağını ihtar etti ise de bu ihtarlara aldıran olmadı. Hatta Ermeniler şiddet ve kanlı eylemlerini daha da artırdılar. Bunun üzerine Dâhiliye Nazırı Talat Bey, 24 Nisan 1915'te Ermeni komite merkezlerinin kapatılması, evrakına el konulması ve komite ileri gelenlerinin tutuklanmasını isteyen bir tamim yayımladı.

Osmanlı Devleti ölüm kalım mücadelesi içinde iken Ermenilerin bu hainane davranışlarının göz ardı edilmesi mümkün değildi. Hükûmetin emirlerine, memleket savunmasına ve asayişin korunması için alınan tedbirlere karşı gelenlerle, casusluk yapanların tek tek veya toplu olarak yine Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde bulunan daha güvenli bölgelere nakledilmesi için Dâhiliye Nazırı Talat Bey imzası ile 26 Mayıs 1915'te bir tezkere sadarete gönderildi. Bunun üzerine 30 Mayıs 1915 tarihinde yapılan Bakanlar Kurulu toplantısında bu tezkere ele alınarak kabul edildi. Ayrıca nüfus naklinin hangi bölgelerden yapılacağı ve nakledilenlerin nerelere iskân edileceği karara bağlandı ve alınan kararın yürürlüğe girmesi için 31 Mayıs 1915 tarihinde Dâhiliye, Harbiye ve Maliye nezaretlerine tebliğ edildi.

Said Halim Paşa, 24 Ekim 1915'te Talat Bey'in hükûmet içinde nüfuzunu güçlendirmek için yaptığı baskı sonucunda Hariciye Nazırlığından istifa etti. Boşalan nezarete Meclis-i Mebusan Reisi Halil Bey getirildi. 24 Nisan 1916'da Adliye Nazırı İbrahim Bey Şûra-yı Devlet reisliğine getirildi. Adliye Nezareti görevi vekâleten Hariciye Nazırı Halil Bey'e tevdi edildi. Bunun üzerine Şeyhülislam Hayri Efendi istifa ederek bu makama 8 Mayıs 1916'da Musa Kâzım Efendi atandı. Meşihata bağlı olan Vakıflar İdaresi, Evkaf Nezareti olarak teşkilatlandırılarak bu nezarete Şûra-yı Devlet Reisi İbrahim Bey nasbedildi.

Osmanlı Devleti harbe girdikten sonra 4. Ordu Kumandanlığını deruhte etmek üzere 21 Kasım 1914'te Cemal Paşa, Suriye'ye hareket etti. Bahriye Nezareti görevini vekâleten yürütmek üzere Harbiye Nazırı Enver Paşa'ya verildi.

Mekke Emiri Şerif Hüseyin Paşa 15 Temmuz 1915'te Osmanlı ordusunun büyük bir bölümünün Çanakkale bölgesinde olmasının verdiği güvenle İngiltere'ye askerî iş birliği teklif etti. 11 Ocak 1916'da Tebük'ten Mekke'ye kadar uzanan Hicaz bölgesinde muhtar idaresinin kabul edilmesini ve emirliğin büyük evladına geçmek şartı ile ömrünün sonuna kadar kendisine verilmesini isteyen bir telgrafı Harbiye Nazırı Enver Paşa'ya gönderdi. 6 Haziran 1916'da Şerif Hüseyin'in oğulları Şerif Ali ve Şerif Faysal yönetiminde Kanal Seferi için Medine'ye gelen bedevi ordusu, Medine karakollarına saldırarak fiilen isyan etti.

2 Temmuz 1916'da Mekke Emiri Şerif Hüseyin Paşa görevinden azledilerek yerine Meclis-i Âyan Üyesi Şerif Ali Haydar Bey tayin edildi. Bunun üzerine Şerif Hüseyin 29 Ekim 1916'da kendisini Arap Meliki ilan etti.

1916 yılında Said Halim Paşa hükûmetini düşürmek üzere Yakup Cemil bir suikast teşebbüsünde bulundu. Bu teşebbüs öğrenilince Yakup Cemil 11 Eylül 1916'da tutuklanıp idam edildi.

Said Halim Paşa, İttihat ve Terakkinin 1913 ve 1916'da yapılan kongrelerinde bu teşkilatın genel başkanlığına seçildi. Ancak aynı teşkilatın başkan vekili ve kendi kabinesinin dâhiliye nazırı olan Talat Bey'le aralarında ciddi huzursuzluklar baş gösterdi. Özellikle Talat Paşa ile Said Halim Paşa'nın arası son Hariciye Nazırlığı meselesi yüzünden açıldı. Talat Bey hükûmet içindeki nüfuzunu arttırarak sadrazam olmak istiyordu. Talat Bey, sadrazamın kapitülasyonlar kalkmış olmasına rağmen bu konu ile ilgili gelen yazılara cevap verdiğini ve kendisine tevdi edilen yazıları okumamasından şikâyet ediyordu. Said Halim Paşa da kabinenin başkanı olmasına rağmen umumî işlerden haberdar edilmemekten rahatsızlık duyuyordu. Nitekim kadın efendilere tahsis olunacak maaş hakkındaki kanun kendisine danışılmadan hazırlandı. Bu olayla son noktasına gelen gerilim Sadrazam Said Halim Paşa'nın sağlık durumunu gerekçe göstererek görevinden 3 Şubat 1917 tarihinde istifa etmesiyle son buldu. Padişah V. Mehmet Reşat 4 Şubat 1917'de Talat Bey'e vezirlik rütbesi vererek sadrazamlık makamına atadı. Said Halim Paşa'nın sadaret müddeti 3 sene, 7 ay ve 21 gün sürdü.

Said Halim Paşa, sadrazamlığı döneminde özellikle Edirne'nin geri alınmasında ve Adalar meselesinde büyük hassasiyet gösterdi. Edirne'nin geri alınması ile ilgili çalışmalarından dolayı padişah tarafından kendisine *murassa' imtiyaz nişanı* verilerek taltif edildi. Ayrıca Alman İmparatoru kendisine *Aigle Noire,* Avusturya-Macaristan İmparatoru da *Saint Etienne* nişanını verdi.

Said Halim Paşa'nın sadaret döneminin yarısından fazlası I. Dünya Savaşı devresinde geçer. Hükûmetin Türkiye'yi sebepsiz ve vakitsiz savaşa soktuğu ileri sürülürse de Paşa bu isnatları kabul etmez. Nitekim "Türkiye'nin Harb-i Umumi'ye İştirakindeki Sebepler" başlığı ile *Sebilürreşad* dergisinde ölümünden sonra bir bölümünün yayımlandığı hatıralarında bazı hususları gündeme getirmektedir: Sevr Muahedenamesi ile yağma ve talan edilen "Türk mevcudiyet-i milliyesinin silaha sarılarak müdafa'a edilmesi mecburiyet-i kat'isinden şüphe edilemiyorsa" 1914'te de büyük harbe Türkiye'yi iştirak ettiren sebeplerin meşruluğundan şüphe edilemeyeceğini belirtmektedir. Paşa, Rusya'nın ve diğer İtilaf Devletleri'nin Türkiye için besledikleri menfi niyetlerin yeni olmadığını, özellikle Osmanlı Devleti'nin harbe girdikten sonra doğmadığına dikkat çekmektedir. Onların Osmanlı Devleti'ni dağıtma, parçalama ve Türk'ü tarih sahnesinden silme siyasetlerinin Cihan Harbi'ni doğuran sebeplerin en önemlisi olduğu gibi, "bugün devam edilen muharebenin-İstiklal Harbi'nin de sebebidirler".

Said Halim Paşa, eğer Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'nda ve Türk milletinin İstiklal Harbi'nde üzerine düşen ağır vazifeyi yapmaktan kaçınsaydı, kendi izmihlaline bizzat kendisi iştirak etmiş olacağını söylemektedir.

Yine Paşa, "Eğer Türk Milleti bugün - İstiklal Harbi'nde-hâlâ mücadele edebiliyor ve Cenab-ı Hakk'ın inayeti muazzez ve mübeccel evlatlarının havarık-ı fedakariyesi ile kendisine hür ve mümin bir ati temin edebiliyorsa bu sırf 1914'de kendisine terettüp eden vazife-i ulviyeyi idrak ederek mücadele edeceği kuvvetlerin büyüklüğü önünde bir ictinab ve tereddüt…" göstermeden mücadele etmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.

Said Halim Paşa, Osmanlı Devleti'nin vakitsiz harbe girmesi meselesi üzerinde de durmaktadır. O, Osmanlı Devleti'nin vakitsiz harbe girdiğini kabul etmekle beraber, bunun "harb-i umumide takib etmiş olduğu istikametin yanlışlığını" göstermediğini ancak bu konuda "takip ettiği siyasetin… layıkıyla tatbik edilemediğini gösterir" demektedir. Yine "Türkiye'nin" I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalmasının

mümkün olmadığını çünkü devletin istiklal ve istikbalini temin edemeyeceği hakikatini anladığını ve tehlikenin büyüklüğünü hissettiği için harbe girdiğini ifade etmektedir. Devletin tarafsız kalması hâlinde alçakça bir ölümü tercih etmek durumunda kalacağını yazmaktadır.

Said Halim Paşa, sadrazamlıktan ayrıldıktan sonra Âyan üyeliği görevine devam etti. İttihat ve Terakki Partisinin 1917 yılı kongresinde merkez-i umumi üyeliğine seçilerek bu parti ile olan bağlarını koparmadı. Yalısına çekilerek Osmanlı toplumunun meselelerine çare bulmak için eserler yazmaya devam etti (Bostan, 49-80).

e. Malta'ya Sürülmesi ve Öldürülmesi

Mondros Mütarekesi'nden sonra, Enver, Talat, Cemal Paşa ve ileri gelen bazı İttihat ve Terakki Partisi mensupları yurt dışına çıktı. Sultan Vahdettin, Said Halim Paşa ve kardeşi Abbas Halim Paşa'nın da yurt dışına çıkmalarını önerdi ancak onlar bu öneriyi reddetti. İleri gelen İttihatçıların yurt dışına çıkması üzerine İttihat ve Terakkinin dağılmak üzere olduğunu gören Said Halim Paşa, Muhafazakâran Fırkasını kurmaya hazırlandıysa da bu teşebbüsü gerçekleşemedi.

Paşa, 4 Kasım 1918'de savaş ve "Ermeni Kırımı" sorumlusu olarak *Divan-ı Âliy*e (Yüce Divan) verildi. 10 Mart 1919'da tevkif edildi ve Divan-ı Harb-i Örfîde yargılandı. 28 Mayıs 1919'da İngilizler tarafından önce Mondros'a, bilahare oradan da Malta'ya sürüldü. Malta'da Polverista esir kampında tutuklu bulunan Said Halim Paşa ve 144 arkadaşı savaş sorumlusu ve "Ermeni Kırımı" ile ilgili olarak müttefik mahkemelerinde yargılanmak istenmişse de böyle bir suçu işlediklerine dair bir delil bulunamadığından 29 Nisan 1921'de Malta'da serbest bırakıldılar.

Paşa, Malta'da tutuklu iken, İngilizler Yeniköy'deki yalısını işgal ederek yalıdaki bütün değerli eşyaları yağmaladılar. Said Halim, İstanbul'a dönmek istediyse de Tevfik Paşa hükûmeti tarafından dönmesi mahzurlu görüldüğünden bu isteği kabul edilmedi. İngiliz işgali altındaki Mısır'a da gidemediğinden Roma'da bir konak kiralayarak oraya yerleşti.

5 Aralık 1921'de kiraladığı konağın önünde 57 yaşında iken Arşavir Şıracıyan adlı bir Ermeni komitacı tarafından alnından vurularak şehit edildi. Naaşı 26 Ocak 1922'de İstanbul'a getirildi ve 29 Ocak'ta da cenaze namazı Ayasofya Camii'nde ikindi namazına müteakip kılınarak Sultan II. Mahmut Türbesi bahçesindeki babasının mezarının yanına gömüldü (Bostan, 80-105; Aksu, 61, 67).

Şahsiyeti

Çok okuyan, geniş kültüre sahip bir devlet adamı olan Said Halim Paşa kibar, alçak gönüllü, sıcakkanlı, iyi ahlaklı, nazik, dürüst ve şahsiyet sahibi bir kişi olarak tanınmaktadır. Yoksullara yardım elini uzatan ve sanat ustalarını koruyan bir şahsiyetti. Aynı zamanda babası gibi bir musikişinas olup iyi ud çalardı. Hüsnühata da önem verirdi.

Bunun yanında Said Halim Paşa, Çekmece (BOA, *Y. PRK.ZB.,* 11/5) ve Alemdağı taraflarında av partileri düzenlerdi (Adil 1921: 2). Said Halim Paşa aynı zamanda eski bir spor meraklısı olduğu ve sadrazamlığı döneminde sporun gelişmesi için gayret ettiği belirtilmektedir. Nitekim Galatasaray Terbiyye-i Bedeniyye Kulübü Reisi Ali Sami Bey'i konağına çağırarak bir stadyum yapılmasını istedi ve bu konuda gerekli maddi ve manevi yardımı yapacağını belirtti. Ali Sami Bey'in Galatasaray Terbiyye-i Bedeniyye Kulübünün hamiliği talebini kabul etmiştir (*Tasvir-i Efkâr* sayı: 1071, 1914, 3).

İttihat ve Terakki Cemiyetinin kuklası olmamış, cemiyet içindeki aşırılıkları frenleyen ve özellikle Enver Paşa ile Cemal Paşa'yı denge hâlinde tutan bir siyaset gütmüştür. Nitekim Mareşal Liman von Sanders hatıralarında bu konuda şunları yazmıştır:

> Türklerin en büyük makam sahibi olan Sadrazam Prens Said Halim Paşa, şahsında bir Asya büyüğü ile modern bir diplomatın vasıflarını topluyordu. Sadrazam diğer bütün nâzırlar gibi mükemmel Fransızca konuşuyordu ve gayet nâzik bir kişiydi. Kısa boylu ve çok hareketli olan Sadrazam, sonradan tam bir devlet adamı olduğunu ispat etmiştir. Genç Türklerin (İttihat ve Terakkinin) genellikle haddini aşan emellerini, 1917 Şubat'ında görevi bırakmaya mecbur olduğu zamana kadar büyük bir dirayetle dizginlemeye muvaffak olmuştur (Sanders 2013: 27).

Siyasi şahsiyetiyle birlikte mütefekkir kişiliği de büyük önem taşıyan ve İslamcılık akımının en önemli fikir önderlerinden biri olan Said Halim Paşa, Batı medeniyetini ve sosyal hayatını yakından tanımasına rağmen kendi kültür ve medeniyetine bağlı aydın bir fikir adamı olarak kalmıştır.

Said Halim Paşa'nın en önemli vasfı "kuvvetli bir muhakemeye, feyyaz bir irfana malik" ve "re's-i mütefekkir" yani düşünen bir kafa olmasıydı. Kendisine mahsus bir düşünce tarzı vardır. Daha doğrusu başkasının kafasıyla düşünmezdi. Onun eserlerindeki fikirler basit, alışagelmiş değerlendirmeler değildir. Eserleri hacim olarak küçük olmakla birlikte insanı tefekküre sevk eden büyük bir düşünce mahsulü ürünlerdir. Büyük meseleleri başarıyla çözümleyerek ortaya orijinal fikirler koydu.

Çöküş dönemi Osmanlı devlet ve fikir adamlarının en önemlilerinden biri olan Said Halim Paşa, Malta'daki sürgün hayatı dışında maddi sıkıntı çekmedi.

Said Halim Paşa, düşüncesinin tabiî bir sonucu olarak Mustafa Kemal'in Anadolu'da emperyalizme karşı yürüttüğü Millî Mücadele hareketini sonradan değil, başından beri açıkça destekleyen bir şahsiyet olduğu ve kardeşi Abbas Halim Paşa'nın bu harekete maddi yardımlarda bulunduğu kendisine ait 1921 tarihli mektuplardan anlaşılmaktadır.

Ermeni terörist Şıracıyan'ın itiraflarından anlaşıldığına göre Said Halim Paşa, İtalyan Millî Bankalarından 2 milyon sterlin borç para bularak, Mustafa Kemal'e sevk edilmek üzere silah alacaktı. Bu konuda İtalyan Bankalarıyla 6 Aralık 1921'de Said Halim Paşa kontrat imzalayacağından, Şıracıyan acele davranarak bir gün öncesinde Paşa'yı öldürdüğünü açıklamaktadır (Şıracıyan 1997:199-200).

Eserleri

Said Halim Paşa'nın genellikle Mehmed imzasıyla kaleme aldığı sekizi yayımlanan ve biri de yayımlanmayan dokuz kitabı yanında hatıraları, mektupları ve Divan-ı Âlinin sorularına yazılı olarak verdiği cevaplar bulunmaktadır. Kitapları hacimli olmamakla beraber derin muhtevaya sahiptir.

1. Taassup: 1910 yılında *Sıratımüstakim*'de yayımlanan "Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakîkiyyesi" başlıklı yazılarından oluşur; kitap hâlinde 1917'de basılmıştır. Müellifin Fransızca kaleme aldığı eseri Tâhir Hayrettin Paşa tercüme etmiştir. Eserde Batı ile Doğu arasındaki düşmanlığın sebepleri irdelenmekte, Batı'nın Müslümanlara isnat ettiği din taassubunun aslında Müslümanlara karşı yapılan zulümlerin bir sonucu olduğu belirtilmektedir.

2. Mukallitliklerimiz: Eser, 1911 ve 1914 yıllarında iki kez basılmıştır. Kitapta Batı'nın siyasi ve içtimai müesseselerini taklit etmekle uğradığımız felâketler üzerinde durulmakta, her değişikliğin mutlaka iyi sonuçlar getireceğini düşünmenin bir gaflet olduğuna, özellikle örf ve âdetlerin değişmesiyle gerileme ve çöküşün başlayacağına dikkat çekilmektedir.

3. Meşrutiyet: 1911 yılında kitap olarak yayımlandı. Bu eserde de meşrutiyet idaresinin tesirleri ve neticeleri incelenmekte, tercüme yoluyla alınan bir anayasanın siyasi ve içtimai hayatla bağdaşmayacağı ifade edilmektedir.

4. Buhrân-ı İçtimâîmiz: 1916'da iki defa basılan eser 1918'de *Sebilürreşad*'da "Prens Said Halim Paşa" imzasıyla tefrika edilmiştir. Vaktiyle güçlü olan Osmanlı toplumunun çöküşü üzerinde duran Said

Halim Paşa'ya göre toplumun eski gücünü yeniden kazanabilmesi için ilimden önce ahlak ve fazilete önem verilmesi gerekmektedir.

5. Buhrân-ı Fikrîmiz: 1917'de "Mehmed", 1919'da "Prens Said Halim Paşa" imzasıyla basılmış, ayrıca 9 Ocak 1919'dan itibaren *Sebilürreşad*'da tefrika edilmeye başlanmıştır. Eserde Türk aydınının Batı hayranlığının bir hastalık olduğuna, bu hastalıktan kurtulmadıkça bağımsızlığın tehlikede kalacağına işaret edilmektedir.

6. İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye: 1918'de kitap hâlinde yayımlanan eser, 12 Eylül 1918'den itibaren *Sebilürreşad*'da "Akvâm-ı İslamiyye'nin Esbâb-ı İnhitâtı" adıyla tefrika edilmeye başlanmıştır. Eserde Müslümanların geri kalmasının, özellikle 19 ve 20. yüzyıllarda felakete düşmesinin sebepleri araştırılmaktadır. Kitapta Osmanlı aydınlarının İslam toplumunda görülen aristokratik ve demokratik karakterleri geliştirmeye, millî kurumları, idare edenlerle edilenler arasındaki hak ve vazifelerin daha iyi anlaşılıp uygulanmasını sağlayacak şekilde ıslah etmeye çalışmaları gerektiği belirtilmektedir.

7. İslâmlaşmak: Said Halim Paşa'nın önemli eserlerinden olup Mehmet Âkif (Ersoy) tarafından Fransızcadan tercüme edilerek 15 Kasım 1918'den itibaren *Sebilürreşad*'da tefrika edilmiş, aynı yıl içinde kitap olarak da yayımlanmıştır. Eserde Müslümanlığın inanç, ahlak, cemiyet ve siyaset unsurlarını içine alan bir bütün olduğu tezi ortaya konmaktadır.

Said Halim Paşa'nın bu yedi risalesi 1919'da 183 sayfadan oluşan bir kitapta toplanarak *Buhranlarımız* adıyla basılmıştır. Bu eserin ikinci baskısı Kitap Dünyası tarafından 2018 yılında yapılan ikinci baskısı 216 sayfadan oluşmaktadır. M. Ertuğrul Düzdağ tarafından sadeleştirilen eser 1973'te aynı isimle, 1991-2020 yılları arasında (16. baskı) Said Halim Paşa - *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adı ile, N. Ahmet Özalp tarafından da 1983 ve 1985'te *Toplumsal Çözülme,* 2003 ve 2015'te Said Halim Paşa - *Bütün Eserleri* kitaplarının içinde yayımlanmıştır. Yine Çağdaş Kitap ve Billur yayınları tarafından 2020 yılında *Buhranlarımız ve İçtimai Hayatımız* adıyla yayımlandı.

Buhranlarımız içinde yer alan eserlerden bir kısmı "İslâmlaşmak", "Meşrutiyet", "Fikir Buhranımız", "İslam Âleminin Gerileme Sebepleri Üzerine Bir Deneme" başlıklarıyla İsmail Kara tarafından sadeleştirilerek *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* adlı eser içinde neşredilmiştir (İstanbul 1986).

8. İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye: Said Halim Paşa, Malta'da sürgünde iken yazdığı bu eser 1921'de Roma'da "Les Instituons Politiques dans la Société Musulmane" adıyla, ayrıca 1922'de Paris'te çıkan *Orrient et Occident* dergisinde Fransızca olarak neşredilmiştir. Eser 1927 yılında Haydarabad'da *Islamic Culture* dergisinde "The Reform of Müslim Society" adıyla İngilizce ve aynı yıl Urducaya tercüme edilerek yayımlanmıştır. 1935 ve 1940 yıllarında Hindistan'da tekrar İngilizce olarak basılmıştır. 1967 yılında da Karaçi'de bir İngilizce baskısı daha yapılmıştır. Eser, Mehmet Âkif tarafından Fransızcadan Türkçeye tercüme edilerek *Sebilürreşad*'ın Ankara'da çıkan sayılarında 1922 yılının Şubat-Mayıs aylarında *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* adıyla tefrika edilmiştir.

Paşa bu eserinde İslam'ın siyasi ve toplumsal meseleleri üzerinde durarak; İslam'ın müesseselerinin Batı kurumlarıyla aynı olmadığını ve İslam'ın ayrı bir dünya görüşünün olduğunu belirtmektedir. Yine devlet başkanının millet tarafından seçilmesini, Meclis-i Mebusanın milletin güzide kişilerinden oluşmasını ve bu Meclisin hükûmetin çalışmalarını kontrol etmesini gerektiğini belirtmektedir. Paşa'nın adı geçen eseri N. Ahmet Özalp tarafından sadeleştirilerek 1987 ve 2019 yıllarında *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar* adıyla müstakil olarak, 2003 ve 2015'te de Said Halim Paşa - *Bütün Eserleri* içinde neşredilmiştir. Yine bu eser M. Ertuğrul Düzdağ tarafından Said Halim Paşa - *Buhranlarımız ve Son Eserleri* ismiyle (1991-2020 yılları arasında 16 baskı) ve İsmail Kara tarafından *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi C I* içinde (1986'da) sadeleştirilerek yayımlamıştır. Yine Vahdettin Işık tarafından

Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* ve *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* adlı eserlerinin tıpkıbasım ve çevirisi *Said Halim Paşa Külliyâtı* adıyla 2019 yılında neşredilmiştir.

9. Mektupları: Said Halim Paşa, Malta'da sürgünde iken Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Thomas Woodrow Wilson, İngiltere Başbakanı Loyd George ve Fransa Başkanı Clemenceau'ya otuz sekiz sayfalık birer mektup göndermişti (bk. bibl.). Mektuplarda Osmanlı Devleti'nin dünya üzerindeki misyonu hatırlatılmakta ve Osmanlı'yı dışlayarak dünya barışını sağlamanın mümkün olmadığı belirtilmektedir.

10. Hatıraları: Said Halim Paşa siyasi hatıralarını kaleme almış ancak bunları şahadeti dolayısıyla tamamlayamamıştır. Onun hatıralarından bir bölümü *Sebilürreşad* dergisinin 29 Haziran 1922 tarihli sayısında "Türkiye'nin Harb-i Umumiye İştirakindeki Sebepler" başlığı ile yayımlanmıştır. Paşa, hatıralarında Osmanlı Devleti'nin harbe girişinin isabeti ve İtilaf Devletleri'nin takındığı olumsuz tavır ve oyunları ile Anadolu'da emperyalizme karşı verilen mücadelenin önemi üzerinde durmaktadır. Mevcut hatıraların tamamı 2000 yılında İsis Yayınevi tarafından İstanbul'da Fransızca olarak *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale* (Osmanlı İmparatorluğu ve Harb-i Umumi) adıyla 117 sayfadan oluşan bir kitap olarak yayımlandı. Sekiz bölümden oluşan kitabın "Türkiye ve Hilafet" başlıklı bölümü İsmail Taşpınar tarafından tercüme edilerek İsmail Kara'nın hazırladığı *Hilafet Risaleleri*'nin 4. cildi (İstanbul 2004) içinde yer aldı. Said Halim Paşa'nın *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale* adıyla yayımlanan *Hatıraları* 2019 yılında Fatih Yücel tarafından Türkçeye tercüme edilerek Kronik Yayınları arasında *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* adıyla neşredilmiştir.

11. Dîvân-ı Âlî Suallerine Yazılı Olarak Verilen Cevaplar: Paşa, I. Dünya Savaşı'ndan yenilgi ile çıkılması üzerine, Osmanlı Mebusan Meclisinde kurulan Yüce Divanda dönemin hükûmetlerinde görev alan diğer üyelerle birlikte sorgulandı. 5 Kasım-21 Aralık 1918 tarihleri arasında Divan-ı Âlinin sorularına yazılı olarak verdiği cevaplar dönemin *Vakit* gazetesinde tefrika edildi ve 1933 yılında da *Harp Kabineleri'nin İsticvabı* adıyla yayımlanan kitapta bir bölüm olarak yer aldı (bk. 246-333). Bu bölüm ağırlıklı olarak, Divan-ı Âli tarafından Paşa'ya vakitsiz harbe girilmesi, Ermeni ve Rum Tehciri gibi sorulan sorulara verdiği cevapları ihtiva etmektedir.

İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Said Halim Paşa'nın *Buhrân-ı Siyasimiz* adlı bir eserinin olduğunu yazıyorsa (İnal 1982: 1913) da bunu tevsik edecek bir ibareye rastlanmadı. Muhtemelen İbnülemin bunu *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* isimli eserle karıştırmış olmalıdır. Zira Paşa'nın böyle bir eserinden bahsetmemektedir. *Sebilürreşad* mecmuasının sahibi Eşref Edip, Said Halim Paşa'yı en iyi tanıyanlardan biri olmasına karşılık böyle bir eserin varlığından söz etmemektedir (Fergan 1340; 257-258).

12. Pan-İslamisme (İslamcılık): Ahmet Şeyhun, Paşa'nın daktilo edilmiş hâlde sayfa sayısını belirtmeden *Pan-İslamisme* (İslamcılık) adlı bir eserinin olduğunu yazmaktadır. Eserin kullanılan dipnotlardaki sayfa numaralarından 9-10 sayfa olduğu anlaşılmaktadır. Bu eser, Paşa'nın Paris'te "*İslamcılık*" üzerine yaptığı tezle ilgili olmalıdır. Paşa'ya göre Panislamizm; "*ne aynı dine mensup halkların siyasi birliğini ne de bir dini tarikatı ya da gizli siyasi örgütlenmeyi temsil ediyordu; daha çok Müslüman toplumlarında ilerlemenin ve hürriyet fikrinin sesiydi*". "*Pan-İslam fikri, İslam dünyasının kurtuluşunu hürriyet ve ilerlemede gören Müslüman entelektüel elitlerin arzularını temsil ediyordu. Pan-İslamizm, kendi entelektüel kapasitelerini, yeteneklerini ve maddi koşullarını iyileştirerek kendilerini cehaletin ve köleliğin prangalarından kurtarmaya kararlı dünya Müslümanlarının İslami vicdanlarının reformunu temsil ediyordu*". Said Halim Paşa, "*Pan-İslamist reformun İslam dünyasını, medeniyetinin gerileme ve çöküşünü durdurarak eski güç ve görkemine kavuşturacağını öne sürüyordu*" (Şeyhun, 44, 45, 216).

Mehmet Ruyan Soydan, Said Halim Paşa'nın *Buhrân-ı Siyasimiz* dışında bilinmeyen ve şimdiye kadar neşredilmemiş "15 tanesi yazma, 14 tanesi zamanında daktilo ettirilmiş vaziyette 29 adet Fransızca ve

beş adet de Osmanlıcadan müteşekkil irili ufaklı 34 adet risalesi"nin kendi kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedir. Ancak Soydan, yapılacak "teferuatlı bir tetkik bu metinlerden bir kısmının Paşa'nın yayımlanmış risalelerinin Fransızca asılları ve Osmanlıca tercümelerinin ilk yahut son hâlleri veya farklı versiyonları" olabileceğini söylemeyi ihmal etmemektedir (Soydan 2011: 62-63). Nitekim A. Şeyhun, *La Crise Politique* (Siyasi Kriz) adlı eserin *Meşrutiyet* ve *Mukallitliklerimiz* adıyla, *La Société Ottomane* (Osmanlı Toplumu) adlı eserin de *Buhrân-ı İçtimâîmiz* adıyla tercüme edilip yayımlandığını yazmaktadır (Şeyhun, 4). Soydan, Said Halim Paşa'nın şimdiye kadar bilinmeyen ve henüz yayımlanmayan 17 sayfadan oluşan ve Âkif tarafından tercüme edilen bir eserinin daha bulunduğunu ifade etmektedir. Eserin ismi olmadığı için bu esere *Islâhatımızın Esasları* adını verdiğini ve bu eserin Osmanlıcadan Latin harflerine Ömer Hakan Özalp tarafından aktarıldığını kaydetmektedir (Soydan, 63). Adı geçen eser *Türk Edebiyatı* dergisinin 458. sayısında yayımlanmıştır (64-69). Bu eserin Paşa'nın daha önce yayımlanan eserlerinden birinin farklı bir versiyonu olduğu düşünülmektedir. Nitekim eser Âkif tarafından tercüme edildiğine göre Eşref Edip tarafından bilinmemesi imkânsız gibi görünmektedir. *Tasvir-i Efkâr* gazetesinin 21 Kasım 1918 tarihli nüshasında Said Halim Paşa hakkında yer alan bir yazıda Paşa'nın son iki yıl içinde milletimizin ve İslam dünyasının "içtimaiyye ve siyâsiyyesine dair" neşrettiği eserlerle "büyük bir İslam mütefekkiri" olduğunu ispat ettiğini ve eserlerinin de *İnhitât-ı İslâm, Buhrân-ı Fikrîmiz, Buhrân-ı İçtimâîmiz, Buhrân-ı Siyasimiz* ve *Taassup* olduğu belirtilmektedir (sayı 2567, 1).

Said Halim Paşa eserlerini Fransızca olarak kaleme alırdı. Paşa'nın *İslâmlaşmak* ve *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* isimli eserlerini Mehmet Âkif tercüme etti. "Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakîkiyyesi" isimli eseri ise Tahir Hayrettin Paşa tarafından tercüme edildi. Diğer eserlerinin bir kısmını, Paşa'nın Sadaret Şifre Kalemi Müdürü Mehmet Rauf Bey tercüme etmişti (İnal, 1913; 1970: 1446, 1447). Mehmet Rauf Bey'in hangi eserleri tercüme ettiğini bilmiyoruz. Paşa'nın *Sebilürreşad* dergisinde "Türkiye'nin Harb-i Umumiye İştirakindeki Sebepler" başlığıyla yayımlanan hatıralarının Mehmet Âkif tarafından tercüme edildiği düşünülmektedir. 'Hatıraları'nın "Türkiye ve Hilafet" bölümü İsmail Taşpınar tarafından tercüme edildi. Said Halim Paşa'nın *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale* adıyla yayımlanan *hatıratı* da Fatih Yücel tarafından *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* adıyla tercüme edildi.

İslamcılık Fikir Hareketi İçindeki Yeri

Said Halim Paşa İslamcılıktan Ne Anlıyor?

Said Halim Paşa, çöküş yıllarında öne çıkan İslamcı düşünürlerin baş temsilcilerinden biri olarak tanınmıştır (Tunaya 1962: 12; Kara 1980: 18,19; Kayalı 1986: 1304-1306; Karaman 1987: 20; Bülbül 2006: 141-259; Şeyhun, 8). İslamcılar içinde muhafazakâr olarak değerlendirilen nadir kişilerden biridir (Kuran 1979: 275-281; Kara 1986: XXXIX). O aynı zamanda İslamcılık fikir hareketinin teorisyeni (ideoloğu) idi (Bostan 2008a: 88; Gencer 2017: 785).

Said Halim Paşa, basılı eserlerinde "*İslamcılık*" yerine aynı anlama gelen "*İslamlaşmak*" tabirini kullanmıştır. *"İslamlaşma"* ve "*İslamlaşmak*"tan başka "*Vahdet-i İslamiyye*" (*İslam birliği*) kavramını da kullandığı görülmektedir (Said Halim Paşa 1334: 31; 1337: 4; 1338: 21, 143, 146, 148). Yine *Hatıraları*'nda "*Islamisme*" terimini "*İslam*" ve "*İslamlık*" anlamında kullandığı tespit edilmektedir (Said Halim Paşa 2000: 97, 100, 101, 103, 110; 2004: 393, 394, 397, 398, 401, 407, 408).

a. "İslamlaşmak" Ne Demek?

Paşa'ya göre *İslamlaşmak* demek, "İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak" uygulanması demektir. Bu uygulama, o esasların zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun bir şekilde yorumlanmasından sonra yapılmalıdır. Müslüman olduğunu söyleyen kişinin kabul etmiş bulunduğu dinin ilkelerine göre hissetmesi, düşünmesi ve hareket etmesi gerekir. Kişi, İslam'ın ahlak,

toplum ve siyaset prensiplerine kendini tümüyle uydurmadıkça, yalnız Müslüman olduğunu söylemesi, ona bir şey kazandırmaz ve onu hiçbir şekilde mutlu edemez (Said Halim Paşa 1991: 184-185).

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi Said Halim Paşa için "İslamlaşmak" demek; İslam'ın inanç, ahlak, toplum ve siyasete ait esaslarını mutlak manada kabul etmek, zamanın ve ortamın değişmesiyle bu unsurları yorumlayarak muhtevalarını genişletmek ve bunları tam ve bir bütünlük içinde tatbik ederek *Müslümanlaşmak,* yani her yönüyle *mükemmel bir Müslüman olmak* demektir. Görüldüğü üzere o, içtihat hürriyetinin kullanılmasını istemektedir (İkbal 1984: 213).

Paşa, *İslâmlaşmak* adlı eserinin İslam'da inanç bölümünde şu hususları dile getirir:

> Bir Müslüman her şeyden önce, katıksız bir iman sahibi, gerçek bir mümindir. Çünkü bir olan hakiki Mabud'u yüceltmek için ona inanmak lazımdır. Müslümanların en iyisi, en kuvvetlisi bir kanaat ve en sağlam delillerle iman etmiş olanıdır. İnsana, bazı vazifelerle mükellef bir varlık olmak payesini veren ve onu bütün canlı yaratıklara üstün kılan değer, sadece iman kuvvetidir. Dinsizlik ise birtakım soya çekiş sebeplerinden veya kusurlu bir ahlak terbiyesinden ileri gelen fikri ve ruhi bir çöküştür.

Yine o, "gerek Cenab-ı Hakk'ın, kendi yüce hakikatine dair Peygamber'i vasıtasıyla bize bildirdiği, gerek ilahî vahiyden ilham alan o Resül-i güzinin ebedî saadetimiz için bizlere öğrettiği şeylerin hepsine, bütün kalbimizle, bütün vicdanımızla inanırız" diyerek hem vahyin ve hem de sünnetin İslam'ın temel inanç esasları olduğunu vurgulamayı ihmal etmemektedir (Said Halim Paşa, 187, 188).

b. Hürriyet ve Eşitlikle İlgili Görüşü

Paşa'ya göre İslam ahlakının kaynağı, hak olan tek Allah'a imandır ki, bu da bize insan mutluluğunun gerçeği sevmek, onu araştırmak ve uygulamakta olduğunu bildirmektedir. Ancak gerçeğin araştırılması ve uygulanması için bazı imkânların ve vasıfların bulunması gerekmektedir. Bunlar da *hürriyet, eşitlik* (müsavat) ve *yardımlaşma-dayanışmadır*. İslam ahlakı, insana sahip olduğu tekâmül kabiliyetini gücü yettiği derecede genişletmesi için özgür olma görevini yüklemektedir. İslam'a göre hürriyet insanların kullanıp kullanmamakta serbest olduğu veya kanun koyucunun yani devletin istediği zaman alıkoyacağı, istediği zaman kısıtladığı siyasi bir hak değildir.

"Hürriyet", Müslümanlara, kabul ettikleri din ve rehber tanıdıkları ahlak tarafından yüklenmiş bir görevdir. Çünkü bütün Müslümanlar, doğruyu bilmeye ve tatbik etmeye mecburdurlar. Bu sebeple, her Müslüman, elinden geldiği kadar hür olmakla yükümlüdür. Said Halim Paşa, *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* isimli eserinde Müslüman'ın en kutsal görevinin özgür olmak olduğunu, insan hür olmadıkça, onun için gerçek mutluluk ve ilerlemenin mümkün olamayacağını belirtir (188-189, 225).

Ona göre, Müslüman'ın hürriyetini kendi kusuru ve liyakatsizliği dışında hiçbir güç daraltamaz ve sınırlayamaz. Hürriyetin derecesi de şahsın kabiliyet ve kapasitesi ile eş orantılıdır. Kabiliyeti aşan daha doğrusu hak edilmemiş bir hürriyet bir manada diktatörlüktür, istibdattır (192).

Herkesin özgür olması demek, herkesin eşit olması anlamına gelir. Özgürlük ve eşitlik ise birbirimize sevgiyi ve yardımlaşmayı zorunlu kılar. Birey, kendi hürriyetini başkalarının hürriyetine saygı duyarak koruyabilir. Karşılıklı saygı da fertler arasındaki eşitliği kurar ve devam ettirir.

İnsanların hürriyeti kullanma ve kabiliyetlerinin farklılığından doğacak olan dengesizlik ve eşitliksizlik gerçek anlamda eşitliği ortadan kaldırıcı bir unsur değildir. Çünkü eşitlik, her bireye, kendi kabiliyet ve arzusuna göre özgürce gelişip ilerleyebilmesi hakkını tanımak demektir.

İslam ahlakı, fertler arasında eşitliği ister. Ancak bunun yanında bir kısım fertlerin diğerlerini geride bırakıp yükselmesini de doğal karşılar. Bu durum insanları yardımlaşma ve dayanışmaya götürür. Sonuçta zayıf ve geride kalan yardım görür ve sınırlandırılmayan özgürlük içinde yükselmeye teşvik edilir (189,190,191).

Paşa'ya göre İslam toplumu yüksek, orta ve avam (alt) tabakaları olmak üzere üç kısım halktan oluşmaktadır. Bu üç tabakanın ahlaki vazifesi, mümkün olabildiğince hürriyete hak kazanarak nimetlerinden yararlanmaktır. İslam toplumunda yüksek tabakaların demokrasiye, alt tabakaların da aristokrasiye meyilli olduklarını belirtmektedir. Birinciler üstünlüğün temsilcileri, avam tabakasının da üstünlüğün namzedi olduğunu ifade etmektedir. Bu toplumda şahsi üstünlüğün ancak İslami esasları daha iyi anlayarak ve daha güzel tatbik ederek (takva ile) elde edilebileceğini söylemektedir. Yine o, toplumun ahlakı ve ruhsal düzeyi ne kadar yüksek ise hürriyet ve eşitliğin, refah ve saadetin de o oranda mükemmel olacağına dikkat çekmektedir (191-193).

c. Paşa'ya Göre İslam'ın Siyaset Anlayışı

Said Halim Paşaya göre İslam'ın siyaset ilkeleri, İslami ahlakın yönlendirdiği bir toplumsal çevrede geliştiği için kin, rekabet ve düşmanlık gibi kötü duygulardan arınmıştır. Bu nedenledir ki, sınıf kavgaları ve geçimsizlikler İslam toplumuna yabancıdır. Müslümanlıkta siyasi egemenlik ve siyasi müesseseler (kurumlar) sosyal dayanışmadan çıktıkları için her ikisi de bu dayanışmanın birer temsilcileridir. Şu hâlde İslam toplumunda siyasi kurumlar İslami ahlakın en mükemmel şekilde uygulanması ve toplum nizamının sağlanması için kurulur. Siyasi hâkimiyet ise bu ahlak ve toplum nizamının her an uyanık bir koruyucusu olmaktan ibarettir.

Siyasi egemenliği elinde bulunduran şahıs ve kuruma yerine getirmekle yükümlü bulunduğu hizmetin gerektirdiği bütün haklar ve yetkiler verilir. Bu hak ve yetkileri kullananların, İslami sınırları ihlal etmedikçe, toplumun da onlara itaat ve bağlılık göstermesi istenir. Egemenliğe karşı gösterilmesi gereken bağlılığın derecesi budur.

Paşa'ya göre, bu geniş hak ve yetkiler devlet başkanına halk tarafından toplum çıkarına en uygun yönetim şartı ile verilir. Bu yetki uygun kullanılmadığı zaman millet tarafından geri alınır. Dolayısıyla asıl egemenlik milletin elindedir.

Siyasi egemenliği elinde bulunduran devlet başkanı ve idari kurumun üç önemli görevi bulunmaktadır.

1- İslam hukukuna, yani öğretisine ve yasalarına (şeriat) uygun hareket etmek,
2- İdaresi altında bulunan bireylerin hürriyet ve eşitliğine saygı duymak ve bu hakları korumak,
3- Toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı yaygınlaştırmak.

Bu ana ilkeleri yerine getirmekte kusuru bulunan devlet başkanı ve kurumlar hem üstünlüğünü ve hem de meşruluğunu kaybeder (Said Halim Paşa, 194-196; Kara 1980: 21-22).

Said Halim Paşa, tarihi seyri içinde İslam ilkelerinin nasıl tatbik edildiğini, zaman içinde ne tür zaaf ve sapmaların oluştuğunu ve bunların neticesinde Müslümanların zihniyet dünyasında ne tür değişikliklerin meydana geldiğini *bir sosyal bilimci olarak* değerlendirdikten sonra şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

> Osmanlı Türkleri maddi ve manevi birçok üstünlüğe sahip bir millettir...Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslam'ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden millet Türklerdir. Bu olay onlara büyük bir devlet kurarak İslam'a, diğer Müslüman milletlerden daha fazla hizmet etmek imkânını verdi... Fakat Türkler hüküm sürdükleri memleketler içinde azınlıkta olduklarından zaman içinde onların tesirlerinde kaldılar.

Yine bu uzun zaman içinde Osmanlı Devleti iki ayrı kültürü tatbik ettiği için İslam'dan uzaklaşmaya başladı. Bunlardan birincisi ilk zamanda Arap ve İran kültürüdür. İkincisi ise Avrupa'yı taklide kalkışmalarıdır. Sonunda öteki İslam devletleri gibi gerilediler. Ötekilerden farkları ise istiklallerini muhafaza etmeleridir.

Said Halim Paşa'ya göre, Batı medeniyetinin tesirleri ile meydana gelen ve günümüzde "Osmanlı Rönesansı: Osmanlı Uyanışı" diye adlandırılan hareket, İslam'dan uzaklaşmaktan başka bir şey değildir. Osmanlı Devleti önceden bilmeyerek ve istemeyerek uzaklaşıyordu. Hatta bu uzaklaşma sırasında daha

çok İslamlaştığı kanaatindeydi. Bugün ise (yani Tanzimat'la birlikte) bilerek ve isteyerek İslam'dan uzaklaşmaktadır. Önceden milletçe geri kalmamıza sebep olarak "İslamiyet'i daha çok anlayıp daha iyi tatbik edemeyişimizi" gösteriyorduk. Kusuru kendimizde buluyorduk. Bugün ise geriliğimizin sebebini kusur ve ihmallerimizde değil, "dinimizin bizi bağladığı esasların noksan oluşunda" arıyoruz diyerek sözde aydınlar tarafından sürüklendiğimiz buhrana dikkat çekmektedir (Said Halim Paşa, 196-208).

Said Halim Paşa, milletçe gerilikten kurtulmak ve yükselmek için Batı medeniyetinden yararlanma düşüncesi, zaman içinde mutlaka Batılılaşmamız gerekeceği şeklinde yanlış bir anlayışı doğurduğunu, bu anlayışın da bütün gayretlerimizi sonuçsuz bırakan en önemli yanlışımız olduğunu belirlemektedir. Bu yanlış anlayışın da; *kurtuluşumuz* için her konuda Batılı milletleri taklide mahkûm olduğumuz inancını doğurmuştur ki bu da öteki kadar kötü ve yersizdir (Said Halim Paşa, 72).

Said Halim Paşa'ya göre, Batılılaşmayı ve Batılı milletleri taklide yeltenen aydınları, Osmanlı müesseselerinin özel yapısını bilmedikleri, çoğu zaman bu müesseseleri tamamen ortadan kaldırmaya teşebbüs etmiş, aksayan yönlerini giderme yoluna gitmemişlerdir. Batı'yı olduğu gibi taklit etme düşüncesi, her yeni şeyi mükemmel sanma saplantısı sosyal ve kültürel yapının tahrip olmasına sebep olmuştur. Yine aynı şekilde Batılı usulde demokratlaşmak isteğimiz de siyasi yapımızın çözülmesine yol açmıştır. Osmanlı toplumunu Batılılaştırmak isteyen aydınların belirgin özelliği *nihilist* olmalarıdır ki, bunlar herhangi bir değere bağlı bulunmamaktadırlar. Bunlar Batı'dan, toplumumuzun bünyesine uygun olup olmamasına bakmaksızın her türlü müesseseyi almakta bir sakınca görmediklerinden birçok yerli müessesenin yıkılmasına ve tahrip olmasında birinci derecede rol oynamışlardır (Said Halim Paşa, 18, 54, 89, 91).

Paşa'ya göre Batılılaşmak zaruretine olan inancımızın bu kadar kötü neticeler vermesinin sebebi milliyetimize aykırı olmasındandır. Nitekim "milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek manası taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur". Paşa, biri çıkıp da Almanlara "kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfanını bırakmakla kabil olacağını söylemiş olsa acaba nasıl bir karşılık görürdü? Böyle bir iddiada bulunan kimse 'Alman', hele bir 'Alman ıslahatçısı' sayılır mıydı?" şeklinde sorular sormaktadır. Paşa şu önemli neticeye ulaşmaktadır: "Kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını inkar eden veya hakir gören milliyetini kaybeder, dolayısıyla da, artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir." (Said Halim Paşa, 74-75).

d. İslamlaşmak Tezinde Irkçılık ve Milliyetçilikle İlgili Düşünceleri

Said Halim Paşa, "İslamlaşmak" tezini ele alırken ırkçılık ve milliyetçilik üzerinde de durmaktadır. "Tamamen ırki" endişelere dayanan davranışları İslam'la bağdaştırmak mümkün değildir. Bir çirkin hareket ırkdaşlardan birine yapıldığı zaman cinayet olarak değerlendirilirken, başka bir ırktan olana yöneldiği zaman fazilet ve şecaat kabul ediliyorsa bu tür bir milliyetçiliğin İslam'da yeri yoktur. Paşa'nın diğer konularda olduğu gibi, ırkçılıkla ilgili görüşlerini de Peygamberimizin hadislerine dayandırdığı ortaya çıkmaktadır (Mansur 1980: 91).

Paşa, milliyetin gerek bir muhitin çevrenin tarihsel ürünü olmak, gerekse hayatın bir gerçeği olması bakımından ortadan kalkmayacağını ve bu akımının, gelecekte beynelmilelci cereyan içinde kaybolacağını hayal ve iddia etmenin de gülünç olacağını belirtmektedir. Böyle bir akıma rağmen Alman Fransız'a benzememeye ve Fransız ise İngiliz yahut İtalyan'la bir olmamaya devam edeceğine dikkat çekmektedir.

Said Halim Paşa, şu ilginç tespitlerde bulunmaktadır:

> Beynelmilelcilik, aynı cemiyete mensup fertler arasındaki bağları ve münasebetleri tanzim eden ahlak kaidelerinin, çeşitli milletler arasında da kurulması ile milletler arasındaki münasebetlerin yumuşamasını sağlamaktan ibarettir. Beşeriyet, milletlerarası dayanışmayı geliştirmeden, milli dayanışmanın mümkün olmadığını görerek, birincisini geliştirmeye çalışacaktır... Bir insan topluluğunun millet haline gelmesi

> nasıl fertlerin gelişmesini kolaylaştırıyorsa, beynelmilelcilik de her milletin mümkün olduğu kadar çok gelişmesine aynı şekilde yardımcı olacaktır.

Bununla birlikte millî değerlerin İslami kültüre kattıklarında beynelmilellik açısından bir çelişki bulunmamaktadır.

> Bütün ilmi gerçekler gibi İslami gerçeklerin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz matematiği, bir Alman astronomisi, bir Fransız kimyası olamazsa; ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olamaz.

Said Halim Paşa, vatan kavramını maddi ve manevi olarak ikiye ayırır. Bunlardan üzerinde yaşanılan coğrafyayı "maddi vatan", milletin sahip olduğu kültürel ve dinî değerleri de "manevi vatan" olarak değerlendirir. "Müslümanın vatanı şeriatın hâkim olduğu yerdir." sözü ile manevi vatanı kastetmektedir. Paşa, bu ifadeyi kullandığı zaman Türklerin asırlarca üzerinde yaşadıkları maddi vatanları henüz işgal edilmemişti. Ancak manevi vatanları Batı kültürünün istilası altındaydı. Bu yüzden maddi vatanımızı nasıl koruyorsak, manevi vatanımızın da korunmasını istemiştir (Bülbül, 229-230). Çünkü insan topluluklarını bir millet hâline getiren "millî kanun ve ananeleri"dir. "Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil kanun ve ananelerini kaybettiği için istiklalinden mahrum kalmıştır. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha fazla istifade ettiği hâlde esirdir çünkü millî değerlerini kaybetmiştir.

Bizim gibi vatan toprağını korumak uğrunda asırlardan beri, kanını cömertçe dökmüş olan bir milletin, 'manevi vatan'ına karşı ilgisiz kalıp, sevgisizlik ve saygısızlık göstermesi, tasavvuru güç, anlaşılmaz bir hatadır (Said Halim Paşa, 78).

Millet temeli üzerine kurulan bir toplumun ilerlemesinin bireyin ilerlemesine bağlı olduğu açık bir gerçektir. İslam öncelikle bireyin gelişmesini esas alır. Bu birey isterse Türk, Arap, İranlı yahut Hintli olsun ancak kendi millî dayanışmasına verdiği ehemmiyet kadar, İslam milletleri arasındaki dayanışmaya da önem verirse, o zaman iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı veya iyi bir Hintli olacaktır. Çünkü millî ve İslami dayanışmalar birbirinin tamamlayıcısıdır.

Said Halim Paşa, "İslam'ın, bireyi içtimai ve siyasi bir unsur olarak kabul etmesi, milliyeti istediğini ve kabul ettiğini gösterir" demektedir. Paşa "millet"le ilgili şu tanımı yapmaktadır:

> Millet, birbiri ile kaynaşabilen birtakım içtimai ve siyasi unsurların birleşmesi ile teşekkül eder. Bu unsurlar uzun müddet bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir sanat ve edebiyat meydana getirmişlerdir. Kısacası millet, öteki insan topluluklarından ayrılmalarına sebep olacak ahlaki ve ruhi bir kültür meydana getirmiş bireyler topluluğudur.

Bu tanımdan sonra Said Halim Paşa "İslam esaslarını, milliyeti inkâr ediyor veya kuvvetten düşürüyor diye tefsir etmeye hiçbir şekilde imkân yoktur." demektedir. Yine o, "İslam'ın hücum ettiği, bugünkü ırkçılığın sapıklığı, hurafeleri, taassubu ve bencilliğidir, çünkü İslami gerçeklerin tek hedefi, insanların hakikati görmelerine mâni olan evham ve zan perdelerini ebediyen yırtmaktır. İnsanlık, İslam esasları sayesinde bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslamiyet'i, bütünü ile ve her çeşit milliyetçiliğe muhalif olarak görmek çok büyük bir hata" olduğunu belirtmektedir (Said Halim Paşa, 208-215).

Görüldüğü üzere Said Halim Paşa milliyet gerçeğine karşı değildir. Ancak bunun milletlerarası dayanışmayı engelleyip bir çatışmaya yol açmasına ve Müslüman milletleri arasında da İslam birliğine engel olmasına karşıdır. O İslam birliği esasına dayalı bir siyasal birlikteliğin uzun süreli olamayacağı eleştirilerine katılmayarak bu konuda örnek olarak İslam birliği ve kardeşliği esasına dayalı Osmanlı Devleti'nin siyasi birliğini gösterir (Said Halim Paşa, 27).

1. "Millî Ruhu" Diri Tutmak

Said Halim Paşa, daha ileriye giderek Batılılaşma ve Hristiyan kültürün tasallutuna karşı "millî ruhun" devamlı diri tutulmasını istemektedir. Ona göre, Batılılaşma ile başlayan edebiyat akımlarının oluşturduğu eserler "ruhumuzun değil, birtakım yabancı fikirlerin neticesidir. Kaçak olarak yurdumuza sokulmuş fikir ve hislerden meydana gelmiş suni bileşimlerdir. Millî ruh, edebiyatımızın da dışında tutulmuş, onun yerine kaynakları çok değişik, birbiriyle ilgisiz birçok ansiklopedik malumat meydanı doldurmuştur. Bu hâl edebiyatımızı şahsiyetsiz bir şekle sokarak acınacak bir derekeye indirmektedir".

Paşa, "edebiyatımızla ilgili ifade vasıtası olan kelimelerden başka Türklükle ilgili hemen hiçbir şey"in görülmediği hususuna dikkatimizi çekerek "ilhâmın yerini yapmacık, derin ve samimi hislerin yerini de keskin ve serbest bir zekânın eserleri olan söz ve tavırlar"ın aldığını belirtmektedir. Bunun da "millî ruhumuzu kuvvetlendireceğine gevşettiğini, edebiyatımız kuvvetli ve gerçek imanlar meydana getireceğine, zararlı şüpheler, tereddütler ve inançsızlıklar saçtığını, sonuçta çok yıkıcı bir bozgun ve çözülmenin olduğunu" kaydetmektedir.

Said Halim Paşa, "güzel sanatların, millî bir ruh taşıyabilmesi ve bu yolda ilhamlara mazhar olması için bir vatan bulunması icap eder" demektedir (Said Halim Paşa, 69-70).

2. Türk Medeniyeti

Said Halim Paşa, "bugüne kadar pek haksız olarak hakir gördüğümüz medeniyetimizi sevmek ve ona hizmet etmek lâzım geldiğini sonunda iyice anlayacağız. O medeniyet ki, hudutsuz bir imparatorluk kurarak, bozkırlarda şehirler meydana getirmiştir. Evvelce 'ırk tetkiklerinde' bir konu olan 'Türk' kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde içtimai ve siyasi bir varlık çıkararak Türk medeniyetini, irfanını ve ruhunu kabul eden her Müslüman'a 'Osmanlı Türk'üyüm' demek selâhiyetini kazandırmış" olduğunu vurgulamaktadır (79).

Said Halim Paşa'ya Göre Çöküşün Nedeni ve Kurtuluş Yolu

Said Halim Paşa, iki asırdan beri "İslam medeniyeti"nin neden bir gerilemenin içinde bulunduğunu soruyor ve bu soruya cevaplar arıyor. Paşa'ya göre "Müslümanlar yükseliş devirlerinde olduğu gibi, yine dinlerine bağlı bulunuyorlar; fakat eskisi gibi yükselmek şöyle dursun, gerileyip alçalıyorlar. Demek aynı sebepler aynı neticeyi vermiyor". Bunun sebebini Müslümanların, İslami görevlerini eskisi gibi iyi anlayamamalarına ve yerine getirmemelerine bağlıyor. Paşa, 1918 yılında yayımlanan *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* adlı eserinde çöküşün sebebi olarak İslam dünyasındaki zihniyet ve ahlak değişikliğini gösterirken, 1921'de yayımlanan *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* isimli eserinde İslam dünyasındaki gerilemenin maddi şartların bozulmasından kaynaklandığını yani çöküşün iktisadi olduğunu belirtiyor. Müslümanların büyük bir gayret ve azimle çalışarak "tabiatın sırlarını" keşfetmelerinin şart olduğunu çünkü Müslümanların "şeriatın kendilerine sağladığı sosyal ve ahlaki saadetin yanında, ona uygun ve yardımcı bir maddi mutluluk da elde etmeleri" gerektiğini kaydediyor. Maddi kudret ve saadet için tabiatta bulunan nimetlerden faydalanılmasını, bunun da ancak "tabiatı idare eden kanunları tanımak ve bu kanunlardan çıkan ilimlere sahip olmakla" gerçekleşeceğini vurguluyor (Said Halim Paşa, 245–251; Kara 1980b: 20–24).

Mehmed Said Halim Paşa, İslam dünyasının gerilikten kurtulması için şu çareyi öneriyor: İslam dünyasının, "kendisinde bulunmayan ve bulunmaması gerileme ve çökmesinin biricik sebebini teşkil eden ilim ve fenleri durmadan kazanmaya ve elde etmeye" çalışması şarttır. Bu ilim ve fenlerin bugün Avrupa'da olduğunu, bunları almamız gerektiğini vurguluyor. Bizim Batı'dan almamız gereken şeylerin bunlarla sınırlı olduğunu yoksa onların "iktisadi ilkelerini, çalışma ve sermaye teşkilatına ait usullerini ve bunlar arasındaki münasebetleri tıpkı orada olduğu gibi kabul etmeye taraftar olmak manasının"

anlaşılmamasını istiyor. İktisadi ilkelerimizi ortaya koymak için yapılacak işin, fıkha başvurmaktan başka bir yolun olmadığını belirtiyor.

Yine Paşa, İslam dünyasının kurtuluş yolunun "bütün sosyal ve siyasi hayatını, İslamiyet'in değişmez ve ebedî hakikatleri üzerine kurmaktan ibaret" olduğunu, bunun dışında takip edilecek herhangi bir yolun "İslam dünyasını devamlı olarak Batı'nın hücumları ve netice olarak da devamlı bir esaret ve zillet içinde yaşamaya mahkûm" edeceğini kaydediyor (Said Halim Paşa, 228, 255-256, 264; Kara 1986: 94,102).

II. Abdülhamit ve Hilafet Konusundaki Görüşleri

a. II. Abdülhamit ile İlgili Görüşleri

Said Halim Paşa, ilk eserlerinde II. Abdülhamit'i istibdatçı ve idaresini de istibdat dönemi olarak değerlendirir. Ancak "bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir. Sultan Hamid kendi adıyla yâdedilen 'İdâre-i Hamîdiyye'nin tek âmili ve kurucusu değildi. Belki bu idarenin mühim âmillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid'in meydana gelmesine sebep olacaklardı" gerçeğine dikkat çekmektedir (Said Halim Paşa, 8, 31-33, 38, 44-45).

Paşa, Malta'da esaret hayatı yaşarken 1920'de telif ettiği *Hatıraları*'nın "Türkiye ve Hilafet" bölümünde II. Abdülhamit'in hilafet politikasını takdirle karşılamaktadır. Bu konuda şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

> İslâmı çepeçevre sarmış olan uyuşukluktan kurtarma başarısı Abdülhamid'e aittir. O, sonsuz bir sabır ve sanatkârane bir dikkat harcamıştır. Onun sayesinde, Türkiye'nin desteği ile ilk devirlerdeki birlik ve beraberliğe tekrar ulaşmaya doğru artarak ilerleyen bir tarzda İslâmın siyasî uyanışı daha da belirgin hale gelmiştir. İctimaî, ahlâkî ve entelektüel bir yeniden doğuş yönündeki yoğun ve heyecanlı bir arzu, siyasî bağımsızlık fikri ile birleşiyordu ki, bunun gerçekleşmesinin özellikle de İslâm yurdunun modern gereçlere daha çok uygun olarak donanmış olmasına bağlı olacağı anlaşılmıştı.
>
> Özellikle 1908 Devriminde çok açık bir şekilde ifade edilmeye başlayan köklü reformlara girişmesinden itibaren Türkiye'nin kurbanı olduğu sistemli suikastler, özellikle de mütareke dönemlerinde maruz kaldıkları –ki, bunun ne anlama geldiği konusunda yanılması mümkün değildir-; bu duyguların daha da canlanarak faaliyete geçmesini çabuklaştırmıştır.
>
> Batı'nın veya daha doğrusu Hıristiyanların komplolarına maruz kalan Türkiye'nin cesur ve kararlı tutumu, söz konusu cereyana kararlılık vermeye yetmiş ve Müslümanların ruhunda İslâm davasının bütünüyle başarıya ulaşmasından sonra ancak sönecek olan bir alevin tutuşmasına neden olmuştur. Türkiye, Müslümanların ona olan güvenlerini boşa çıkarmayacak bir yetkinlik göstermişti. Müslüman âlemi, onun boyun eğmeyen direnişinde büyük bir itminan ve bir daha sönmeyecek olan bir cesaret kaynağı bulmuştu (Said Halim Paşa 2004: 405).

b. Hilafet Türklerin Hakkıdır

Said Halim Paşa, "halifeliğin bağımsızlığını sağlamak amacını güden maddî güç ve kuvvetin varlığı bu yüce görevin icrası için temel şart" olduğunu belirtmektedir. Yine Paşa, "Kur'an'ın, liyakatin üstünlüğünü" esas aldığını ifadede etmektedir. Hilafetin Osmanlı'ya geçişini belirleyen şeyin *kuvvet* olduğuna dikkat çekmektedir. Paşa, I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı egemenliğine karşı başkaldıran ve "siyasî olarak Türkiye'den bağımsız olan Hicaz toplumu, dinî olarak sultana sadık kalmıştır" demektedir.

Nitekim Paşa:

> "İngiliz hükûmeti Hicaz'ın yeni kralına, her türlü desteği vaad ederek sultanın idaresine karşı hilafet makamı için adaylığını koyması yönünde canla başla baskı yapmakta idi; oysa, şayet Osmanlı hanedanlığının Müslümanların dinî riyasetini elde tutmalarında bir sakınca olsaydı, Hüseyin ile Mekke ve

> Medine gibi iki önemli kutsal şehrin efendisinin sahip oldukları Hz. Peygamber'in hakikî soyundan gelme özellikleri, söz konusu Arap hükümdarına bunu elde etmeyi başarmaları için en iyi şans sunmalı idi. Bizzat Hüseyin'in kendi gayreti de olmasına rağmen, bu girişim akamete uğramıştır. O ve İngiltere'nin yaptığı masraflar yanlarına kâr kalmıştır. Hatta, İngiltere'nin müdahalesi, sadece dünyadaki diğer Müslümanlar tarafından değil aynı zamanda Hüseyin'in bizzat kendi taraftarları tarafından bile saygısızlık ve daha da öte, bir çeşit kutsalın ihlâli olarak kabul edildiğini" bildirmektedir.

Said Halim Paşa, bu durumun "hilafet makamının işgali konusunda 'en güçlü Müslüman devlet' teorisini veya daha doğru bir ifadeyle doktrininin doğruluğunu ve bunun, 'Hz. Peygamber'in neslinden olmak'tan daha geçerli olduğunu ispat" ettiğini vurgulamaktadır.

Paşa, halifelik görevinin "asırlar boyunca Türk sultanlar tarafından izzetle ve İslam yurdunun (dünyasının) yararı için ifa" edildiğini, "bu yüce sorumluluğun gerektirdiği görevlerin bilincinde olarak, bizzat kendi ülkelerinden karşıladıkları paralar ve canlar kurban ederek haddi hesabı olmayan bedeller ödeyerek İslam adına büyük hizmetlerde" bulunduklarını kaydetmektedir. Türk sultanların, "Araplardan miras aldıkları İslam topraklarını büyük ölçüde büyütmüşler ve bir yönüyle de bunu kalıcı" hâle getirdiklerini belirtmektedir. Yine "Türkiye, İslam'ın bayraktarlığını İslam toplumu içerisinde sonsuz derecede hak" ettiğinin "tarihî bir gerçek" olduğuna dikkat çekmektedir.

Said Halim Paşa, "Bugün (Mütareke döneminde), Türkiye eski büyüklüğünü kaybetmiş vaziyettedir. Ancak hâlâ en önemli ve en saygıdeğer Müslüman güç olmaya devam etmektedir. Coğrafî konumu, Batı ile olan doğrudan ilişkileri, ileri medeniyeti ve modern araçlara sahip oluşu bakımından hâlâ İslâm'ın entelektüel, ahlâkî, ictimaî ve maddî kalkınmasına hizmet edecek bir vasıta olarak diğer Müslüman ülkeler arasında en iyi duruşa sahip olan ülkedir. İslâm dünyasının bütün ümidinin onda" olduğunu kaydetmektedir.

Paşa, İslam dünyasının "yeniden dirilişinden çekinen İngiltere'nin, hilafet görevinin Türkiye'nin dışında başka bir hanedana geçmesini istemesi ve bu gaye için giriştiği kampanyalarda başarılı olamayınca Türk gücünü yok etmeye girişmesinin altında yatan belli başlı gerekçelerden biri de budur" demektedir (Said Halim Paşa, 400, 401, 402-404).

Said Halim Paşa Farkı

Said Halim Paşa, sosyolojik kavramlardan *sosyal dayanışma, ekonomik ve sosyal tekâmül, sosyal değişme, Batılılaşma, modernleşme, kültür yabancılaşması, toplumsal çözülme* ve *kurtuluş* gibi kavramları kullanarak İslam dünyasının meselelerine çözüm getirmeye çalıştığı görülmektedir.

Paşa'nın kullandığı önemli sosyolojik kavramdan biri *tesanüt* kavramıdır. Bu kavramı İslami ve millî tesanüt olarak iki çerçevede ve iç içe ele alarak değerlendirmektedir. İslami tesanüdü, İslam birliği anlamında kullanmaktadır.

Said Halim Paşa *tekâmül* kavramına büyük önem vererek bu kavramı sosyal ve ekonomik tekâmül olmak üzere iki yönüyle ele almaktadır. Sosyal tekâmülü ahlaki olgunlaşma, ekonomik tekâmülü de daha ziyade teknolojik gelişme ve maddi terakki anlamında kullanmaktadır. Sosyal tekâmülün diğer bir unsuru olarak siyasi tekâmülü görmekte, milletin sosyal ve siyasi hayata serbestçe katılmasını siyasi tekâmülün ön şartı olarak değerlendirmektedir.

Said Halim Paşa, İslam toplumlarında görülen yenileşme ve modernleşme gayretlerini millî ve manevi değerlere bağlı kalarak kapsamlı ve kalıcı bir değişim olarak gerçekleşmesini istemektedir. Batı medeniyetini yalnız teknolojik ve maddi ilerlemeden ibaret saymaktadır. *Modernleşmeyi* de milletin kendi kültürünü yenileyip geliştirmesi olarak düşünmektedir. Batı'yı taklit ve Batılıların sosyal ve siyasi kurumlarının aynen alınması gibi bir değişimi kabul etmemekte buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Çün-

kü İslamiyet'in insanlara dinin yanında, bir de dünya görüşü sunduğunu kabul etmektedir. Batıdan ancak teknik ve ilmî metotların alınabileceğini belirtmektedir. Her medeniyetin kendi teşkilatlarını kendisinin oluşturabileceğini ve müesseselere bu şekilde kendi damgasını ancak kendisinin vurabileceğini söylemektedir. Medeniyetler arasında teknolojik geçişlerin olabileceğini, yoksa müesseselerle ilgili geçişlerin sağlıklı olamayacağına dikkat çekmektedir. Taklit ve iktibasçılığın bir toplumun ayağa kalkmasına, iç dinamiklerini harekete geçirmesine ön ayak olamayacağını vurgulamaktadır.

Said Halim Paşa, hâkim Batı ahlak ve siyaset anlayışına karşı dönemin düşünürleri gibi savunmacı bir yaklaşım sergilememektedir. O, Batı'nın tarihini ve sosyolojik gerçekliğini bilerek hareket etmemizi, Batı'ya karşı herhangi bir kompleks içine girmememizi ve Batı'dan alınabilecek düşünce ve müesseseleri iyi analiz etmemizi ve alınacak şeyleri millîleştirmemize işaret etmektedir.

Paşa, *kültür yabancılaşması* olayını ilk defa ortaya atan kişi olarak kabul edilmektedir. O, Batı medeniyetini tanımayan Batıcı aydınların, kendi toplumuna da yabancı olacağını belirtmektedir. Kendi toplumunun kültürünü ve medeniyetini tanımayanların kendileri dışındaki şeyleri bilmeleri onları fikren göce ve ruhen de uyruk değiştirmeye sevk edeceğini düşünmektedir.

İslam toplumunda din-devlet-toplum ilişkisinin, dolayısıyla fert-toplum-devlet uzlaşmasının nasıl tesis edileceği hususunda İslam'ın inanç temelinin esas alınması gerektiğini ifade eden Said Halim Paşa, bu inanç temeli üzerine ahlakı ve sosyal yapıyı koyarken, devleti de sosyal yapının belirlediği siyasi bir yapılanma olarak görmektedir.

Said Halim Paşa ülke sorunlarından uzak olmayan, toplumsal şartların belirleyiciliğine dikkat çeken düşünceleri ile isabetli yaklaşımlarda bulunmaktadır. O, kurtuluş ve ilerleme yolunda İslam esaslarının zamanın şartlarına ve çağın sorunlarına cevap verecek şekilde, yani içtihat pratiği yeniden başlatılarak, yorumlanmasını teklif etmektedir (Karaman 1987: 22).

Said Halim Paşa'ya göre fıkıh ilmi:

> Sosyal ve ahlaki ilimler sahasında, insan düşüncesinin ortaya koyabildiği en mühim ve en mükemmel müessesedir, Fizik ilimleri sahasında deney metodu ne ise, sosyal ve ahlaki ilimler için de fıkıh odur. Bu ilim sayesindedir ki, İslam dünyası, aradan asırlar geçmiş olmasına rağmen, bu zaman içinde yabancı hakimiyeti altında kalmasına ve bu sırada binlerce devrimin hücumuna uğramış bulunmasına rağmen hala ayakta durmaktadır. Müslümanlar bu sayede hala, İslami imanlarını, düşünce tarzlarını, dinin esaslarını, kendi ruhlarını ve gayelerini bütün temizliği ve saflığı ile muhafaza etmektedirler. Bu ilim sayesinde Müslümanlar, tamiri ve telafisi mümkün olmayan sosyal ve ahlaki bir çöküşe, hiçbir zaman kendilerini kaptırmamışlardır...O halde, bütün teşkilatımızı, bütün iktisadi esaslarımızı, Şeriat'ın tamamen hikmet ve isabet olan ruhuna uygun bir şekilde ortaya koymak için kendisine başvuracağımız bir ilim varsa, o da fıkıhdır (Said Halim Paşa 1991: 254, 256).

Said Halim Paşa'nın fıkıh anlayışı, Cemaleddin Afgani ve Mısır'daki Muhammed Abduh ve takipçileri ile aynı değildi. Nitekim Abduh gibi Mısır modernistlerinin İslam'ı savunma İslam'ın özsel yeterliliğinden duydukları şüpheden dolayı iken, Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlıların İslam'ı savunma bicimi ebedî yeterliliğine inandıkları fıkhın daha iyi uygulanması yönündeydi (Gencer, s. 782-783). Said Halim Paşa da "İslam'ı, özsel olarak mükemmel kabul ediyordu, eleştirisi mükemmel olan bu dinin uygulanmasının önündeki engellere ve koşullara yönelikti" (Sala, 234).

Said Halim Paşa, İslam'ın siyasi, sosyal ve ilmî boyutunu ön plana çıkarırken, diğer İslamcı aydınlar genelde Batının kültürel ve ahlaki taarruzlarına karşı manevi değerlerle savunma durumunda kalmaktadırlar.

O, bir toplumun değişim yönünü belirleyen asıl unsurların yine o toplumun kendi kaynaklarında aranması gerektiği tespitini yaparak yerli bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır (Akın 2011: 144).

Said Halim Paşa, İslamcılık fikir hareketi içinde farklı bir yeri ve ağırlığı olan bir düşünürdür. Nitekim "İslamlaşmak" kavramını en açık ve anlaşılır bir şekilde tarif eden ve açıklayan odur (Tunaya 1962: 12). Fikirleri, günlük olayların getirdiği "kavgacı" yaklaşımından uzak, derin bir bakış ve tahlilci bir zihnin ürünleridir. Devlet adamlığı tecrübesi ve olaylara belli bir perspektiften bakabilme yeteneği onu diğer İslamcılardan ayıran önemli özelliğidir (Kayalı 1985: 1304).

O "düşünen bir kafa" idi. Kendisine mahsus bir düşünce tarzı vardı. Daha doğrusu başkasının kafası ile düşünmezdi (Fergan 1340: 257; 1960: 126). Sosyolojik bir bakış açısıyla, olayların nedenine, niçinine, nasıllığına ilişkin yaklaşımı ve teklif ettiği çözümler diğer İslamcılara nazaran daha genel bir nitelik ve evrensellik taşımaktadır (Bülbül, 258).

Said Halim Paşa, İslami olmayan gayelerle bireylerin ve toplumun İslamlaşamayacağını, Tunaya'nın ifadesiyle "bütün İslamcılara öncü olarak" İslamlaşan "birey ve devlet, o kimse ve o teşekküldür ki, siyasi olduğu kadar sosyal bütün hak ve görevlerini, rejimini, hürriyet ve adaleti İslami prensiplerden çıkaracaktır. Bu prensipler ise bizzat İslam akidelerinden, inanç sisteminden doğmaktadırlar". Böylece birey de, millet de, devlet de "şuurlarını tezatlara" kaptırmayacak ve sonuç itibariyle bocalamayacaklar. Doğu, Batı, Fransız, İngiliz hayranlıkları içinde aşağılık duygusuna düşmeyeceklerdir (Tunaya, 12-13).

Osmanlı toplumundaki İslamcıların büyük bir çoğunluğu II. Meşrutiyet, Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusanın kurulması ve diğer kanunlaştırma hareketlerini desteklerken ve bunlara şer'i dayanaklar bulmaya çalışırken, Said Halim Paşa belirtilen kurum ve kavramların Osmanlı toplumuna yabancı olduğunu ve Müslüman milletlerin Batı'dan beğenip alacağı bir şey olmadığını net bir şekilde ifade etmiş ve bu görüşünü yaptığı sosyolojik tahlillerle savunmuştur (Özcan 2001: 63). O, bu yönüyle muhafazakâr bir İslamcı düşünür olarak öne çıkmıştır (Sala, 2014: 235; Çalen 2017: 28). O, aynı zamanda bir kültür milliyetçisidir (Ağırman 2011: 41).

Yine Paşa, "Osmanlılarda sınıf olmadığı için demokrasi, meclis ve senato gibi kurumların bütünüyle oturamayacağını, feminist hareketin karşılığında İslam'da kadın haklarından bahsetmenin abes olduğunu, hürriyet, eşitlik gibi herkesin bel bağladığı terimlerin İslam'daki manalarının ayrı olduğunu" söylemiştir (Kara, XXXIX).

Kadın-erkek ilişkileri dönemin tartışma konularından olarak paşanın da önemsediği meselelerden biridir ve bu iki cins arasındaki eşitliğe, kadın hakları, kadın hürriyeti ve feminizm gibi akımlara karşıdır. Paşa'ya göre hiçbir medeniyet kadın hürriyetiyle başlamadığına vurgu yapar (Said Halim Paşa, 100). Bu akımlar takdir ve teşvik edilmesi gereken ulvî bir iş olduğu zannıyla revaç bulduğunu belirtir. Said Halim Paşa bunun yanlışlığını vurgular. Toplumun geri kalmışlığının başka sebepleri olduğuna değinir ve asıl etkenin eğitimdeki zafiyetten kaynaklandığını tespit eder (Bostan 2008b: 559).

Said Halim Paşa, hürriyet ve eşitlik kavramlarına İslami perspektiften yeni açılımlar getirerek, bunların İslam toplumunda Batı'da olduğu gibi olumsuzluk ve karışıklık ifade etmediğini belirtmiştir. Paşa, Muhammed İkbal'in deyimi ile "hürriyet, eşitlik ve dayanışmanın esas hakikatlerini yeniden keşfetme"ye çalışmıştır (İkbal, 213).

Said Halim Paşa, Batı'yı en iyi tanıyan düşünür (Meriç 1983: 240) olarak İslam dünyasının "özgün bir medeniyet inşası için" toplumun bütünüyle İslamlaşmasının dışında başka bir kurtuluş yolunun olmadığını, İslamlaşmayı sağlayacak en önemli dinamiğin de eğitim olduğunu ve bu yüzden çocukların ve gençlerin eğitimine büyük önem verilmesini istemiştir. "Özgün bir medeniyet inşasıyla topyekûn İslamlaşma arasında tam bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu belirtmekte, buna karşılık geri kalmışlığın bir sebebi olarak gördüğü skolastik zihniyeti" eleştirmektedir (Kutluer 2001: 66).

Son dönem fikir hareketleri üzerinde çalışanlar, Said Halim Paşa'nın da içinde olduğu ve başını çektiği, İslam dünyasının sorunlarını "felsefi ve sosyolojik açıdan" irdeleyip fikir geliştiren İslamcıların

"meseleye daha gerçekçi ve çözüm getirici olarak yaklaştıklarını" belirtmektedirler (Kara 1980: 18, 19; Kayalı, 1304-1306).

Said Halim Paşa'nın diğer önemli bir özelliği, "İslami yönetim şeklini çağdaş terimlerle ifade eden ilk başarılı çalışmayı" *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* eseriyle ortaya koymasıdır (Meryem Cemile 1986: 198). Bu çalışmayla ayrıntılara girmeden ideal bir İslami devlet modelinin genel esaslarını çizdiği ve Cumhuriyet'e taraftar olduğu ortaya çıkmaktadır (Kuran 1979: 281; 1980: 25; Nal 2019: 156).

Said Halim Paşa, önerdiği siyasal sistemde; yürütme görevini devlet başkanı ağırlıklı olarak düşünmekte olup, devlet başkanının ve meclisi oluşturan milletvekillerinin millet tarafından seçilmesini, meclisin yalnız devlet başkanını dolayısıyla hükûmeti denetleme görevinin bulunmasını, kanunların da İslam hukukuna vâkıf bir hukukçular heyeti tarafından yapılmasını istediği ortaya çıkmaktadır.

Said Halim Paşa, "öngördüğü hükûmet sisteminde, günümüz demokrasilerinde ve etkili yönetimlerde vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilen güçlerin birbirinden ayrılmasına ve birbirini denetlemesine büyük önem vermiş hatta bunu yaşamsal düzeyde gerekli bulmuştur. Bu vurgusu çok anlamlı ve değerlidir" (Nal, 156-157).

Paşa'nın geliştirdiği hükûmet sistemini, başkanlık ya da parlamenter hükûmet sistemi olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı, "her iki sistemin de bazı özelliklerini içinde barındıran" özgün bir sistem olduğu belirtilmektedir (Nal, 156). Ancak Said Halim Paşa'nın "başkanlık" meselesini İslami çerçevede ele aldığı (Dağ 2017: 15) ve öngördüğü sistemin başkanlık sistemine daha yakın olduğu söylenebilir.

Said Halim Paşa'nın eserleri; "Türk düşünce tarihinin XX. yüzyıl başlarındaki en parlak metinleri arasında yer" almaktadır (Ayvazoğlu 2011: 57).

Said Halim Paşa'yı büyük ve farklı kılan husus; onun "bilgi ile iman, marifet ile ihlâsın terkibine dayalı istikametiydi. Bilgi ve marifetten kasıt, onun bir taraftan yerli-İslâmî ve rakip Batılı kültüre eşit vukûfu, kaynak ve hedef dünyaları hakkıyla tanıması, diğer taraftan tefekkür ile tecrübeyi terkibinden kaynaklanan fikrî sağlamlık ve tutarlılığı, iman ve ihlâstan kasıt ise İslâm'a yürekten bağlılığıdır. O da bunalımdan çıkış için eserlerinde sürekli Müslüman avam ve havassı kendi hâiz olduğu bu özellikleri kazanmaya" çağırmasıdır (Gencer 2015: 258).

Said Halim Paşa'nın günümüzde yeterince tanınmamasının nedenlerinden biri olarak, "onu okuyup bugün onun fikirlerinden istifade etmeyi öngören bir zihinle bakmak meşakkatli bir iş…" olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir (Işık 2009: 11).

Etkilendiği ve Tesir Ettiği Kişiler

Said Halim Paşa'nın fikirlerinin olgunlaşmasında Tunuslu Hayrettin Paşa ve Ahmet Cevdet Paşa'nın fikirlerinin kısmen etkili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Nitekim kimi fikirlerinin özellikle de hürriyet, eşitlik, adalet terimleri üzerinde durması ve Batılılaşmaya tavır alışı bu iki düşünürün fikirleriyle paralellik gösterdiği görülmektedir (Bostan 2008a: 69-92; Öz 2011: 168). Ayrıca Koçi Bey ve Namık Kemal'den etkilendiği belirtilmektedir (Sala, 230, 234). Paşa'nın siyaset ahlakı görüşlerinde de Farabi, Gazali, İbn Haldun, Koçi Bey ve Kınalızâde Ali'nin tesirlerinin olduğu ifade edilmektedir (Bekiroğlu 2015: 67, 107, 151, 155, 157).

Said Halim Paşa'nın düşünceleriyle kime tesir ettiğine gelince; bu konuda Kayalı "ülke sorunlarından kopuk olmayan ve sosyal şartların etkisini önemseyen her tür İslamcı akımın" onun "düşüncelerinin doğal uzantısı" olduğunu belirtmekte ve örnek olarak da Mehmet Âkif Ersoy ve Sezai Karakoç'u vermektedir (Kayalı, 1306). Bülbül ise Türkiye dışında bir ölçüde etkili olduğunu ve örnek olarak Muhammed İkbal, Muhammed Marmaduke Pickthall ve Meryem Cemile'yi göstermektedir (Bülbül,

252). Bu konuda İsmail Kara, Paşa'nın "etkisi olmayan özgün bir düşünür" olduğunu, bir bakıma İsmet Özel gibi anlaşılamadığını ifade etmektedir (Kara 1994: 64-67).

Yapılan bu tespitlerle birlikte, en azından Said Halim Paşa ile paralel fikirler ileri süren, alıntılar yapan, atıflarda bulunup görüşlerini eleştirmeyen düşünürlerin Paşa'dan etkilendiğini düşünmekteyiz. Bunların başında da Mehmet Âkif Ersoy, Eşref Edip Fergan, Muhammed İkbal, Muhammed Marmaduke Pickthall, Meryem Cemile, Mümtaz Turhan, Sezai Karakoç, Cemil Meriç, Erol Güngör, Süleyman Hayri Bolay ve İsmet Özel gibi isimler gelmektedir (Şengüler 2000: 443-447, 449; Bostan 2011: 98-99). Said Halim Paşa'nın öngördüğü başkanlık sistemi ile ülkemizde 16 Nisan 2017'deki referandumda kabul edilen "cumhurbaşkanlığı hükûmet sistemi" arasında bazı farklılıklar bulunsa da Paşa'nın başkanlık sistemi görüşleriyle Türk aydınları ve siyasiler üzerinde önemli etkilerde bulunduğunun açık bir göstergesidir.

Sonuç

İslamcılık düşüncesinin teorisyeni olarak kabul ettiğimiz Said Halim Paşa, İslam dünyasının en büyük mütefekkirlerinden olup (Şengüler, 449), bu dünyaya "akıl hocalığı" yapacak düzeyde geniş bir kültüre, İslami bilgi donanımına ve idari tecrübeye sahip bulunuyordu. İslam toplumuna akıl hocalığı yaptığı zaman da onlara tavsiyesi *Avrupalılaşmak değil İslamlaşmak* olmuştur (Meryem Cemile, 197).

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA).

----------, Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO), 2720/203949.

----------, *Dâhiliye Sicili Ahval Komisyonu Defterleri (DH. SAİD.d),* Defter No: 25, 26.

----------, *Dâhiliye Memur Sicil Zarfları (DH. SAİD. MEM),* No: 27/13.

----------, İrade, Mısır (İ. MTZ), 32/1829.

----------, *Şura-yı Devlet Sicilleri (ŞD. SAİD)*, No: 19/17.

----------, Yıldız Arşivi, Hususi Maruzat (Y.A. HUS.), 497/32.

----------, Yıldız Arşivi, Yıldız Esas Evrakı (Y. EE.), 50/86.

----------, Yıldız Arşivi, Yıldız Perakende Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y. PRK.ZB), 11/5.

Kitap ve Makaleler

Adil, Abdurrahman, (1921), "Said Halim Paşa", *Tevhid-i Efkâr,* sayı: 231-3259, İstanbul, 2.

Ağırman, Ferhat, (2011), "İslâmcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar", *TYB Akademi,* 3: 27-43.

Akın, Mahmut H, (2011), "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi,* 3: 141-149.

Aksu, Hasan, (2018), *Osmanlı Basınında Said Halim Paşa Suikastı*, Yüksek Lisans Tezi (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu).

Ayvazoğlu, Beşir, (2011), "Mehmed Âkif'in Prens Dostları", *Türk Edebiyatı,* 458: 56-61.

Ayvazoğlu, Beşir, (2019a), "Üsküdarlı Hânende Nedim Bey Nâm-ı Diğer 'Boğaziçi Bülbülü'", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X (19-20-21 Ekim 2018) – Bildiriler*, III, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 155-171.

Ayvazoğlu, Beşir, (2019b), "'Çölde Av' ve Said Halim Paşa", https://www.karar.com/yazarlar/besir-ayvazoglu/colde-av-ve-said-halim-pasa-9133 (erişim tarihi: 01.02.2021), 4.

Bekiroğlu, Halit, (2015), *Said Halim Paşa ve Siyaset Ahlâkı,* İstanbul: İlke Yayıncılık.

Birsel, Salâh, (2002), *Ah Beyoğlu Vah Beyoğlu,* İstanbul: Sel Yayıncılık.

Bostan, M. Hanefi, (1992), *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa,* İstanbul: İrfan Yayınları.

Bostan, M. Hanefi, (2008a), "Said Halim Paşa'nın Sosyolojik Fikirleri", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler - Eserler),* I, (Ed. M. Çağatay Özdemir), Ankara: Phoenix Yayınları, 69-92.

Bostan, M. Hanefi, (2008b), "Said Halim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 557-560.

Bostan, M. Hanefi, (2011), "Said Halim Paşa'da İslâmlaşmak Düşüncesi", *TYB Akademi,* 3: 81-99.

Bostan, M. Hanefi, (2019), "Said Halim Paşa ve Fikirleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, VIII/22: 53-90.

Bölükbaşı, Rıza Tevfik, (1993), *Biraz da Ben Konuşayım,* (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bülbül, Kudret, (2006), *Said Halim Paşa,* Ankara: Kadim Yayınları.

"Büyük Bir İslâm Mütefekkiri: Sadr-ı Sâbık Said Halim Paşa Hazretleri ve Eserleri", *Tasvir-i Efkâr,* sayı: 2567, İstanbul 1918, 1.

Çalen, Mehmet Kaan, (2017), "Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru", *Asia Minor Studies,* 9:12-32.

Dağ, Ahmet, (2017), "Said Halim Paşa'nın Siyaset ve Başkanlık Algısı", *Umran,* 271: 12-15.

(Fergan), Eşref Edip, (1960), *Mehmed Âkif Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları,* 2. Baskı, İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı.

(Fergan), Eşref Edip, (1340), "Âlem-i İslâm İçün Pek Büyük Bir Ziyâ'", *Sebilürreşad,* 492: 256-259.

Gencer, Bedri, (2015), "Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, IX, İstanbul: İnsan Yayınları, 235-260.

Gencer, Bedri, (2017), *İslâm'da Modernleşme (1839-1939),* 4. Baskı, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

İkbal, Muhammed, (1984), *İslam'da Dini Düşünce'nin Yeniden Doğuşu,* (Trc. N. Asrar), İstanbul: Bir Yayıncılık.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, (1982), *Son Sadrazamlar*, IV, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Işık, Vahdettin, (2009), "Said Halim Paşa Niçin Yeterince Tanınmıyor?", *İLEM Yıllık*, 4: 7-13.

Kara, İsmail, (1980), "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri", *Fikir ve Sanatta Hareket,* 11-12: 18-23.

Kara, İsmail, (1980), "İslam Dünyasının Gerileme Sebepleri", *Fikir ve Sanatta Hareket,* 14: 19-24.

Kara, İsmail, (1986), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, I,* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail, (1994), "Türkiye'de Yalnız İslamcılık Düşüncesi'nin Tam Bir Antolojisi Var", *Nehir,* 8: 64-67.

Karaman, Hayrettin, (1987), "İslamcıların Fıkıh Anlayışı", *Girişim,* 20: 22.

Kaya, Gülsen Sevinç ve Kılınç, Ümit, (2019), "Kavalalı Hanedanının Millî Saraylar Tablo Koleksiyonu'ndaki İzleri; Gatah Çölü'nde Prens Halim'in Ceylan Avı: Tazı Payı ile Sürre Alayı Adlı Tablolar", *Milli Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi*, 18: 70-91.

Kayalı, Kurtuluş, (1986), "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* IV: 1304-1306, İstanbul: İletişim Yayınları.

(Kuntay), Mithat Cemal, (1939), *Mehmet Akif,* İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi.

Kuran, Ercüment, (1979), "Osmanlı İmparatorluğunda İslamcılık Düşüncesinin Gelişmesi", *Türk Kültürü,* XVII/203-204: 275-281.

Kuran, Ercüment, (1980), "Türk Düşünce Tarihinde Arap Kültürlü Aydın: Said Halim Paşa", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte Bugün ve Gelecekte I. Uluslararası Konferansı Bildirileri (Ankara, 18-22 Haziran 1979),* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiye ve Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü Yayını, 21-25.

Kutluer, İlhan, (2001), "İslamcılık", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* XXIII: 65-67, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mansur, Ali Nasif, (1980), *Tac Tercemesi,* V, (Trc. Bekir Sadak), İstanbul: Eser Neşriyat.

Menteşe, Halil, (1986), *Osmanlı Mebusan Reisi Halil Menteşe'nin Anıları,* İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Meriç, Cemil, (1983), "Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* I: 234-244, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meryem, Cemile, (1986), *İslâm ve Çağdaş Öncüleri,* (Trc. Selahattin Ayaz), İstanbul: Bir Yayıncılık.

Nal, Sabahattin, (2019), "Said Halim Paşa'nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükûmet Sistemi", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* X/1: 144-158.

Öz, Asım, (2011), "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi,* 3:151-174.

Özcan, Azmi, (2001), "İslamcılık", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* XXIII: 62-65, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

"Sadrazam Paşa - Terbiyye-i Bedeniyye", *Tasvir-i Efkâr,* sayı: 1071, İstanbul 1914, 3.

Said Halim Paşa, (1334), *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrube-i Kalemiyye,* İstanbul: Matbaa-i Amire.

Said Halim Paşa, (1337), *İslamlaşmak,* Dar'ül- Hilafe: Sebilü'rreşad Kütübhanesi Yayınları.

Said Halim Paşa, (1338), *Buhranlarımız,* İstanbul: Şemsi Matbaası.

Said Halim Paşa, (1968), "Said Halim Paşa'nın Malta'dan Başkan Vilson, Layd Corc ve Klemansoya Uyarma Mektupları", *Tarih Sohbetleri,* VIII, ((Yay. Cemal Kutay)), İstanbul: Sontelgraf Matbaası, 137-166.

Said Halim Paşa, (1933), "*Dîvân-ı Âlî Suallerine Yazılı Olarak Verilen Cevaplar", Harp Kabineleri'nin İsticvabı,* İstanbul: Vakit Matbaası.

Said halim paşa, (1991), *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* (Nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: İz Yayıncılık.

Said Halim Paşa, (2000), *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale,* İstanbul: İsis Yayınları.

Said Halim Paşa, (2004), "Türkiye ve Hilafet", (Trc. İsmail Taşpınar), *Hilafet Risâleleri,* (Haz. İsmail Kara), IV, İstanbul: Klasik Yayınları, 391-408.

Said Halim Paşa, (2019), *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı,* (Trc. Fatih Yücel), İstanbul: Kronik Yayınları.

"Said Halim Paşa", *Tevhid-i Efkâr,* sayı: 186-3214, İstanbul 1921, 3

Sala, Bedir, (2014), "Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopyaya Mesafeli Bir İslamcı", *Tezkire,* 48: 227-240.

Sanders, Liman von, (2013), *Türkiye'de Beş Sene,* (Çev. Muzaffer Albayrak), 6. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Soydan, Mehmet Ruyan, (2011), "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Eserleri ve Islahatımızın Esasları' İsimli Risalesi", *Türk Edebiyatı,* 458: 62-63.

Şengüler, İsmail Hakkı, (2000), *Mehmet Akif Külliyatı,* VI, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Şeyhun, Ahmet, (2010), *Said Halim Paşa Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921),* (Trc. Derya Göçer), İstanbul: Everest Yayınları.

Şıracıyan, Arşavir, (1997), *Bir Ermeni Teröristin İtirafları,* (Trc. Kadri Mustafa Orağlı), İstanbul: Kastaş Yayınları.

Tugay, Emine Fuat, (2013), *Bir Aile Üç Asır*, (Trc. Şeniz Türkömer), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer, (1962), *İslamcılık Cereyanı,* İstanbul: Baha Matbaası.

YÜZ YIL SONRA SAİD HALİM PAŞA'YI HATIRLAMAK

D. MEHMET DOĞAN

Kavalalı hanedanı, 19. yüzyılda ortaya çıktı. Mehmet Ali, Mısır'a işgalci Napolyon'la savaşmak için gönderilen askerler arasındaydı. Hızla yükseldi, Mısır'ı kontrol altına aldı. Onu artık Mısır valisi olarak görüyoruz. Yarım asra yakın süren yönetimi sırasında Osmanlı'ya zaman zaman yardım etti, zaman zaman kafa tuttu. Suriye ve Girit'i de istedi. Verilmeyince savaştı. Oğlunun kumanda ettiği ordular Anadolu içlerine kadar geldi. Sonunda onun hayli muhtar/özerk Mısır Valiliği "Hidivlik" olarak tanındı.[1] Oğlu da bir süre Adana ve Suriye valisi oldu. 1849'da öldü. İbrahim Paşa onun yerine hidiv oldu.

Sultan Aziz, 1866'da Mısır tahtında veraset için "ekberiyet", yani hanedanın en büyük erkek evladının hak sahibi olması kaidesini kaldırdı; babadan büyük oğula geçişi yürürlüğe koydu. Mısır Hidivi İsmail Paşa böylece, hükümdarlığın oğluna geçmesinin yolunu açtı. Bu geçişi neredeyse on yıl sonra Sultan Abdülhamit, İsmail Paşa'yı azlederek hızlandırdı!

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğullarından Mehmet Abdülhalim Paşa, veraset haklarından mahrum edilince, Mısır'ı terk etti ve 1870'de İstanbul'a yerleşti. Oğullarından biri, II. Meşrutiyet Dönemi'nde nazır, yani bakan (Abbas Halim Paşa, Mehmet Âkif'in yakın dostu), diğeri nazır ve sadrazam oldu (Said Halim Paşa). Böylece bir anlamda, Mısır'da yitirilen, Türkiye'de ele geçirildi!

Talihin Cilveleri, Tarihin Hakikatleri ve Devlet Şehidi

Said Halim Paşa, Mehmet Ali Paşa'nın torunu. Osmanlı sadrazamı olarak 20. yüzyılın başında, Osmanlı Devleti'nin en muhataralı günlerinde, en yüksek siyasi makamda bulunmuş, üç buçuk yıldan fazla sadrazamlık yapmış bir kimse elbette hatırlanması gereken bir şahsiyettir. Fakat modern Türkiye'nin hafızası, Cumhuriyet'in zihni, Said Halim Paşa'yı hatırlamıyor ve hatta tanımıyor! O devirden Enver, Talat ve Cemal Paşalar bir şekilde ayakta tutuluyor. Bunun sebebini, Cumhuriyet'in İttihatçı gelenekle sıkı irtibatına bağlamak doğru olur. Burada Said Halim Paşa'nın İttihatçılığı elbette hatıra gelir. O İttihatçıdır ama dindardır ve düşüncelerine de bu yansır. Sonraki dönemlerdeki adlandırma ile "İslamcı"dır. Cumhuriyet, İttihatçılıktan şiddeti ve din karşıtı kavmiyetçiliği tevarüs etmiştir.

Oysa Said Halim Paşa'nın önce devlet nezdinde hatırlanması gerekir! Said Halim Paşa, Mütareke'den sonra İngilizler tarafından önce Ermeni Tehciri'nden yargılanmak istenip, daha sonra derdest edilip Malta'ya sürülmüş isimlerden … Paşa bu sürgün/esaret dönemini boşa geçirmemiş, dünyayı yönetenlere mektuplar yazmış. Türkiye'nin doğusunda Ermeni devleti kurulmasını destekleyen ABD Başkanı Wilson'un onun yazdığı mektuptan etkilenerek bu düşüncesinden vazgeçtiği söylenir.

Sürgünden sonra Türkiye'ye dönmesine müsaade edilmemiş ama kardeşi Abbas Halim Paşa gibi Millî Mücadele'ye destek vermiş. Gurbette, Roma'da yaşamaya mecbur olmuş ve orada bir Ermeni komitacı

1 Hıdiv. (.-) [F.i.tar.] 1.Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan sonra Mısır'daki Osmanlı valilerine verilen unvan. 2. Vezir, imtiyazlı vali. 3. Kral nâibi., D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, Yazar Yayınları, Ankara, 2020.

tarafından şehit edilmiş (5 Aralık 1921). Onu şehit eden komitacının gerekçesi dikkat çekici: Paşa İtalyan bankalarından 2 milyon sterlin borç alarak silah temin edecek ve Anadolu'ya gönderecekti.

Süreç tamamlanmadan bir gün önce şehit ediliyor Said Halim Paşa…

Said Halim Paşa'nın Fikir Adamı Olarak Hayata Dönüşü

Said Halim Paşa'yı zihin dünyamıza 1970'lerde kazandıran, devlet adamlığı değil fikir adamlığı yönü. Resmî tedrisat onun bu yönünü yine ihmal etmiş veya tamamen kör kalmıştır. O gerçekten görmezden gelinemeyecek çok önemli bir fikir adamı.

Hilmi Ziya Ülken, 1966'da yayımlanan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde Said Halim Paşa'dan söz etmez. İslamcılık, modernist İslamcılar ve hatta geleneksel İslamcılar onun konusu olur; bazılarından uzun uzun bahseder ve fakat İslamcılık fikriyatının belki de en önemli şahsiyetini ıskalar…

Said Halim Paşa, köklü ve derin İslami kavrayışa sahip. İyi yetişmiş, İsviçre'de siyasi ilimler tahsil etmiş; okuyan, düşünen ve fikirlerini kayda geçiren bir şahsiyet. Mütefekkir kişiliği bizim için devlet adamı kimliğinden önemli. Bu önemi kalıcılaştıran eserleri.

Hayli kitabı var. Bu kitaplar çok hacimli değil, fakat muhtevası güçlü ve etkileyici. Döneminde, belki de siyasi alandaki konumu yüzünden kendini açıkça ortaya koymadığından ve olayların hızlı akışından yeterince anlaşılmamış; sonrasında ise İslamcılık önemsiz sayıldığından, kenarda kalmış olabilir. İyi temellendirilmiş, sağlam bir mantıkla ifade edilmiş bir düşünce asla değerini kaybetmez. Onu 1970'lerde, eserleri *Buhranlarımız* başlığı altında yayımlanınca keşfetmek zorunda kalırız.[2]

Yarım asırlık gecikme! Cumhuriyet'in geçmişi silme operasyonunun başarısının delili olarak görülebilir.

Avrupa medeniyeti karşısında bazı İslamcıların ikircikli tutumu Said Halim Paşa'da görülmez. Batı medeniyetinin İslam'la bağdaşmaz yanları olduğunu, bazı Batılı kavramların İslam dünyasında karşılığının olmadığını, değişmenin ille de iyiye işaret sayılamayacağını, eserlerinde sağlam bir mantıkla ortaya koymuştur.

"İslamcılık" veya modern dönemde ortaya çıkan İslami düşünce, şu veya bu sebeple önemsiz gösterilemeyecek, görmezden gelinemeyecek bir düşünce akımı. Bugün dünyanın geçirdiği değişim bize bunu istemesek de hatırlatıyor. Said Halim Paşa, aradan bu kadar zaman geçse de mutlaka dikkate alınması, fikirleri üzerinde düşünülmesi gereken büyük bir şahsiyet.

Doksan Yıl Sonra Dünya ve Osmanlı Devleti

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Başbakanlığında 2011 Eylül'ünde Birleşmiş Milletlerdeki konuşması dünya sistemine karşı sert (ve yerinde) eleştiriler ihtiva ediyordu ve bu yüzden "dünya sistemini silkeleyen" bir konuşma olarak nitelendirildi.

Türkiye Birleşmiş Milletlere erken zamanda üye oldu, son yıllara kadar da daha çok dinleyici, izleyici konumunda kaldı. İlk defa Başbakan Tayyip Erdoğan BM kürsüsünden sağlam bir belagatla Türkiye'nin farklı bir konumda olduğunu açıkça beyan etti. Başbakan Erdoğan'ın eleştirileri şu şekilde özetlenebilir:

> BM beklentilere cevap vermiyor, belli ülkelerin çıkarlarına hizmet ediyor ve onların vesayeti doğrultusunda çalışıyor. Bütün insanlığın hukukunu korumakta bu yüzden âciz kalıyor...

Cemiyet-i Akvam veya "Milletler Cemiyeti", şimdiki Birleşmiş Milletlerin ceddi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra galip devletler dünya sistemini kontrol etmek için Avrupa'da böyle bir teşekküle vücut vermişti.

2 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser d., [tarihsiz (1973)].

Bu sistem iflas ettiği için veya güç merkezi II. Dünya Savaşı ile ABD'ye geçtiğinden, bu sefer 1945'te ABD'de Birleşmiş Milletler kurulmuştur. Her iki milletlerarası teşkilatın şu ortak amacı gerçekleştirmek için kurulduğunu söylemek mümkündür: *Devletlerarası anlaşmazlıkları barış yoluyla çözmek ve barışı süreklileştirmek…*

21. yüzyılda Türkiye Cumhuriyeti'nin Başbakanı Birleşmiş Milletleri eleştirirken, ondan doksan yıl önce, Osmanlı'nın eski Sadrazamı Said Halim Paşa, kurulacak olan Cemiyet-i Akvamla ilgili görüşlerini sürgünde bulunduğu Malta'dan İngiliz Başvekili'ne, ABD Başkanı'na ve Fransız Başbakanı'na kendi dillerinde mektuplar yazarak iletmişti.

Said Halim Paşa, ancak özeti bugüne ulaşan bu uzun mektubunda, Batılı güçlerin bir an evvel parçalamak için çalıştıkları Osmanlı Devleti'nin yerini tek bir devletin doldurabileceğini söylemektedir: *Osmanlı Devleti.* Yalnız Osmanlılar, idaresi altına aldığı farklı ırk, din ve dillerdeki insan kitlelerini örf, hayat tarzı ve mizaçlarına saygı göstererek idare etmiş, bu toplulukların bir otorite tarafından yönetilmemesi hâlinde birbirini ifna etmesinin önüne geçmiştir. Osmanlı, Milletler Cemiyeti ile sadece vadedilenlerden daha fazlasını uygulamıştır.

Eşref Sencer Kuşbaşı'nın özetlediği metinde yer alan şu ifadeler bilhassa dikkat çekicidir:

> Osmanlı Devleti'ni cihan çok arayacak ve onun elinden alınmış yerlerde kurulan yetersiz ve sun'î devletler, ne idarelerine tevdi ve emanet edilmiş halka, ne de devletler manzumesine faydalı, şerefli bir hizmet ifa edemeyecekler, bu topraklar üzerinde hâkimiyet ve ayrılık kavgası son bulmayacaktır. [3]

Tesadüfe bakın: 2011 Said Halim Paşa'nın şehit edilişinin 90. yıl dönümü idi! Said Halim Paşa, 5 Aralık 1921'de sürgünden sonra ikamete mecbur kaldığı Roma'da bir Ermeni komitacısı tarafından alnından vurularak şehit edilmiştir.

Said Halim Paşa, fikir adamı kimliği ile Osmanlı Devleti'nin son döneminde İslam toplumunun farklı bir siyaset ve yönetim anlayışı ile ayağa kalkabileceğini ve dünyanın ihtiyacı olan adaleti böylece temin edeceğini söylüyordu.

Üç yıldan fazla sadrazamlık yapmasına ve aynı zamanda birinci sınıf bir fikir adamı olmasına rağmen, Said Halim Paşa uzun yıllar unutulmuştur. Bugün ancak tarihle ve fikir hayatımızla yakından ilgilenenlerin önemini anlayabildiği bir şahsiyettir.

Türkiye, artık resmî ideolojinin kalıplarının ötesinde bir merhaleye ulaşmıştır. Dünya sisteminde halefi olduğu Osmanlı'nın oynadığı role benzer bir rol oynama noktasına yaklaşmıştır.

Son gelişmeler de gösteriyor ki, 20. yüzyılın en önemli siyasi hadisesi, Rus Çarlığı'nın sosyalist bir devrimle yıkılması değil Osmanlı Devleti'nin emperyalistler eliyle yok edilmesidir. Osmanlı'yı emperyalist emelleri önünde engel olarak gören Batı sistemi, onu yıkmakla kalmamış, mirası üzerinde istediği şekilde tasarrufta bulunmuş, nihayet Filistin'de sentetik bir Yahudi devletine vücut vererek bölge üzerindeki tahakkümünü süreklileştirmek istemiştir.

Bugün bu sistemin artık kilitlendiği, işlemez hâlde geldiği açıkça görülüyor. Batı'nın kurduğu yapılar, Batı sistemini de rahatsız edecek bir noktaya gelmiştir. Orta Doğu'yu diktatörler eliyle kontrol eden Batı sistemi, bu safralarını feda ederek farklı bir yapıya doğru evrilmeye razı olabilecek mi? İşte bu noktada Türkiye'nin nâzım rolü ortaya çıkmaktadır. Fakat asıl mesele, bu coğrafyaya sentetik olarak sokulmuş olan İsrail Devleti'nin ne olacağıdır.

Said Halim Paşa, fikir eserleriyle zamanında "İslamcı" olarak adlandırılmıştı. Dış dünyanın Türkiye Başbakanı'nı aynı sıfatla anması tarihin bir cilvesi sayılabilir mi?

3 Bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., 8. Baskı, İstanbul, 2012.

Bir Hatıratın Hatırlattıkları

Said Halim Paşa, Malta'dan sonra Türkiye'ye dönmesine müsaade edilmeyince, Roma'da ikamet etmek zorunda kalmış ve o günlerde hatıralarını Fransızca olarak kaleme almış: *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale.* Hatırat 20 yıl önce (2000) İstanbul'da yayımlanmış. Maalesef, pek dikkat çekmemiş. 2019'da Türkçe tercümesi Fatih Yücel tarafından yapılarak basılmış: *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı.*[4]

Said Halim Paşa'nın bir fikir adamı olarak (nazariyeci/teorisyen de diyebiliriz) önemi ve değeri hakkında şüphe duyulmazken, siyasetçiliği, devlet adamlığı üzerinde bu kadar kolaylıkla hüküm verilemez. Çünkü Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecinde, İttihatçıların sadrazamı olarak görülür ve onların gölgesinde bir hariciye nazırlığı ve sadrazamlık yaptığı düşünülür. Gerçekten böyle midir? Bu konuda bir fikir sahibi olmak için elbette devrinin bütün yönleri ile ve objektif olarak ele alındığı eserlere ihtiyaç vardır. Maalesef, "inkılap tarihi" parantezi içindeki yakın tarihimiz henüz bu şekilde yazılabilmiş değildir.

Bu arada, elbette Said Halim Paşa'nın konuyla ilgili düşüncelerinin bilinmesi de gerekir. Söz konusu kitap bu bakımdan bize bir hayli yardımcı oluyor. Hatıralar, bu anlamda yazanın kendini ifade etme hatta savunma metinleridir. Said Halim Paşa, hatıratında hem kendini savunuyor hem de gelişmekte olan olaylarla ilgili görüşlerini açıklıyor. Bu yönleriyle hatıratının onun şahsiyetini anlama konusunda da bize yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Sıcağı sıcağına, I. Dünya Savaşı, Mütareke Dönemi ve devam etmekte olan Millî Mücadele ile ilgili verdiği bilgiler ve yaptığı değerlendirmeler, dönemi doğru anlama yönünde düşünmemiz için zemin hazırlıyor.

Tamamlanamadığı belirtilen hatırat, 8 bölümden meydana geliyor ve hayli sistematik şekilde kaleme alındığı görülüyor. Bu itibarla, Said Halim Paşa'nın sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı ile ilgili safahatı değil, savaş sonrasında Anadolu'da gelişen Millî Mücadele ve mücadelenin lideri Mustafa Kemal Paşa ile ilgili de dikkat çekici bazı malumat ve yorumlar da yer alıyor. Değerli mütefekkirimiz, Yakın Doğu'daki İngiliz siyaseti ve bu siyasetin hataları yanında Türkiye ve hilafet konusunu da geniş bir kavrayışla ele alıyor.

Basmakalıp, "I. Dünya Savaşı'na sırf İttihatçıların bilhassa da Enver'in şahsi ihtirasları yüzünden, hem de acele ile girdik." iddiaları ne kadar doğru olabilir? Elbette İttihatçıların temayülleri, bilhassa Enver Paşa'nın iki yıl kadar askerî ataşe olarak Berlin'de bulunması ve bu süre içinde yükselen Alman kudretine hayranlığının bunda rolü vardır. Buna rağmen gerçeğin böyle sathi bağlantılarla izahı kâfi değildir. Nitekim Said Halim Paşa, meseleyi tarihin günlük akışı içinden gelen bir yetkili olarak izah etmektedir.

Türkiye tecrit edilmiş durumdadır, neredeyse bütün Avrupa'yı temsil eden ittifakların dışında kalmıştır/bırakılmıştır. Rusya'dan ötürü Üçlü İtilaf'a katılması mümkün değildir. Bu sıralar Osmanlı Devleti'nin Londra, Berlin ve hatta Petersburg'a temsilciler göndererek bir arayış içinde olduğu görülmektedir.[5] Bu üç merkez de Osmanlı Devleti ile bir yakınlaşma hususunda ümit verici bir tavır içinde olmamışlardır. Bunun sebebi ise aralarında daha önce tesis ettikleri gizli ittifaktır. Bu ittifakın özünde Osmanlı Devleti'nin yıkılması, topraklarının parçalanması ve paylaşılması vardır.

Said Halim Paşa, geriye Üçlü İttifak'ın kaldığını ve buna katılma konusunda bir mâni olmadığını belir-

4 Said Halim Paşa: *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, çev. Fatih Yücel, Kronik Kitap Yayınları, İstanbul 2019. Hatırat'ın ikinci bölümü "Türkiye Dünya Savaşı'na niçin katıldı?" *Sebilürreşad* dergisinin 29 Haziran 1922 tarihli 507. sayısında yayımlanmıştır: "Türkiye'nin Harb-i Umumî'ye iştirakindeki sebepler". Bu metne, Ertuğrul Düzdağ'ın *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri* kitabında (8.bs., 2012) sadeleştirilmiş olarak yer verilmiştir. Bu kitabın sonunda ise 3. Ek olarak Ö. Hakan Özalp tarafından Latin harflerine olduğu gibi çevrilmiş hâli yer almaktadır.

5 Bk. D. Mehmet Doğan: *Türkiye'de Darbeler Müdahaleler ve Siyasi Sistem*, 5. bs., Yazar Yayınları, Ankara, 2017, s. 48-49. İsmail Arar, *Osmanlı Meb'usan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 192-205.

tiyor. Almanya'nın ittifak teklifi müzakere ediliyor, ancak Rusya'ya karşı ve kesinlikle müdafaa amaçlı olması konusunda mutabakata varılıyor. Padişah da böyle bir antlaşmadan memnuniyet duyuyor, imza yetkisini Said Halim Paşa'ya veriyor. Paşa, Almanya ile ittifak antlaşması, Ağustos'ta imzalanacakken bazı imla hatalarının düzeltilmesi için ertesi güne kaldığını belirtir. Böylece Düvel-i Muazzama'nın Rusya'ya savaş ilan ettikleri gün olan 2 Ağustos'ta imzalanmış olur (s. 16).[6]

Almanya'nın Rusya'ya savaş ilanı tarihi, bütün kaynaklarda 1 Ağustos olarak belirtilmekteyken, Said Halim Paşa'nın 2 Ağustos olarak kaydetmesi belki de savaşın fiilen başlaması ile ilgilidir. Paşa, antlaşmanın sadece Rusya'yı hedef aldığını belirtiyor. "Şahsımın imzaladığı anlaşmanın şartları birkaç ay önce Almanya'ya teklif ettiklerimin birebir aynılarıydı." diyor.

Paşa'ya göre, o sıralarda savaşın çıkacağını hiç kimse düşünmemektedir ve bunlar arasında Almanya ve Avusturya-Macaristan büyükelçileri de vardır. Alman Elçisi Wangenheim, Kayser'in Almanya'nın kalkınmasını sürdürebilmesi için barışın devam etmesi gerektiği görüşünde olduğunu söylemiş. Paşa, "Bu kişiler ya gerçekten samimi idiler ya da durumun vahametini tümüyle ortaya koyarak, Türkiye'dekileri telâşa düşürmek ve yapılan ittifak teklifini tehlikeye atmak istemediler." diyor (s.17). Bu ikinci görüşü, bir sonraki sayfadaki bilgilerle kıyaslamak bize bir fikir verebilir. Antlaşmanın nüzerinden birkaç gün geçince Alman ve Avusturya-Macaristan Büyükelçileri Rusya'ya savaş açmamızı isterler. Bunun ihtimal dışı olduğu cevabı verilir. "Umumi seferberlik henüz başlatılmış"tır. Memleketin genişliği ve ulaştırma imkânlarının yetersizliği yüzünden zamana ihtiyaç vardır.

İş bu noktaya gelmişken de Said Halim Paşa, tarafsızlık taraftarıdır fakat olaylar bu safiyane niyeti boşa çıkaracaktır. 10 Ağustos akşamı Enver Paşa İngiliz donanmasının kovaladığı iki Alman gemisinin Çanakkale Boğazı'ndan geçmesine izin vermek mecburiyetinde kaldığını bildirir. Said Halim Paşa şaşkına döner. Çünkü bu tarafsızlığı tehlikeye atacak bir gelişmedir. Paşa, İtilaf Devletleri'nin protestolarına karşı bu iki geminin satın alındığı cevabının verilmesi gerektiği görüşündedir. Alman Elçisi bunun yalanlanmayacağını ancak gemilere Türk bayrağının çekilmesini Berlin'e danışmak zorunda olduğunu belirtir (s. 22).

Said Halim Paşa, sonraki sayfalarda tarafsızlığın imkânsızlığını da şu cümlelerle itiraf eder:

> Oysaki, tarafsızlığa katlanmak Türkiye için, yalnızlığa ve tamamen hareketsiz kalmaya mahkûm olmak ve sonuç itibarıyle de sadece kendi imkânlarıyle gerçekleştirmekte yetersiz kaldığı millî müdafaasını düzene sokmak için mutlaka ihtiyaç duyduğu yardım ve destekten mahrum bırakmak demekti (s. 31).

Paşa, cesur bir yorumla "Türkiye'yi Mütareke'den sonra silahlanmaya zorlayan sebepler, onu dünya savaşına katılmaya mecbur eden sebeplerin aynısıdır." (s. 32) der. Tarafsızlık ancak parçalanmayla son bulacağı için Dünya Savaşı'na katılmak zorunda kaldık. Tehdit İtilaf Devletleri'nden geldiği için İttifak tarafını tercih etmek de doğru idi. Bir taraftan müttefiklerin savaşa girmemiz hususundaki sabırsızlıkları, diğer taraftan da "son Balkan mağlubiyetinin utancını silmek isteyen ve Almanya'nın zaferine inanmış olan ordunun etkisi kendisini açıkça göstermekte"dir. Daha ötesini söyler: "Şartların dayanılmaz baskısı, askerî yetkilileri giderek sivil idareyi denetlemeye sevk ediyordu." (s. 37).

Bu arada, isimleri değiştirilmiş Alman gemilerinin Sivastopol'u bombalamaları üç aydır sürdürülen savaşa girmeme siyasetinin sonunu getirir. Said Halim Paşa, hükûmetin korktuğu bu hadiseden savaş taraftarı Enver Paşa'nın haberdar olduğunu, Talat Bey/Paşa'nın da onu desteklediğini düşünür. Üç aydır büyük güçlüklerle sürdürülen barış siyaseti bu olay üzerine tamamen çöker. Halim Paşa istifa eder. Nazırlar evine gelerek son hadiseden hiçbir şekilde haberdar olmadıklarını söyler ve kendilerine

6 Metnin Fransızca orijinalini göremedik. "Düvel-i Muazzama" denildiğinde o zamanki dünyanın büyük güçleri kastedilir. İngiltere, Fransa, Almanya, Avusturya, Rusya o sıralar bu listeye girebilecek olan devletlerdir. Burada kastedilenin bu devletlerin bütünü olma ihtimali yoktur. Belki Almanya ve Avusturya kastedilmiş olabilir.

güvenmesini isterler. Hadiseye barışçı bir düzen vermek amacıyla, vakit kaybetmeden İtilaf kuvvetleri nezdinde teşebbüslerde bulunmak şartıyla istifasını geri almaya razı olur (s.38). Bu hadise için tahkikat komisyonu kurulması ve sorumluların tespiti ve cezalandırılması yoluna gidilecektir.

Paşa'nın istifasından müteessir olanların başında İttihatçıların elinde oyuncak olan Sultan Reşat gelmektedir. Said Halim Paşa, İbnülemin Mahmut Kemal'e "Zâtı şâhane sûret-i mahremanede davet etti, gittim. Hadiseden ve istifamdan müteessifane bahsederek 'beni ancak siz tanırsınız, sizi de ben tanırım. Sizin vücudunuzla müteselli oluyorum. Siz çekilirseniz ben kime söz anlatırım? Böyle vahim bir günde beni, şunun bunun elinde bırakmamanızı, istifanızı geri almanızı rica ederim." dediğini nakleder. "Yüzümü öptü … bu iltifat ve itimad-ı hümayunlarına karşı nefs-i bendegânemi feda etmeye mecburdum."[7]

Said Halim Paşa'nın İtilaf Devletleri'ni yatıştırma teşebbüs başarılı olmaz, İtilaf büyükelçileri 31 Ekim'de İstanbul'u terk eder. İki gün sonra İngiltere Türkiye'ye savaş ilan ettiğini bildirmek için Çanakkale tabyalarına birkaç mermi atarken, Ruslar da Kafkas Cephesi'nde saldırıya geçer. "Osmanlı İmparatorluğu'nu Dünya Savaşı'na katılmaya sevk eden şartlar işte bunlardır." (s. 39).

Said Halim Paşa, Divan-ı Âli'deki sorgulaması sırasında da bu konularla ilgili görüşlerini açıklamıştır. Mondros Mütarekesi'nin imzalanması ve İttihatçı üçlünün (Enver, Talat, Cemal) 1 Kasım'da bir Alman gemisi ile İstanbul'u terk etmelerinden sonra yapılan bu sorgulama Paşa'nın İttihatçılarla ilgili daha rahat konuşmasına imkân verecek bir zamanda, 9 Kasım'da başlar. Paşa, sözlü cevaplardan sonra, 17 Kasım'da yazılı olarak ifade verir.[8] Bu ifadelerinde Paşa, kendisinin harbe girmek taraftarı olmadığını, Almanlarla ittifakımızın bizim maksadımıza uygunluğunu, gelişen olaylar karşısında istifa etmesine rağmen geri dönüşünün hadiseyi tamir maksatlı olduğunu belirtir. Kendisinin çekilmesinden sonra daha tehlikeli bir vaziyete düşüleceği yönündeki yaygın kanaatten ötürü devam ettiğini ancak daha sonra Talat Paşa'nın sadaret mevkiine geçmek emelinde olduğunu anlayınca, sadaretten çekilmeye mecbur kaldığını anlatır.

Harbe sebepsiz ve vakitsiz girildiğini belirten Said Halim Paşa, bir soru üzerine Almanlarla ittifakın tecavüzî ve taarruzî değil, tedafüî (savunma maksatlı) olduğunu söyler. Buna rağmen neden mahiyet değiştirdiği ve İtilaf tarafından tarafsızlığın korunması için teklif gelip gelmediği sorusuna da tarafsızlık iddiası karşısında onların böyle bir teklifinin olmadığını; olsa dahi, daha önce böyle tekliflerin akıbetinin bilindiğini belirtir. Rusya'nın teminatına inanmak da saflık olur.

Paşa bu arada, askerî konuların kendisinden saklandığını, bilhassa Kafkasya ve Sina cepheleri hakkında bilgisi olmadığını belirtir. Mısır'da İngilizler varken, sonuç almanın mümkün olmadığını söylediğini fakat Cemal Paşa'nın "nikbin" (iyimser) olduğu şeklinde karşılık verildiğini, "orada otuz bin kuvvet varken bu nikbinlik neye yarar" dediğini ve vazgeçilmesini talep ettiğini ifade eder. Askerî konulardan Babıâli (hükûmet) haberdar değildir, askerlikle ilgili işler Karargâh-ı Umumînin tensibiyle yapılmaktadır…

Teorisyeni Pratikle Sınamak

Said Halim Paşa'nın gerek hatıratından gerekse sorgulama sırasındaki ifadelerinden fikir adamlığı ile devlet adamlığının imtizacının zorlukları kolaylıkla çıkarılabilir. Teoriden pratik çıkarmak bambaşka bir iştir, Halim Paşa örneği bu hakikati bir daha gözler önüne serer.

7 Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 22.

8 Ömer Hakan Özalp tarafından yayına hazırlanan "Said Halim Paşa'nın V. Şubede yapılan tahkikatta Türkiye'nin Dünya Savaşı'na girişiyle savaş sürecine ilişkin ifadeleri" kitabın ekleri arasındadır (s. 143-195). Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı *Buhranlarımız ve Son Eserleri*'nde sadece yazılı ifade metni yer almaktadır (s. 281-293).

Savaş sonrası ve Millî Mücadele dönemi ile ilgili fikirleri hatıratta Paşa'nın pratikle ilgisini kesmediğini gösterir. Said Halim Paşa, her an memlekete dönüp bir noktadan işe koyulacakmış hissi uyandıracak kadar konuyla yakından ilgilenir. Bir taraftan İstanbul yönetimini, Padişah'ı ve Sadrazam Damat Ferit'i çok sert şekilde eleştirir, diğer taraftan da Anadolu'da sürmekte olan mücadele ile ilgili destekleyici kanaatlerini ortaya koyar.

Said Halim Paşa, "İtilaf devletlerinin içinde bulunduğu durum, Türkiye'ye sadece direnmek suretiyle kurtulma şansı tanıyordu. Direnişin İstanbul'da imkânsız oluşu, vilayetlerde denenmesini gerektiriyordu." diyor (s. 57). Olabilecek en kötü şeyleri göze alarak, pisi pisine ölmek ve bir koyun gibi boğazlanmaya razı olmak yerine, elde silahla ölmek her hâlükârda daha iyidir. Düşman ancak dayanıklılık ve kesin kararlılık ile geri çekilmeye zorlanabilir. İtilaf Devletleri, 1916 ve 1917'de yaptıkları gizli anlaşmaları Türkiye'nin boyun eğmeye razı olduğunu göstermesi hâlinde uygulayacakları hususunda mutabık kalmışlardır (s. 60).

Paşa, Millî Mücadele'nin haklılık ve meşruiyet zeminini böylece çizdikten sonra, İzmir'in Yunanlılar tarafından işgalinin millî hareketin gerçek başlangıç noktası olduğunu belirtir (s. 67). Bu hadise, Anadolu'ya geçerek mücadele etmek isteyenleri harekete geçirir. Paşa, bu meyanda üç kişinin ismini zikreder: "Anafartalar'da İngilizleri mağlup eden Miralay Mustafa Kemal Paşa, İngilizlerin Filistin'deki azimli rakibi Miralay Ali Fuat Paşa ve Balkan Harbinde Hamidiye'nin komutanı Bahriye'den Rauf Bey"dir (s. 68).

Bu isimler arasında Millî Mücadele'deki rolü ihmal edilemeyecek ölçüde mühim olan Kâzım Karabekir'in bulunmaması dikkat çekicidir. Kâzım Paşa, Mustafa Kemal'den bir ay önce Trabzon üzerinden Anadolu'ya geçmiştir. Kâzım Paşa'nın Çanakkale'nin başarılı kumandanlar olduğu, tıpkı Mustafa Kemal gibi, miralay (albay)lık rütbesini Çanakkale'de aldığı hatırlanabilir. O doğu bölgesinde daha önce yaptığı harekâtla Ermenilerin bölgeye hâkim olmasının önüne geçmiş, Mütareke'nin ardından İstanbul'a dönmek zorunda kaldıktan sonra da yine doğuda görevlendirilmesi için çalışmıştır. Sonunda bu emeline nail olan Karabekir, Millî Mücadele'nin Doğu Cephesi'ni tutarak büyük hizmetler yapmıştır.

Said Halim Paşa, Vahdettin'in Mustafa Kemal'i İstanbul'dan uzaklaştırmak istediğini yazıyor. Bu yüzden bizzat geniş yetkilerle donatılmış "Doğu Anadolu sivil ve askerî umumî müfettişliğini teklif etmişti". Paşa, Mustafa Kemal'in bir süre kendini naza çektiğini iddia ediyor. Bu üç askere din adamı ve eski Mebus Hoca Raif Efendi ve eski Jandarma Başkumandanı Refet Bey'i ekliyor.

Raif Efendi, Vilayat-ı Şarkıye Müdafaa-yı Hukuk-ı Milliye Cemiyetinin kurucularından ve Erzurum şubesi başkanıdır ve Heyet-i Temsiliye'de yer almıştır. Mustafa Kemal, *Nutuk*'ta Hoca Raif ve arkadaşlarının Cemiyetin adını Muhafaza-yı Mukaddesat Cemiyeti yapmalarına tepki gösterir. Hoca Raif, saltanattan ve hilafetten yanadır, isim değişikliğini bu maksatla yapmıştır. Sonra ne olduysa, Hoca Raif, İkinci Mecliste ve sonraki Meclislerde de milletvekili yapılmış, hatta ölene dek (1949) milletvekili olmuştur!

Halim Paşa, Millî Mücadele'de Mustafa Kemal'in liderlik rolüne dikkati çeker. Onun hakkında hayli ayrıntılı malumat verir. Bu malumatın kaynağı Cihan Harbi sırasındaki bilgileri yanında, Malta'da diğer İttihatçılardan, sürgünlerden sağlanan bilgiler de olmalıdır. İngilizler tarafından Malta'ya sürülenlerin sayısı 140'a kadar varmaktadır. Bunlar içinde İttihat ve Terakkinin önde gelen bazı isimleri, bazı komutanlar, mebuslar, gazeteciler de bulunmaktadır. Said Halim Paşa'nın bu kalabalık isimlerden bazıları ile görüştüğünü, konuştuğunu tahmin edebiliriz. Bunlar arasında Rauf Bey'in, Fethi Bey'in, gazeteci Hüseyin Cahit'in, Velid Ebuzziya'nın bulunması kuvvetli ihtimaldir. Teşkilat-ı Mahsusa Reisi Eşref Sencer Kuşcubaşı ile görüştüğü ise kesindir. Said Halim Paşa birçok sürgün gibi onunla aynı binada, hatta aynı kattadır. Hatta Eşref Sencer Bey, bir musiki heyeti kurmuş ve Said Halim Paşa'ya bu heyette ud çaldırmıştır![9]

9 Cemal Kutay, *Siyasî Sürgünler Adası Malta,* Posta Kutusu Yayınları, İstanbul, 1978, s. 11-14.

Mustafa Kemal, orta seviyede bir Türk ailesinin çocuğu olarak Selânik'te doğmuştur. "Ortalamanın üstündeki boyuna ve sağlam omuzlarına rağmen kuvvetli bir bedene sahip olduğu intibaını vermemektedir." "Bilhassa hanımları alâkadar eden bir vasıf olmak üzere mükemmel derecede zarif bir valsçi"dir (s. 69).

Said Halim Paşa, Mustafa Kemal'le ilgili ayrıntılı ilm-i sîma bilgileri de veriyor:

> Şahsiyetine has vasıf ve kuvveti yüzünde toplanmıştır. Yüzünün geniş ve köşeli çevresi kararlılık ve azmini ortaya koymakta; açıkça belirgin çizgileriyse olağandışı ruh çalkantılarına işaret etmektedir. Geniş alnı zekâ belirtisidir. Çıkıntılı ve etli burnu nefsine düşkünlüğünü vermektedir. Derin ve coşkulu bakışlarının şaşkınlıktan gelen hafif şaşılıklarıyla beraber beklenmedik şekilde menekşe mavisi göz bebeklerinin şimşeklerinin fırlattığı iki büyük ve muntazam göz, bu muazzam görünümü tamamlamaktadır (s. 70).

Halim Paşa, Mustafa Kemal'in Çanakkale'de Liman Paşa ile muhayyel konuşmasına da yer veriyor:

> Görüşme, kesik kesik ve trajikomik sözlerle dolu olmak üzere telefonda gerçekleşti. 'Alo, alo'. 'Başkumandan konuşmakta.' 'Zu befel, exzellenz.' 'Sizce bu durumdan kurtuluş var mıdır?' 'Muhakkak ki.' 'Nasıl da muhakkak ki?' 'Sadece beni mirliva yaparak ve harekâtın idaresini bana emanet ederek.' 'Bu çok fazla olmaz mı?' 'Kimilerine göre. Ben ise, belki de bunun bile kâfi gelmeyeceğini ve aleyhte bir durum ortaya çıkarmamak üzere başkomutanlığı deruhte edebileceğimi düşünüyorum...'
>
> 'Hattın diğer tarafındaki telefon sert bir şekilde kapanır ve Mustafa Kemal yarım kalan işine geri döner.'
>
> Gece durum daha da kötüleşir. Mustafa Kemal'e yeni bir telefon. 'Alo.' 'Alo.' 'Başkumandan konuşmakta.' 'Neoch ein Mal, zu befehl exzellenz.' 'Mirliva ve bir birliğin kumandanı olarak atandınız. Vazifenizin başına geçin lütfen.' 'Apoletlerimi değiştirip siperdeki yerime geçiyorum.' (s. 70-71).

Liman von Sanders'le bu konuşma Mustafa Kemal tarafından Falih Rıfkı Atay'a anlatılmıştır. Orada bir rütbe talebinden söz edilmez. Halim Paşa mirlivalık (tuğgenerallik) talep ettiğini ve bu rütbenin verildiğini yazıyor. Mustafa Kemal, o sırada kaymakam (yarbay) idi. Harekât sırasında miralay (albay) yapılmıştır, 1 Nisan 1916'da Diyarbakır'da iken mirliva olmuştur.

Mustafa Kemal'in askerî vasıflarının yanında ona şimdiki mevkiini sağlayan vasıfların başında önderlik vasfı gelir. Mustafa Kemal önce önderdir, insanları peşinden sürüklemektedir.

> Diğer bariz vasıflarsa, çelik gibi güçlü kararlılık, bir buldoğunki gibi sebat, ileri görüşlülük, durumun ruhî sûretini kavrama ve ondan istifade etme çevikliği, şartlara göre gözüpeklik ve ihtiyat, canlı ve derin ama aynı zamanda bilmediklerini tatmin etmesini de sağlayan işlenmemiş bir zekâ, zihnî atiklik, ender bulunan iddia ve isbat melekesi, en son olaraksa eşsiz bir hareket kabiliyeti. *Aslına bakılırsa o asker olduğu kadar siyaset adamı olarak da birinci sınıf bir taktik uzmanıdır* (s. 71-72).

Paşa onunla ilgili objektif hükümler verdiğini, "biz onun hareketlerinin zarar verdikleri kişiler arasında değiliz" diyerek açıklar. "Şimdiye kadar vatan kazanmıştır. Millî bir önder olarak azim ve vatanseverliğinin onu nereye kadar götüreceğini ise gelecek gösterecektir." (s. 72).

Said Halim Paşa, bu övgülerden sonra Mustafa Kemal'in kusurları bahsine gelir:

> Mustafa Kemal kusursuz değildir. Burada ahlak bakımından mevzubahis olan Washingtonvari büyük bir adam değildir. Onun birden fazla kusuru vardır. Hepsinin arasında en can sıkıcı olanı, memleketi kurtarma meselesinde onun şanını elinden alabilecek bütün rakiplerini ortadan kaldırmak için her yola başvurmasıdır. Bu ileri mertebede kıskançlığı yüzünden memlekete büyük faydaları olabilecek kişiler uzaklaştırılarak olumsuz bir durum meydana getirilmektedir.
>
> Dahası, dediğim dedik şahsiyeti sebebiyle tavsiyelere gereğinden fazla tahammülsüz davranmaktadır. Gerçek dostluklara temayül etmez ve başkalarının hislerini pek de fazla dikkate almaz...*onu sevenlerdense onu sayan ve ondan çekinenlerin sayısı daha fazladır.* Aslına bakılırsa devlet adamı popülerliği hiçbir zaman bu kadar hor görülmemiştir (s. 72).

Mustafa Kemal, hususi hayatında ise tamamen başka birisidir.

> Alttakilere karşı hoşgörülü, samimi davranır, geçimlidir, onlarla sabaha kadar yarenlik fırsatları yaratır, resmî vazifesi başındaki hâli ile bu hâli çok farklıdır. Mustafa Kemal gırtlağına kadar sefalete batmış olmakla suçlanmaktadır. Bu doğru değildir. Belki sefa meraklısı olabilir. Ancak millî davada kendine düşen vazifeyi yerine getirmiştir ve kötü alışkanlıklarından feragat etmiştir, bu da göz ardı edilebilecek bir davranış değildir. (s. 73).
>
> Tarihin sayfalarında kesinlikle bir yeri vardır. Bu yerini büyük balta darbeleriyle meydana getirmiştir. Bu mevkii belki daha büyüyebilir, ancak küçülemez. İyiyle kötünün, zaaf ve kuvvetin, fazilet ve zaafların bir karışımı. Yine de hakkı ödenmez. Türkiye'ye itibarını kazandırdı. Yine de bu muazzam başarısında milletin payının onunkinden daha büyük olduğunu eklemeyi ihmal etmemeliyim. Millet ona bitmek tükenmez bir kahramanlık ve coşku zemini hazırlamıştır. (s. 74)

Said Halim Paşa, Mustafa Kemal'le ilgili İttihatçılık iddialarını reddeder.

> İnatla, onun bir İttihatçı olduğu iddia ediliyor. Hiçbir şey bundan daha az az doğru değildir. İttihat ve Terakki Partisinin ilk zamanlarında o partinin mensubu olmuştur, hiçbir zaman Cemiyetin idaresinin başında olan Merkez-i Umumî'ye dahil olmamış ve bu merkezin yürüttüğü gizli siyasete bulaşmamıştır. Bilakis buna muhalif tavır almıştır. (s. 74).

Said Halim Paşa, muhtemelen o günlerde sağda solda dile getirilen Sakarya Zaferi'nin Alman Genelkurmay Başkanı'nın planları sayesinde kazanıldığı dedikodularını da gayri ciddi, hatta ahmakça bulur ve "Mustafa Kemal ne İttihadcı'dır ne de Boşevik'tir" der (s. 80).

Said Halim Paşa, Vahdettin'den olumlu bahsetmez. Daha ötesi, onu ihanetle suçlar. Mustafa Kemal'in geleceğin padişahı ile yakınlık kurmak için veliahtlığında İmparator'un daveti ile çıktığı Almanya seyahatine katılmak için yaptıklarını bilmez veya bilmezden gelir. Sultan Reşat'ın vefatı üzerine Vahdettin'in tahta çıkış haberini Karlsbad'da kaplıca tedavisi görürken öğrenince tedaviyi kesip İstanbul'un yolunu tutuğunu, İstanbul'da bulunduğu süre içinde Vahdettin'le en çok görüşen Osmanlı paşası olduğundan da haberdar olmamalıdır.[10]

Sevr Antlaşması'nın İngilizler tarafından müttefiklerine dikte edildiğini belirten Paşa, Türkiye tarafından imzalanmadığını ve hatta İtilaf Devletleri tarafından dahi tasdik edilmediğini kaydeder (s. 91). Türkiye'nin karşı çıktığı, Fransa ve İtalya'nın itiraz etmese de tasdik etmediği bu muahedenin sonu ne olacaktır?

İngiliz Emperyalizmi, Halifelik ve Sultan Abdülhamit

Said Halim Paşa, o sıralar dünyanın hükümran gücü olan İngiltere'nin sömürge imparatorluğunu sürdürebilmek için Osmanlı Devleti'ni yok etmeye odaklandığını, bunu makul göstermek için kara propagandaya başvurduğunun farkındadır.

> İngiltere'nin Türkiye'yi yok etmesinin sebebi, bir efsaneden ibaret olan barbarlıkla alâkalı değildir. Bunun sebebi Türkiye'nin geçmişteki Batı'ya karşı üstünlüğü ve bunun gelecekte tekrarlanma ihtimalinden korkulmasıydı.
>
> İngiltere'nin Sevres Andlaşması'nda resmî bir sûret kazanmış bu ruh en bayağı şekilde müdafaa edilmektedir. Kudüs'ün mareşal Allenby tarafından geri alınmasının dokuzuncu haçlı seferinin zaferle neticelenmesi mânasına geldiğini kamuoyu önünde bizzat beyan eden mösyü Loyd Corc değil midir? Bunun sonuncusu olduğu ise söylenmemiştir. (s. 99-100).

Paşa böylece, Haçlı Seferi'nin devam ettiğini ima eder.

Türkiye'nin varlığı, İngiltere'yi iki yönden rahatsız edip endişelendirmektedir. Türkiye potansiyeli bakımından dünyanın en büyük güçlerinden birisidir. "Barbar diye itham ettiği Türkiye'nin onu korkutmasının sebebi gelecekte alacağı mevkidir." Halim Paşa, Türkiye'nin İngilizleri rahatsız edip endişelen-

10 Bk. D. Mehmet Doğan, *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu*, 4. bs., Yazar Yayınları, Ankara, 2017, s. 93-97.

diren ikinci yönü olarak Türkiye hanedanın halifeliği elinde tutmasını gösterir. Türkiye aynı zamanda büyük bir siyasi önemi olan dinî bir kuvvete sahiptir (s. 114).

Hatıratın bundan sonraki bölümünün başlığı "Türkiye ve halifelik"tir. Paşa, bu bölümde bir fikir adamı ve nazariyeci olarak esas mevkiini bulur. Açıklamaları; kısa, sade ve ikna edicidir.

> "İslâmiyet, siyasi ve içtimaî bir yasa olmasından dolayı yapısı itibarıyle ancak bir devlet şekliyle mevcut olabilir." "Hangi yetki altında yaşıyor olursa olsun, iyi bir Müslümanın hükümdarı halifedir." "İslamî bağ, dolayısıyla, sadece dinî değildir. Aynı zamanda siyasidir." (s. 124-125).

Halim Paşa, halifeliğin Türkiye sultanları tarafından asırlar boyunca şan ve şerefle ve İslam dünyasının lehine olmak üzere icra edildiği görüşündedir. "İslâm'ın bayraktarı olan Türkiye ümmetin ebediyen medar-ı iftiharı mevkiini koruyacaktır." (s. 130).

Türkiye, eski azametinden yoksun bir hâlde olmakla birlikte, hâlâ en kuvvetli Müslüman devlet vaziyetindedir. Bu yüzden İngiltere, İslam âleminin ayaklanmaması için hilafetin Türkiye dışındaki bir hanedana geçmesine çalışmış ve bunda başarılı olamayınca Türk'ün gücünü ortadan kaldırmaya uğraşmıştır.

İttihat ve Terakki ile ilişkilerine ve bu Partinin sadrazamı olmasına rağmen Said Halim Paşa'nın Sultan Abdülhamit ile ilgili kanaatleri müspettir:

> İslâmı uyandırma şerefini Abdülhamit elde etmiştir. 'O bunu sonuz bir sabır ve incelikle gerçekleştirmiştir. İslâmiyet'in siyasi uyanışı onun sayesinde çok daha açık surette, halifeliğinin Türkiye'ye geçtiği zamanki saadet çağlarının kardeşliği içerisinde meydana gelmiştir. Abdülhamit, İslâm memleketlerinin modern hayatın gerekliliklerine çok daha uygun bir şekilde teçhiz edilmesiyle gerçekleşebilecek siyasi özgürlüğe kavuşulması fikrine bir de tutkulu, yoğun bir ictimaî, ahlakî ve fikri yenilenme arzusu eklemiştir.' (s.131).

Hint Müslümanları ve Millî Mücadele

Said Halim Paşa, hatıratında Hint Müslümanlarının Osmanlı'ya, Türkiye'ye ve Millî Mücadele'ye bağlılık ve destekleri konusuna bilhassa yer verir. Bu inkılap tarihinin neredeyse tamamen dışarıda tuttuğu bir konudur. 674 sahifelik *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi*'nde iki yerde Hint Hilafet Komitesi geçer. 14 Nisan 1921'de bu komite, Londra'da konferansına katılan Ankara ve İstanbul heyetleri şerefine bir yemek vermiştir. 7 Temmuz 1922'de Hindistan Merkez Hilafet Komitesi Başkanı Chotani, Bombay'dan Mustafa Kemal Paşa'ya bir mektup yazmıştır.[11] Bu komitenin Millî Mücadele'ye destek için büyük kaynaklar aktardığı bilinmektedir. Millî Mücadele'ye Sovyet yardımı abartılırken, Hilafet Komitesinin yardımından hiç söz edilmez. Tabii, bu yardımların bir kısmının M. Kemal Paşa tarafından Ankara'da bir bankanın kuruluşunda kullanıldığının bahsi de geçmez.

Said Halim Paşa, Hint Müslümanlarının "Türkiye'nin Arap topraklarını elinden çıkarma hakkı yoktur. Türkiye halifeliği kendi hanedanında deruhte ederek, onları geri almaya mecburdur." düşüncesinde olduklarını aktarır. Hindistan Müslümanları İngilizlerle iş birliği yaparak Osmanlı'ya isyan eden Kral Hüseyin'e de muhaliftir. Onun hilafet iddiasını da ciddiye almazlar. Paşa, Hint Müslümanları, "Türkiye kendini müdafaadan geri kalsa dahi, onlar Türkiye'nin toprak bütünlüğü ve bağımsızlığı için destek vermeye devam edeceklerdir." der. (s. 133).

Bu sözler boşuna değildir. Hint Müslümanlarının bu yıllardaki tutum alışları ve milletlerarası planda yürüttükleri faaliyetler, Millî Mücadele'nin yönetici kadrosu tarafından gayet iyi bilinmekte, önemi ve sürdürülecek mücadeleye katkısı takdir edilmektedir. Millî Mücadele'nin başlangıç safhasında, İslam siyaseti ve hilafet konusundaki yaklaşımı en açık biçimde ortaya koyan önemli bir metin, *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin 5. sayısında (27 Ocak 1920) yayımlanan "Hilafet ve Âlem-i İslâm" başlıklı yazıdır. Bu yazı, bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından yazılmış olabileceği gibi, dikte suretiyle yazdırılmış veya esas fikirler belirtilerek yazılması sağlanmış olabilir. Her hâlükârda, Mustafa Kemal Paşa'nın muhte-

11 Utkan Kocatürk, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi,* 2. bs., Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1988.

vasını tasvip ettiği bir metin söz konusudur. Sağlam ve gerçekçi tahliller ihtiva eden bu yazıda, Hint Müslümanlarının tepkisi, milletlerarası planda en fazla önem verilmesi gereken teşebbüs olarak nitelenmekte, Londra'da ve Hindistan'da yükselen İslam sesinin mukadderatımız üzerindeki şükrana layık tesirlerinin sonsuza kadar yüceltilecek ve takdis edilecek değerde olduğu ifade edilmektedir.[12]

"Hilafet ve Âlem-i İslâm" yazısının başlangıç kısmını, kısmen sadeleştirerek veriyoruz. Metin okunduğu zaman Hint Müslümanlarının Millî Mücadele'nin esaslı bir dayanak noktası olduğu açıkça görülecektir:

> Türkiye'nin mukadderatı, İstanbul'un durumu ve hilafet ve saltanat makamlarının geleceğine dair bütün siyaset dünyasının düşünenlerini meşgul eden görüşler ve tasavvurlar arasında *en fazla önem verilmesi gereken teşebbüsler Hind M*üslümanları tarafından yapıldı. Hezimetten sonra her hakkımızı inkâr ederek aydınlarımız, hükûmetlerimiz, gazetelerimiz zavallı milleti zillete ve esarete sürüklerken *Londra ve Hindistan'da yükselen İslâm sesi,* şimdiye kadar emsali daha önce görülmemiş bir ciddiyetle bizi savunuyor, hukukumuzun ve varlığımızın teminini tehdit edici bir dille Avrupa'nın haris siyasetinden taleb eyliyordu. *Mukadderatımız üzerinde bu mukaddes girişimlerin şükrana lâyık tesirlerini unutamayız, sonsuza kadar yüceltir ve kutsarız.*
>
> Bu girişimlerin ciddiyetine inanmak istemeyen ve bozuk bir maneviyat ile ancak Avrupa himayesine sığınarak yaşayabilen şahıslar ve zümreler, Asya'nın bu hakîm birlik sesindeki ulviyet ve kudsiyeti idrak edemezler. Fakat şu hakikati teslim etmek mecburiyetindedirler ki, *bütün İslâm âleminin mânevî yardımı, Avrupa'nın vahşi emperyalizmini korkunç bir kuvvetle sarsmış ve uçurumun kenarında bize bir dayanak noktası meydana getirmiştir.*[13]

Said Halim Paşa'nın Şehadeti…

Said Halim Paşa'nın 20. yüzyılın başında ortaya koyduğu eserlerle büyük tefekkür kabiliyetine sahip bir fikir adamı olduğundan şüphe edilemez. Onun düşünce itibarıyla Mehmet Âkif'le aynı zeminde yürüdüğü de görülmektedir. Belki devlet adamlığı, idareciliği hususunda bazı kayıtlar konulabilir. Mütefekkirliği ile devlet adamlığı bir kıyaslama konusu olamaz ama onun devlet adamlığı yönünün çok da başarılı olmadığı iddia edilebilir. Said Halim Paşa'nın sürgün günlerinde hem Türkiye ile hem de mensup olduğu hanedanın yönetiminde, fakat İngiliz işgalindeki Mısır'la yakından ilgilendiği bilinmektedir. Türkiye'ye alâkası daha fazladır ve hatta Millî Mücadele'yi maddî yardımla desteklemek için çaba sarf etmektedir. Fakat bu niyetini kuvveden fiile geçiremeden bir Ermeni komitacısı tarafından Roma'da şehit edilmiştir (5 Aralık 1921). Onu şehit eden komitacının gerekçesi dikkat çekicidir: Paşa İtalyan bankalarından 2 milyon sterlin borç alarak silah temin edecek ve Anadolu'ya gönderecekti.

Süreç tamamlanmadan bir gün önce şehit ediliyor Said Halim Paşa…

Said Halim Paşa'nın hatıratında, İslam dünyası için Türkiye merkezli, hatta Türk merkezli bir oluşumu öne çıkarır şekilde konuştuğu görülmektedir. Türkiye'nin kurtuluşu sadece Türk halkının kurtuluşu olmayacak, bu bütün İslam âlemini etkileyecektir. Türkler geçmişte İslam dünyasının önünde yürüdükleri, bayraktarlığını yaptıkları gibi, yine bu mevkilerini koruyacaklardır.

12 D. Mehmet Doğan, *Mağlubiyet İdeolojisinin Sonu*, s. 152.

13 D. Mehmet Doğan, *age.*, s. 197.

MEHMET ÂKİF'İN PRENS DOSTLARI

BEŞİR AYVAZOĞLU

Said Halim Paşa, 6 Aralık 1921 Salı günü akşamı bir arabayla Roma'da ikamet ettiği evin önüne geldiği sırada alnından tek kurşunla vurularak şehit edildi. İtalyanlar, sonradan Arşavir Şıracıyan adında, Taşnaksutyun mensubu bir komitacı olduğu anlaşılan katili yakalamak için kıllarını bile kıpırdatmadılar. Cenazesi, kendisi gibi bir Malta sürgünü olan ve Türkiye'ye dönmesine ses çıkarılmayan kardeşi Abbas Halim Paşa tarafından İstanbul'a getirildi ve 29 Ocak 1922 günü Yeniköy'deki yalısından alınarak II. Mahmut Türbesi'nin bahçesinde, babası Abdülhalim Paşa'nın yanında toprağa verildi.

Abdülhalim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın sekiz oğlundan yedincisiydi; ağabeyi İsmail Paşa'nın Mısır valisi olması üzerine vilayetin ikinci varisi konumuna yükselmiş ancak 1866 yılında Sultan Abdülaziz'in bir fermanıyla Mısır vilayetinin veraset sistemi değiştirilince diğer ağabeyi Mustafa Fâzıl Paşa'ya ve ona valilik yolu kapanmıştı. Sistem değişikliği, artık "Hidiv" unvanıyla anılan Mısır valilerine âdeta hükümdar yetkileri veriyordu. Bu karar üzerine Mustafa Fâzıl Paşa, Jön Türk hareketine destek vererek Babıâli ile şiddetli bir mücadeleye girmiştir. Abdülhalim Paşa ise İstanbul'a yerleşerek yönetimle uzlaşmayı tercih edecek, vezir rütbesiyle önemli görevler üstlenecek ve 1894 yılında Alemdağı'ndaki çiftliğinde hayata veda ederek önemli devlet adamlarının yattığı II. Mahmut Türbesi bahçesinde toprağa verilecektir. Oğulları Said Halim ve Abbas Halim paşalara inanılmaz büyüklükte bir maddi servetin yanı sıra sanatseverliğini de miras bırakan Abdülhaim Paşa, resim yapar, tanbur çalar ve beste yapardı; daha da önemlisi muhteşem nota koleksiyonuyla musikimizin zengin bir miras hâlinde günümüze intikalini sağlayan isimlerden biriydi.

Kahire'de doğan Said Halim ve Abbas Halim paşalar, ilim ve sanata büyük değer veren babalarının sağladığı ortamda özel hocalardan seçkin bir eğitim almış; Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendikten sonra yüksek öğrenim için İsviçre'ye gönderilmiş, beş yıl boyunca siyasi ilimler tahsil ettikten sonra Türkiye'ye dönmüşlerdi. Yusuf Akçura, prens kardeşlerin dönüşlerinde, millî seciyelerinde zaafa uğrayıp uğramadıklarını anlamak isteyen babaları tarafından ciddi bir şekilde sorguya çekildiklerini ve imtihandan başarıyla çıktıklarını söyler.

Said Halim Paşa, Türkiye'ye döndükten sonra Şûra-yı Devlet azalığına getirilir ve bir süre sonra Rumeli beylerbeyliği payesine ulaşır. Ancak Jön Türklerle ilişkileri yüzünden Sultan II. Abdülhamit tarafından mimlenecek, sonunda ağır baskılara dayanamayarak önce Mısır'a, ardından Paris'e giderek başından beri muhalifi olduğu padişaha karşı Jön Türklere maddi ve manevi yardımlarda bulunacak, Türkiye'ye Meşrutiyet'in ilanından sonra dönebilecektir.

Devlet-i Aliyye'nin en zor yıllarında Şûra-yı Devlet başkanlığından sadrazamlığa uzanan ve Roma'da bir Ermeni komitacının tabancasından çıkan kurşunla noktalanan çok hareketli ve sancılı siyasi hayatını yaşarken, seçkin bir mütefekkir olarak bir yandan da memleket meseleleri üzerinde ciddiyetle kafa yoran Said Halim Paşa'nın bu yıllarda yazdığı eserler, Türk düşünce tarihinin 20. yüzyıl başlarındaki en parlak metinleri arasında yer alır. Önemli bir kısmı yayımlanan ancak yayımlanmamış çok sayıda

başka eserlerinin de bulunduğunu son zamanlarda öğrendiğimiz Paşa'nın hayatı ve fikirleri hakkında İsmail Kara, Hanefi Bostan ve Ahmet Şeyhun tarafından önemli çalışmalar yapılmıştır.[1]

Said Halim Paşa'nın Fransızca yazdığı eserlerinden ikisini (*İslâmlaşmak ve İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiye*) Türkçeye kazandıran Mehmet Âkif'le ne zaman tanıştığını bilmiyoruz. *Buhranlarımız* (1919) adı altında bir araya getirilen eserlerinden bazıları *Sıratımüstakim* (daha sonra *Sebilürreşad*) mecmuasında tefrika edildiğine göre, bu tanışıklığın Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra başladığını tahmin edebiliriz. Eşref Edip, Paşa'nın Âkif'e büyük hürmet ve muhabbet beslediğini, görüşüp sohbet ettikleri zamanların pek neşeli geçtiğini söyler.[2] Âkif, *İslâmlaşmak*'ın tefrika edildikten sonra bir risale olarak da çıkması münasebetiyle *Sebilüreşşad*'da yayımlanan bir yazısında, "Said Halim Paşa Hazretleri" diye andığı Paşa'nın fikirlerini özetledikten sonra üslûbundan şöyle söz etmiştir: "Yüzlerce sahifeyi bihakkın işgal edecek kadar vasi bir mevzuun kemal-i maharetle otuz sahifeye sığdırılmış olduğunu söylersek bu telif-i muazzamda mevki tutan mebâhis-i azîmeyi telhis kabil olamayacağı teslim olunur kanaatindeyiz."[3]

Said Halim Paşa'yla Âkif'in görüşüp sohbet ettikleri "pek neş'eli geçen" zamanlar hakkında ne yazık ki fazla bilgiye sahip değiliz. Bu görüşmeler, daha ziyade 1908-1914 yılları arasında gerçekleşmiş olmalıdır. Sıkıntılı savaş yıllarında bir araya gelip gelmediklerini, Âkif'in Said Halim ve kardeşi Abbas Halim Paşa'yla Malta sürgünlükleri sırasında nasıl haberleştiğini, Said Halim Paşa'nın Malta'da şehit edildiği haberini alınca neler hissettiğini de bilmiyoruz. Bildiğimiz, Said Halim Paşa'nın Malta'da yazdığı *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiye* adlı eserini Âkif'e ulaştırdığı, onun da bu eseri Ankara'da tercüme edip *Sebilürreşad*'da tefrika suretiyle yayımladığıdır.

Said Halim Paşa'dan ziyade, ondan üç yaş küçük olan kardeşi Abbas Halim Paşa'yla Âkif arasında sarsılmaz bir dostluk kurulmuştu. Abbas Halim Paşa geniş ufuklu, edebiyat, resim ve musikiden anlayan, daha da önemlisi sanatkârları koruyup kollayan hayırsever bir prensti; kızlarına özel olarak edebiyat dersleri veren Mehmet Âkif'in yanı sıra ressam Hoca Ali Rıza ve Ferit Kam da en yakın dostları arasında yer alıyordu.

Hidiv Tevfik Paşa'nın kızı Hatice Abbas'la evli olan Abbas Halim Paşa, uzun yıllar Avrupa'da kalarak kendini yetiştirdikten sonra İstanbul'a dönmüş ve Sultan II. Abdülhamit'in son yıllarında devlet hizmetine girerek Şûra-yı Devlet azası olmuştu. Ağabeyi Said Halim Paşa'nın sadareti sırasında bir yıl kadar Bursa valiliği yaptıktan sonra Nafia Nazırlığına getirildi. Bu görevi yüzünden İstanbul işgal edildikten sonra İngilizler tarafından savaş kabinesinin bazı nâzırları, bazı mebuslar ve fikir adamlarıyla birlikte yargılandı, mahkeme sonuçlanmadan diğerleriyle birlikte Malta'ya sürüldü (1919).

Abbas Halim Paşa, Malta'dan kurtulan ilk kırk kişi arasındaydı; Said Halim Paşa, Hüseyin Cahit ve İbrahim Saib Beylerle birlikte 29 Nisan 1921 tarihinde İtalya'ya gönderildi. Yol masraflarını kendileri karşıladıkları için diğerlerinden birkaç gün önce yola çıkmışlardı. Ne var ki yerleştikleri Roma'da prensleri büyük bir tehlike bekliyordu. Said Halim Paşa, kurtuluşundan altı ay kadar sonra, 6 Aralık 1921'de, Roma'da ikamet ettiği konağın önünde şehit edildi. Abbas Halim Paşa'nın Türkiye'ye getirdiği naaş, elimizde fotoğrafları da bulunan hüzünlü ve etkileyici bir törenle 29 Ocak 1922 tarihinde II. Mahmut Türbesi bahçesinde toprağa verildi.

1 M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür, Said Halim Paşa*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1992); İsmail Kara, "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri", *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı 11-12, Ocak-Şubat 1980; aynı yazar, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, Risale Yayınları, İstanbul 1986; Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa-Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür* (çev. Derya Göçer), Everest Yayınları, İstanbul 2010.

2 Eşref Edib, *Mehmed Âkif. Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Asar-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1938, s. 48-50.

3 "İslâmlaşmak", *Sebilürreşad*, sayı 404, 10 Nisan 1335, s. 132-133.

Roma'dan döndükten sonra İstanbul'a yerleşen Abbas Halim Paşa, kış aylarını Mısır'da geçirir ve ticaretle uğraşırdı. Şiir, resim ve musikiden çok iyi anladığı için bu alanlarda kabiliyeti olan gençleri desteklerdi. Feyhaman Duran'la Fikret Mualla'nın yurt dışında resim eğitimi almalarını da o sağlamıştı. Âkif'le dostluğu âdeta bir "ezelden âşina"lıktı; birbirlerini çok iyi anlar ve çok iyi anlaşırlardı. Zevkleri, dünya görüşleri, hayata bakış tarzları birdi. Aralarındaki en önemli fark: Âkif fakir bir şairdi, Abbas Halim Paşa Karun gibi zengin bir prens...

Eşref Edip'e göre, Âkif maddi serveti olmayan, Abbas Paşa da büyük bir servete sahip fazilet kahramanlarıydı; biri her türlü mahrumiyete, diğeri maddi zenginliğe karşı göğüs gererek bir anlamda aynı mücadeleyi vermişlerdi. Abbas Paşa "Zenginlik serkeş bir ata benzer, sahibinin ufak bir gafletini yahut münasebetsiz bir hareketini sezecek olsa derhal yere çarpar." derdi.[4] Bir gün Heybeli'den İstanbul'a giderken dostlarından biri, "Hususî bir vapur alsanız da onunla İstanbul'a gidip gelsek olmaz mı?" demişti. Paşa gülerek, "Evet" diye cevap vermişti, "kâğıt parçası üzerine bir imza koymakla bu olabilir. Fakat insanın her yapabildiğini yapması deliliktir!". Birinci Dünya Harbi yıllarında herkes gibi onun sofrasında da mısır ekmeği ve bulgur pilavı bulunurdu; bir gün İaşe'den gönderilen bir çuval şekerle francalayı geri göndermişti. Zor durumda kalanlara yardım etmekten zevk duyar, iyilik yapamadığı günler âdeta kederlenirdi. Tanıdık tanımadık, Müslim gayrimüslim, bir adamın hakikaten sıkıntıda bulunduğundan söz edilince birkaç saat sonra adamın kapısı çalınıp imdadına yetişilmiş olurdu.[5]

Abbas Halim Paşa'nın en büyük dostu Âkif'ti; her türlü maddi alakadan soyunmuş sevgiyi yalnız onda bulmuştu; birbirlerini anlıyor, birbirlerinin ruhlarına nüfuz ediyorlardı. Ağabeyi Said Halim Paşa gibi, Avrupa'yı da içinde yaşayarak yakından tanımış ve İslam'ı en üst seviyede idrak etmiş güçlü bir entelektüel, büyük bir bilge, samimi bir Müslüman olan Paşa, Âkif'le başbaşa kaldığı zamanlar fikirlerini anlatmaya başlardı; anlattıkça coşar, coştukça inceleşir ve derinleşirdi; bilirdi ki dilini Âkif'ten başkası anlayamaz.[6] Ancak bu dostluğun asıl mahiyetini bilmeyenler, Âkif'in zengin Prens'le bu kadar yakın olmasını yadırgardı. Fatin Gökmen ve Mithat Cemal, tereddüt ve endişelerini açık açık ifade etmiş; "Servet faziletin kanseridir.", "Mısırlılar insanlara servetlerinin tepesinden bakarlar! Aksırıkları kanundur, öksürükleri ayet." gibi sözler söylemişlerdi. Paşa'yla servetinden ötürü değil, güzel ahlakını, yaşayış tarzını, dünyaya bakışını, İslam ve medeniyet anlayışını beğendiği için dost olan Âkif, arkadaşlarını zaman zaman yanlış düşündüklerini göstermek için Paşa'ya götürüyordu. Nitekim Fatin Hoca; "Âkif ne zaman olsa bir Abbas Halim bulur, fakat ben bir Âkif bulamam. Âkif benim için bir talihtir."[7] diyen Paşa'nın Âkif'e karşı minnettarlık hisleriyle dolu olduğunu fark edince, "Senin Paşan benim zenginler hakkındaki hükmümü bozdu!" itirafında bulunmuştu.

Birlikte köşke giderlerken saygı duyduğu Âkif'i kaybedeceğinden endişe eden Mithat Cemal de hayretler içindeydi. Ev sahibi onları "büyük refahlı adamların nezaketi" ve sahte bir tevazu ile değil, son derece tabiî tavırlarla karşılamıştı. İki dost, "insanları müsavi yapan mütekabil şakalarla konuşuyorlardı. Âkif fırtınalar kaptanı idi. Hani bir gün Adalar denizinde sandalla gezinirlerken fırtına çıkınca Âkif küreklere nasıl asılmış, boğulmaktan nasıl kurtulmuşlardı. Ve hani bunun üzerine kaptanlık payesi ona nasıl tevcih edilmişti. Âkif de Prens'in metanetine rağmen biraz korktuğunu ispat ediyordu".[8]

Âkif'in de, Paşa'ya ne kadar eşit seviyede konuşursa konuşsun, birinin himayesine girmiş olmaktan pek memnun olduğu söylenemezdi. Bir gün Paşa'yla karşılaştığında kendisi gibi bir "karîn" seçtiği için tebrik edeceğini söyleyen Üsküdarlı Talat'a, gizlemeye çalıştığı bir öfkeyle, "Sen Paşa'yı ne diye tebrik edeceksin? Yağlı kuyruğa yapıştın diye asıl beni tebrik etmelisin üstad?" demişti. Ancak biliyordu ki,

4 Eşref Edib, "Abbas Halim", *İslâm-Türk Ansiklopedisi II*, İstanbul 1944, s. 86.

5 Eşref Edib, *İslâm-Türk Ansiklopedisi II*, s. 87-88.

6 Eşref Edib, *İslâm-Türk Ansiklopedisi II*, s. 88.

7 Mithat Cemal, *Mehmed Âkif Hayatı-Seciyesi-Sanatı*, İstanbul 1939, s. 142.

8 Hasan Basri Çantay, *Âkifname*, İstanbul 1966, s. 248; Midhat Cemal Kuntay, *age.*, s. 84-86.

Paşa olmasaydı, İstanbul'da Nazif'in yaşadığı dramı yaşayabilirdi. Çünkü 1 Nisan 1923'te seçim kararı alıp son toplantısını 21 Mayıs'ta yapan Türkiye Büyük Millet Meclisi dağılınca, ailesiyle birlikte İstanbul'a dönen Âkif'e küçük bir emekli maaşı bile çok görülmüştü. Hâlbuki o, Anadolu'ya ilk koşanlardan biriydi; Millî Mücadele boyunca Burdur ve Biga mebusu olarak önemli hizmetlerde bulunmuştu; daha da önemlisi, bu mücadelenin ruhunu üstün bir belagatle ifade eden "İstiklâl Marşı"nın şairiydi. Eski dostun bu tuhaf duruma kayıtsız kalması elbette düşünülemezdi.

Âkif'in parasızlık dışında, yakın dostlarından başkasına söylemediği, söylese bile muhtemelen kimseyi inandıramayacağı büyük bir sıkıntısı daha vardı. Mithat Cemal, kitabının "Korku" başlıklı bölümünde onun bu sıkıntısından üstü kapalı bir biçimde söz etmiştir: "Mısır'a son gidişinden evvel İstanbul'daki hâlini düşünüyordum: Bir kenarda olmak, uzak olmak, kimseye çarpmamak için az mevcut olmak istiyordu. Kımıldadıkça başkalarının yerini alıyor gibi çekingen bir hâli vardı. Dertlerini kendi emziriyor, kendi büyütüp yetiştiriyor, bir kadın kadar gizli ağlamayı biliyordu."[9]

Âkif, Mısır'a 1925 sonbaharında son defa gitmiş ve 1936 yılına kadar orada yaşamıştı. Bir vatan şairi olarak yurdundan ve bir İstanbul çocuğu olarak İstanbul'dan bu kadar uzun bir süre ayrı kalmanın ona ne kadar acı verdiğini tahmin etmek zor değildir. Aslında Âkif, Mısır'da yaşamış sayılmaz; Hilvan'da on yıl sürecek bir inzivaya girmiştir, demek daha doğrudur. Yazları İstanbul'da geçirmeye devam eden koruyucusu Abbas Halim Paşa'ya yazdığı ve İstanbul hasretini bütün samimiyetiyle dile getirdiği, biri sonradan keşfedilen manzum mektup tarzında yazılmış iki nefis *Ariza*'da, saba rüzgârından, yolu kuzeye düşerse Heybeli'ye de uğramasını rica eder.[10]

Bir İstanbul çocuğu olan Âkif, Mısır'a onca yıl Abbas Halim Paşa'nın varlığı sayesinde tahammül edebilmiştir. Onun öleceğini anladığında ve ölümünden sonra neler hissettiğini ölüm döşeğinde Eşref Edip'e uzun uzun anlatmıştır.[11] Sadece Mısır değil, sanki bütün dünya boşalmış, yapayalnız kalmıştır. *Gölgeler*'deki kıt'alardan birinde, hissettiği derin yalnızlığı şöyle anlatır:

> Hepsi göçmüş, hani, yoldaşlarının hiçbiri yok!
> Sen mi kaldın yalınız kafileden böyle uzak?
> Postu sermekse meramın yola, serdirmezler;
> Hadi, gölgenle beraber silinip gitmene bak!

Âkif, bu kıt'ayı söylediği sırada, ölümünü karaciğerlerinde taşıdığını ve yakında kafileye katılacağını henüz bilmiyordu. Bir süre sonra kendini rahatsız hissedince, doktorların tavsiyesine uyarak hava değişimi amacıyla Cebel-i Lübnan'a gitti. Ne var ki, 1935 Temmuz'unda yaptığı seyahat işe yaramamıştı. Zaman zaman dostlarına Mısır'da artık çok sıkıldığını ve memleketinden uzakta ölmekten korktuğunu söyleyen Âkif, esasen Paşa'nın vefatından sonra buralarda duramayacağını anlamış, yavaş yavaş "pılıyı pırtıyı toplamaya" başlamıştı bile. Artık vaktinin kalmadığını hissetmişti, hatta bir an önce öteki taraftaki dostlarına kavuşmayı arzuluyor,

> Çöz de artık yükümün kördüğüm olmuş bağını,
> Bana çok görme, İlâhî bir avuç toprağını!

diyordu.

17 Haziran Çarşamba günü Galata rıhtımına yanaşan vapurun Mısır'dan getirdiği, bir zamanların o pehlivan yapılı şairi değil, bir "canlı cenaze"ydi ve orada kendisini bekleyen dostlarını derin bir hayal kırıklığına uğratmıştı. Ama o, her şeye rağmen on yıldır gözünde tüten sevgili İstanbul'una kavuştuğu için çok memnun görünüyordu, heyecan içindeydi, gözlerinden yaşlar akıyordu. Abbas Halim Paşa'nın

9 Midhat Cemal, *age*, s. 156-157.

10 Bu Ariza'lar hakkında geniş bilgi için bk. Beşir Ayvazoğlu, "Mehmed Âkif, Faruk Nafiz ve İkinci Mektup", *Âkif Salnâmesi 2*, MAKÜ Yayınları, İstanbul 2020, s. 31-43.

11 Eşref Edib, *age.*, s. 128-133.

kızı Emine Abbas Hanımefendi'nin Maçka'daki evinde üç gün misafir edildikten sonra Nişantaşı Sağlık Yurduna nakledilen Âkif'in hastalığına kesin teşhis burada yapılan tetkikler sonucunda konuldu: siroz. Evet, Mısır'da uzun süre yaşamış yabancılarda sıkça görüldüğü söylenen bu kötü hastalık, koca şairin karaciğerlerine de yerleşmişti.[12]

Âkif, Nişantaşı Sağlık Yurdunda yirmi gün kaldıktan sonra Mısır Apartmanı'nda Fuad Şemsi Bey tarafından en iyi şekilde bakılması için bütün şartların hazırlandığı daireye nakledildi. Abbas Halim Paşa'ya ait olan bu kışlık konak, 1910 yılında yaptırılmıştı ve bir süredir Âkif'in yakın dostlarından olan Fuad Şemsi Bey yönetiminde daire daire kiraya veriliyordu. Birkaç hafta sonra, Said Halim Paşa'nın oğlu Prens Halim Bey[13] tarafından Alemdağı'ndaki Baltacı Çiftliği'ne davet edilerek üç ay ağırlanan Âkif, havaların soğuması ve hastalığının ağırlaşması üzerine tekrar Mısır Apartmanı'na yerleştirilmiş, burada 27 Aralık 1936 Pazar günü, saat 19.45'te son nefesini vererek kafileye yetişmişti.

12 Eşref Edib, *Mehmed Âkif I*, s. 297-301.

13 Âkif'in çok sevdiği Prens Halim Bey'le ilişkileri hakkında geniş bilgi için bk. Eşref Edib, *age.*, s. 135-138.

HATIRA VE MEKTUPLARIYLA SAİD HALİM PAŞA - RIZA TEVFİK

ABDULLAH UÇMAN

Rıza Tevfik'in, çeşitli mektuplarında sürekli olarak "Velînimet-i muhterem efendimiz" şeklinde hitap ettiği Said Halim Paşa ile ne zaman ve nasıl tanıştığı hakkında hatıralarında şöyle bir anekdotla karşılaşıyoruz:

> Ben Damat Ferit Paşa'yı ilk defa Mısırlı Said Halim Paşa vasıtasıyla tanıdım. Meşrutiyet'ten birkaç sene evvel Said Halim Paşa'ya ders vermeğe başlamıştım. Zaten Yeniköy'de Meşrutiyet'in ilanından on üç sene evvel eski Mekteb-i Sultani arkadaşım Fuat Bey Köseraif'e Türkçülük ve Türk lisanlarının filolojisi ve lengüistiği sahasında dersler verdim.[1] Dersimiz meşhur Orhun Abideleri hakkında bazı salahiyetli ulemanın yazıp neşretmiş oldukları mühim kitapları tetkik ve Osmanlı Türkçesinin bu Ural-Altay lehçeleri zümresi içinde, mevkiini ve medeniyetçe mertebesini ve diğer lehçelerle beraber derecesini tayin idi. İtiraf ederim ki bu tetebbuâtın nevi şahsına mahsus bir zevki vardı. İşte bu Fuat Bey delâletiyle Said Halim Paşa da benden ders istemişti. Paşa ile dersimiz Türk edebiyatı ve bilhassa filozofik ve içtimai meseleler hakkında mübâhesâta münhasırdı. Haftada iki gece Fuat Bey'de, iki gece de Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki ikametgâhında kalırdım.[2]
>
> Meşrutiyet'in ilanından sonra Damat Ferit Paşa bir gün Balta limanı ormanına Said Halim Paşa'yı kuzu ziyafetine çağırmış ve Paşa da bana:
>
> -Beraber gidelim! demişti. Gittik, güzel bir çamlık içerisinde yemek yedik, oturduk ve konuştuk. Damat Ferit Paşa bana pek nazik bir adam göründü. Fransızcayı da okur, yazar ve söylerdi. Lakin bazı bahislere girişince derhâl anladım ki Mısırlı Said Paşa'nın Fransızcası onunkinden çok yüksektir.[3]

Yıllar sonra hatıralarını kaleme alırken Rıza Tevfik'i eğer hafızası yanıltmıyorsa, buradan anlaşıldığı kadarıyla Said Halim Paşa ile tanışması ve ona ders vermeğe başlaması 1895 yılına rastlamaktadır. Ancak Rıza Tevfik, bu tarihte henüz Mekteb-i Tıbbiyede talebe olduğu için, kanaatimce, bu tarihi iki yıl ileriye, yani mektepten mezun olduğu 1897'ye kaydırmak daha isabetli olur. Öyle anlaşılıyor ki bu ders, sohbet ve karşılıklı fikir alışverişleri, bu tarihten itibaren Said Halim Paşa'nın Jön Türklerle ilişkisi dolayısıyla, İstanbul'dan uzaklaştırıldığı 1903 yılına kadar devam eder.

Rıza Tevfik'in mektup veya hatıralarında bu hususta herhangi bir açıklama olmamakla beraber, öyle zannediyorum aralarındaki dostluk, samimiyet ve bağlılık, daha doğrusu Rıza Tevfik'in ona karşı hürmet ve muhabbeti o dereceye varır ki, ikinci eşi Nazlı Hanım'dan 1904 yılında dünyaya gelen büyük

1 Fuat Köseraif (1872-1949). Köse Raif Paşa'nın oğlu; Türk Derneğinin kurucularından ve dilde tasfiyeciliği savunan dil uzmanı. 1942 yılında Türk Dil Kurumu Merkez Yürütme Kurulu üyeliği ile Etimoloji Komisyonu başkanlığına getirilmiştir. Rıza Tevfik'in, genel anlamda diller ve Türk dilinin yapısı ve mahiyeti üzerine Fuat Köseraif'e hitaben 1900 yılında kaleme aldığı bir mektup tarafımızdan yayımlanmıştır (bk. *Rıza Tevfik'in Mektupları*, haz. Abdullah Uçman, Ankara 2016, s. 41-53).

2 Said Halim Paşa, Jön Türklerle olan ilişkisi dolayısıyla, Abdülhamit idaresi tarafından 1903 yılında İstanbul'dan çıkarılmış ancak 1908 yılında Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a dönebilmiştir; bu durumda Rıza Tevfik'in ona ders vermesi bu tarihten önce olmalıdır (bk. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi-DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008, s. 557-560).

3 Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, haz. Abdullah Uçman, 3. bs., İstanbul 2013, s. 46-47.

oğluna, hamisi Said Halim Paşa'nın adını verir: Mehmed Said.[4]

Bu yıllara ait başka bir olay yine Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki yalısında geçer. Rıza Tevfik'in, Meşrutiyet'in ilanından önce, Ferecik'te görevli kardeşi Yüzbaşı Ahmet Nazif, Deli Fuat Paşa ile Fehim Paşa arasında cereyan eden bir hadise dolayısıyla iftiraya uğrar ve tutuklanarak İstanbul'a Bekirağa Bölüğünde hapsedilir. Rıza Tevfik hatıralarında bu hadiseyi şöyle nakleder:

> Ben o vakit Cemiyet-i Tıbbiye âzâsından ve Galata Gümrüğü'nde memur-müfettiş doktorlardan idim. Cemiyet-i Tıbbiye âzâsının en genci idim, diğerleri hep hocalarımızdandı. Aynı zamanda da bazı dostlarıma ücretle ders verirdim. Bilhassa haftada üç kez Boğaziçi'nde Yeniköy'de vüzerâdan Köse Râif Paşa köşküne gidip, merhum paşanın büyük oğlu Miralay Fuat Bey'le Türk filolojisi ve muhtelif Türk lehçeleri hakkında tedkikatta bulunurduk. Haftada iki defa da yine Yeniköy'de oturan Mısırlı Prens Said Paşa'ya derse giderdim. Merhum Said Paşa sonraları İttihadçılar'ın sadrazamı olan zattır.
>
> Bir yaz günü Said Paşa'nın yalısında yemek yerken, hususi hizmetkârı Ahmed Ağa içeri girdi ve elindeki pusulayı bana uzatarak:
>
> -Bu ufak pusulayı kapıcıya bir asker neferi bırakmış ve sizin elinize verilmesini tenbih edip savuşmuş gitmiş dedi.
>
> O küçük kâğıt parçasını alıp da kurşunkalem ile yazılmış şu birkaç satırı görünce kardeşimin yazısını tanıdım ve pek çoktan beri kendisinden mektup almamış olduğum için fena halde yüreğim çarpmağa başladı. Zâhiren helecanımı gizlemeye çalıştım, fakat benzim kireç gibi bembeyaz kesilmiş ve nutkum tutulmuştu. (...) Bu pusulayı sessizce Said Paşa'ya uzattım. Aldı okudu, onun da rengi soldu. "Hemen git gör, bana da haber getir rica ederim Doktor" dedi.[5]

Uzatmayalım, Rıza Tevfik Yeniköy'den derhâl vapurla İstanbul'a geçer, kardeşinin istediği birkaç parça çamaşırı alır ve Beyazıt'a Bekirağa Bölüğüne gelir ama ne kadar ısrar etse de kardeşiyle görüşmesi mümkün olmaz. Kendisine verilmek üzere bırakılan birkaç parça eşyayı alamayan ve yapılan bu haksızlığı gururuna yediremeyen Nazif, birkaç gün içinde hapsedildiği koğuşta belindeki kuşakla intihar eder; cesedi de kimseye haber verilmeden, sessiz sedasız Maltepe'de bir mezarlığa defnedilir.[6]

*

Gerek hatıralarında gerekse bir kısım makalelerinde, sık sık hiçbir kayıt tanımayan ferdiyetçi (*individualiste*) bir kişiliğe sahip olduğunu belirten Rıza Tevfik, esasında hürriyet taraftarı olmasına, hatta Mekteb-i Tıbbiyede talebe iken, bu uğurda hapse girmesine, yine bu uğurda kurulan İttihad-ı Osmanî Cemiyetinin kurucuları arasında arkadaşları bulunmasına rağmen, nedense, o yıllarda cemiyete dâhil olmaz. Ancak, o sırada cemiyete girme hususunda kendisine bir teklif yapılıp yapılmadığını da bilmiyoruz.

Bilindiği gibi İttihad-ı Osmanî Cemiyeti, Fransız İhtilali'nin 100. yıl dönümüne rastlayan 1889 yılında beş Mekteb-i Tıbbiye talebesi tarafından kurulmuş fakat faaliyetlerini bir süre gizlice yürütmüştür; Rıza Tevfik ise bu tarihte Mekteb-i Mülkiyede çıkan bir hadise dolayısıyla okuldan uzaklaştırılmıştır. 1889'da kurulan cemiyet, ancak 1897 yılında Paris'te kendi başına mücadele eden Ahmet Rıza Bey'in cemiyete katılması ve adının İttihat ve Terakkiye çevrilmesi ile duyulur. Rıza Tevfik ise bu tarihte Mekteb-i Tıbbiyeden yeni mezun olmuş ve o sırada çıkan Türk-Yunan Muharebesi'ne stajyer doktor olarak katılmıştır. Bu durumda, onun Said Halim Paşa ile tanışması ve ona ders vermeye başlaması, yukarıya iktibas ettiğimiz anekdotta ifade ettiği gibi, 1895'de değil Mekteb-i Tıbbiyeden mezun olduğu 1897 yılından sonra olmalıdır.[7]

4 Rıza Tevfik'in, kendisi gibi felsefeci yapmak istediği Said Rıza'nın henüz on iki yaşında iken 1919 yılında basılmış *Târih-i Felsefe* adlı, 70 sayfa hacminde bir kitabı vardır. Kitap, bir inceleme ve Said Rıza'nın el yazısı bazı mektup ve fotoğraflarıyla birlikte ayrı adla tarafımızdan yayımlanmıştır (Konya 2014).

5 Rıza Tevfik, "II. Abdülhamid ve Jurnalcileri", *Biraz da Ben Konuşayım*, s. 393.

6 Rıza Tevfik, bu hadise üzerine "Nazif İçin" adıyla mersiye tarzında iki kıt'alık bir şiir yazmıştır (bk. *Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, İstanbul 2005, s. 329).

7 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2. bs. İstanbul 1968, s. 1489; Feridun Kandemir, *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*, İstanbul 1943, s. 99.

*

Konuyla ilgili çeşitli kaynaklarda Said Halim Paşa'nın hayat hikâyesi anlatılırken, Jön Türklerle ilişkisi dolayısıyla onun Abdülhamit idaresi tarafından 1903 yılında İstanbul'dan uzaklaştırıldığı ifade edilmektedir ancak Rıza Tevfik ise kardeşi Nazif'in hapis ve intihar hadisesinin 1905 yılında cereyan ettiğini söylemektedir; Rıza Tevfik'in Said Halim Paşa'ya hitaben gerek Türkçe gerekse Fransızca yazdığı mektuplar 1905 tarihini taşıdığına göre, Rıza Tevfik bu tarihi yanlış hatırlıyor olmalı yani bu hadisenin 1903'ten önce cereyan etmiş olması gerekir.[8]

İşte, kuruluşundan itibaren uzun bir süre İttihat ve Terakki Cemiyeti ve cemiyet mensuplarıyla herhangi bir şekilde doğrudan doğruya ilişkisi olmayan Rıza Tevfik, cemiyete kendi arzusuyla değil, özellikle kardeşinin haksız yere ölümü öne sürülerek, bunun üzerinde ısrarla duran Said Halim Paşa, Manyasizâde Refik ve Avukat Baha Bey gibi bazı dostlarının ısrarı ve telkini ile 1907 yılı sonlarında girer.[9]

Rıza Tevfik, 40'lı yıllarda Cünye'de (Lübnan) sürgünde iken Feridun Kandemir'in kendisiyle yaptığı röportajda bu konuda şunları söyler:

> (...) Sultan Hamid devrinde çok haksız eziyetlere maruz kaldım. Hoş, daima şikâyet eder, her vakit fikirlerimi açıkça söylerdim ama, bilfiil bu rejimi devirmek için sahihan hiçbir teşebbüste bulunmamıştım. O zaman İttihad ve Terakkî Cemiyeti'ne mensup iki dost bana biraz açılır gibi oldu. Bunlardan biri Mısırlı Halim Paşazâde Said Bey'di -bilâhare Said Halim Paşa olmuştu- kendisine ders verirdim. Aramızda eski ve kuvvetli bir dostluk rabıtası vardı. İkincisi ise yine pek eski ve pek lâubali dostum olan Manyasîzâde Refik Bey'di. Refik Bey'in bir arkadaşı ve muavini de vardı ki, onunla da öteden beri kafadardık: Avukat Baha Bey. Bu dostlar beni İttihad ve Terakkî'ye çekmek için pek uğraştılar:
>
> - Türkiye'de hiçbir nevi ıslahat-ı ciddiye olamaz, ben inanmam! dedim.
>
> Beni ikna için ne gibi ciddi teşebbüsatta bulunduklarını izah ettiler, Yine inanmadım, nihayet yüzüme derin derin bakarak:
>
> - Zavallı kardeşin Nazif'in kanını unutacak mısır? dediler.
>
> Pek fena bir acı duydum. Bütün bütün fikrim değişti. Birdenbire cemiyete girmeyi kabul ettim. Bu 1323'te, yani Meşrutiyet'in ilânından bir sene evvel oluyordu.
>
> Beni bu karara sevkeden kardeşimin intikamı mıydı? Herhalde öyle olacak...[10]

Öyle anlaşılıyor ki Rıza Tevfik'in fiilen Cemiyete dâhil olmasından sonra, Said Halim Paşa ile aralarındaki ilişki daha da gelişerek devam eder.

Rıza Tevfik'in küçük kızı Mûnise Başikoğlu'nun hatıralarında bu hususta aydınlatıcı mahiyette bazı bilgileri rastlarız. Mûnise Hanım hatıralarında "Unutamadığım Yalı" başlığı altında bu konuda şunları kaydeder:

> 1908 yılında Mısırlı Prens Said Halim Paşa babamdan Türkçe ders aldığı sıralarda, gidip gelme güç oluyor diye, Bebek'te validesi hıdivin yalısına bitişik olan, kardeşi Zeynep (Kâmil) Hanım'a ait ve yıllarca boş duran yalısında bir yer ayırtmış ve babamı oraya davet etmişti. Biz de o yıl bu yalıya taşınmıştık. Burada çocukluk çağımızın en hür ve mutlu günlerimizi geçirmiştik. Bu muazzam yalının bir bölümü, en üst katta, yedi odalı, tuvalet ve mutfağı olan bir yerdi burası. Yerleştiğimiz bu dairenin en ilginç yeri çok büyük olan geniş holü idi. Ortasında üstü açık bir ışık ve hava boşluğu vardı. Koridor şeklinde bu boşluğu çevreleyen diz boyu duvardan itibaren tavana kadar camla kaplı olduğundan son derece aydınlık bir yerdi burası. Camların birkaç tanesi açılıp kapanacak şekilde çerçevelenmiş olduğundan, istenildiği zaman açılıp havalandırılıyordu.[11]

8 Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *DİA*, s. 557-560.

9 *Feylesof Rıza Tevfik* (Hürriyet ve İtilâf Fırkası Neşriyatı), İstanbul 1328 (1912), s. 3-4;Feridun Kandemir, *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*, s. 118-120; *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1490.

10 Feridun Kandemir, *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*, s. 119.

11 *Sevgili Kızım Mûnise-Rıza Tevfik'ten Kızı Mûnise Hanım'a Mektuplar*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 2015, s. 228.

Meşrutiyet'in ilan edildiği, Rıza Tevfik'in, şehrin asayişini sağlamak üzere Selim Sırrı ile at sırtında dolaştığı ve İstanbul halkına meşrutiyet üzerine nutuklar attığı günlerde, küçük oğlu Nazif dünyaya gelir. İşte bu münasebetle dostlarından Abdullah adlı biri, Bebek'teki yalıda ikamet eden Rıza Tevfik'e şöyle bir tebrik telgrafı çeker:

> Bebek'te Mısırlı Halim Paşa sahilhânesinde mukîm Saadetlû Rıza Tevfik Bey Hazretleri'ne: Huzûr-ı hakîmânelerine-Muhterem efendim hazretleri; ikinci bir mahdum efendiye daha peder olmanız münasebeti ile an-samîmi'l-kalb arz-ı tebrikât ederim muhterem efendim. (6 Temmuz 908-Bendeleri Abdullah).[12]

Bu telgraftan da anlaşılıyor ki Rıza Tevfik söz konusu yalıya Meşrutiyet'in ilanından önce gelip yerleşmiş ancak burada ne zamana kadar ve kaç yıl kalmış, bunu tam olarak bilemiyoruz. Mûnise Hanım hatıralarında ayrıntılı bir şekilde bu yalıyı ve burada geçirdiği çocukluk günlerini uzun uzadıya anlattıktan sonra, yine Bebek'te başka bir yalıya taşındıklarını söyler:

> Bebek'te oturduğumuz ikinci yalı, yine babamın eski dostlarından Reşid Mümtaz Paşa'nın, Robert Kolej, şimdi Boğaziçi Üniversitesi, giriş kapısının sırasında ahşap, beyaz boyalı şahane bir yalı idi. Biz bu güzel yalının selâmlık bölümünün en üst katında oturmuştuk. Boğaz'a karşı olan cephesi boydan boya balkondu. Yalının arka cephesi son derecede bakımlı, gülfidanları, envâi çeşit çiçeklerle süslenmiş bir bahçeye bakıyordu.[13]

Rıza Tevfik, Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra, 16 Ağustos 324 (24 Ağustos 1908) tarihinde Selânik'ten karısı Nazlı Hanım'a gönderdiği bir mektupta, "Said ve Abbas Paşalar bana ellişer İngiliz lirası göndermişler; Kemal Bey'dedir. Ben gelince alacağım, fakat şimdiden paraya ihtiyaç varsa bana yaz, derhâl çaresine bakayım." der.[14]

31 Mart Vakası sırasında bir süre Rumelihisarı'nda Nâfi Baba Dergâhı'nda saklanan Rıza Tevfik, buradan yine eşi Nazlı Hanım'a gönderdiği pusula ve mektuplarda da, gerektiğinde, o sırada Büyükada'da oturan Said Halim Paşa'nın kardeşi Abbas Halim Paşa'dan yardım alabileceklerini yazar ki bütün bunlar onun Prens ailesiyle ne derece samimi olduğunu göstermektedir.[15]

Mûnise Hanım'ın anlattıklarından, Rıza Tevfik ve ailesinin bu ikinci yalıda 1917 yılına kadar kaldığı anlaşılıyor:

> Babamın 'uğursuz' dediği ve Birinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği 1917 yılı idi. Güzel Bebek'ten ayrılıp Arnavutköyü'ne taşınmak mecburiyetinde idik, çünkü babam artık Arnavutköyü Kız Koleji'ne Türkçe ve felsefe profesörlüğüne atanmıştı. Rıhtım üzerinde, koleje çok yakın dört katlı kârgir ve bahçesiz bir ev kiralamıştık. Bu kasvetli ve sevimsiz evin tek iyi yanı, önünde tramvay durağı vardı.[16]

*

Biyografisinden öğrendiğimiz kadarıyla Said Halim Paşa, Mahmut Şevket Paşa'nın bir cinayete kurban gitmesinden sonra, 1913 yılında onun yerine sadrazamlığa getirilir ve bu görevi Şubat 1917'ye kadar devam eder. Diğer yandan Rıza Tevfik'in, İttihat ve Terakkiden ayrılıp 1911 yılında Hürriyet ve İtilaf Fırkasına katılması; 1912'de ise, İttihatçılar tarafından kiralanan bir kısım adamlar tarafından seçim bölgesi Gümülcine'de feci hâlde dövülmesinden sonra, Said Halim Paşa ile ilişkileri ne şekilde devam

12 Rıza Tevfik'in terekesinden çıkan ve Yeni Câmi Postahanesinden çekilen bu telgraf arşivimizde muhafaza edilmektedir.

13 *Rıza Tevfik'ten Kızı Mûnise Hanım'a Mektuplar*, s. 238. Rıza Tevfik, 18 Ağustos ve 10 Eylül 1910 tarihlerinde Cambridge'den ortanca kızı Selma'ya gönderdiği kartpostallarda adres olarak, "*Bebek'te Edirne Mebusu Doktor Rıza Tevfik Bey'in Hânesine-Dr. Riza Tevfik, Member of the Otoman Parliament-Constantinople-Bébek-Turkey*" adresini yazmıştır (Kartpostallar arşivimizde muhafaza edilmektedir).

14 *Sevgili Vefakâr Kadınım-Rıza Tevfik'ten Nazlı Hanım'a Mektuplar* (haz. Abdullah Uçman). İstanbul 2020, s. 41-42.

15 *Sevgili Vefakâr Kadınım-Rıza Tevfik'ten Nazlı Harım'a Mektuplar*, s, 64-74.

16 *Rıza Tevfik'ten Kızı Mûnise Hanım'a Mektuplar*, s. 239. Ruşen Eşref, Rıza Tevfik'le röportaj yapmak üzere, büyük bir kütüphanenin de bulunduğu Arnavutköy'deki bu eve iki defa gitmiştir (bk. *Diyorlar ki*, İstanbul 1334/1918, s. 134).

etti; Said Halim Paşa'ya verdiği dersler ya da onunla yaptığı edebî ve felsefi musahabeleri bu yıllarda da devam etti mi; bunu da kesin olarak bilemiyoruz.[17] Ancak, gerek Babıâli Baskını'ndan önce Said Halim Paşa'nın zaman zaman Harbiye Nazırı Nâzım Paşa ile Yeniköy'deki yalısında, bazen Beyoğlu'ndaki Büyük Kulüpte yaptığı görüşmeler, gerekse Rıza Tevfik'in, Bebek'te diğer bir yalıya taşınmış olması, bu ilişkinin tamamen kopmasa bile zayıflamış olduğu ihtimalini akla getiriyor.[18]

Oldukça büyük bir aileye mensup olması dolayısıyla esasen bir ayağı Mısır'da olan Said Halim Paşa, 1919'da "Ermeni Kırımı" sorumlusu olarak Divan-ı Harb-i Örfîde yargılanır, bir süre sonra da İngilizler tarafından önce Mondros'a, oradan da Malta'ya sürülür. Delil yetersizliğinden, 29 Nisan 1921'de serbest kalırsa da İstanbul'a veya Mısır'a dönmesine izin verilmez, o da gidip Roma'ya yerleşir. Ancak 15 Aralık 1921 sabahı Roma'da evinin önünde Arşavir Şıracıyan adlı bir Ermeni tarafından vurularak öldürülen Said Halim Paşa'nın cenazesi İstanbul'a getirilerek 29 Ocak 1922 günü Divanyolu'nda Sultan II. Mahmut Türbesi haziresinde babasının yanına defnedilir.[19]

*

Rıza Tevfik'in, gerek bu sırada yazdığı siyasi mahiyetteki yazılarında, gerekse ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı hatıralarında, aşağıda göreceğimiz mektuplarındaki son derece mübalağalı ifadelerle yücelttiği hamisinin başına gelen felaketlerden söz etmemesi anlamlı görünüyor. Ancak hatıraların bir yerinde, Damat Ferit Paşa'dan bahsederken şöyle bir ifadeyle karşılaşıyoruz ki, bu da son derece anlamlıdır:

> ... Halbuki bütün hususiyetine ve hulûsuna rağmen Damat Ferid Paşa memleketinin tarihinden bile lâyıkıyla haberdar değildi. Ayrıca da kendisini Büyük Reşid Paşa mevkiinde görür ve onun icraâtına nazîre olarak yeni bir Tanzimat devri açmak fırsatını bulduğuna inanırdı. Kaldı ki Damat Paşa'nın hüsnü kuruntusu kendi şahsına münhasır bir şey değildi. Meselâ İttihad ve Terakkî'nin meşhur sadrazamı ve kuklası Mısırlı Said Halim Paşa merhum, kendisini Büyük Reşid Paşa'dan da büyük görmek hastalığı ile malül idi. Bunların aşağı yukarı hepsi böyledir.[20]

*

Rıza Tevfik, 40'lı yıllarda kaleme aldığı bir iki yazısında ise Said Halim Paşa'nın güzel sanatlarla, daha doğrusu resim ve musiki ile olan yakın ilgisinden söz eder. 1941 yılında müsvedde hâlinde defterine kaydettiği ancak hangi tarihte ve kime hitaben yazıldığı belli olmayan mektubundaki ifadeler şöyledir:

> ... Evet benim zamanımda ekser efendiler nazarında mûsiki âdeta rakı mezesi gibi telâkki olunurdu. Halbuki biz Mısırlı Said Halim Paşa ve Mektupçu Şevket Bey gibi hakikaten zevk ve zarafet sahibi ve mûsiki âşığı olan kimselerin meclisinde bir keman ustasının kemanını, Nevres'in udunu, Neyzen Ahmed Dede'nin bir Bayâtî peşrevini, Tamburacı Osman Pehlivan'ın sazını, iyi sesli ve usul-âşinâ bir hânendenin sesini, câmide bayram namazı Tekbîr'ini dinlerken -dindarâne bir huzû ve huşû ile- can kulağıyla dinler, lâhûtî, ulvî bir zevk-i müstesnâ tahsil ederdik. Ve rakı meclisi tertibâtına mutlaka hâcet görmezdik. Halbuki o zaman ekseriyet-i nâs mûsikiyi ekmekle beraber yenilen bir "katık" nevinden bir şey addeder, kıymetli bir gıdâ-yı rûh olduğunu bilmezdi. Fakat bunu bilmek için evvelâ mûsiki hakkında eski fikir ve itikadımızı değiştirmeliyiz.[21]

17 Abdullah Uçman, "II. Meşrutiyet'in Gölgesinde Gümülcine Hadisesi yahut Sopalı Seçimler", *Rıza Tevfik'in Sanat ve Düşünce Dünyası*, İstanbul 2011, s. 361-377.

18 *Biraz da Ben Konuşayım*, s. 168-169.

19 bk. "Said Halim Paşa", *DİA*, s. 558.

20 *Biraz da Ben Konuşayım*, s. 98-99. Said Halim Paşa ise İstanbul'un işgali sırasında, nazır koltuğunda oturan ve işgal kuvvetleri kumandanlarıyla gayet samimi bir şekilde dolaşan Rıza Tevfik'in, Meclis-i Mebusanda "Efendiler, bizim mağlûp bir millet olduğumuzu unutmayalım!" tarzında yaptığı bir konuşmasını, "Millî şuurdan mahrum Türk unsurları için kaypak bir söylem" olarak nitelemiştir (bk. İsmail Kara, "Sunuş", "Rıza Tevfik'le Said Halim Paşa Arasında Teati Edilmiş Fransızca Birkaç Felsefî Mektup", *Âkif Salnâmesi*, sayı 2, İstanbul 2020, s. 85-86).

21 *Rıza Tevfik'in Mektupları*, s. 655. Said Halim Paşa'nın musiki bilgisi hakkında İbnülemin Mahmut Kemal de, "Paşa'nın mûsikide

Yeniköy'deki Said Halim Paşa Yalısı sadece devrin önde gelen fikir, siyaset ve sanat adamlarının toplanıp sohbet ettiği bir mekân değildir; burası aynı zamanda antika eşyalar, orijinal tablolar, çini, halı, hat levhaları, heykeller ve özel olarak ciltlenmiş yazma eserlerin de bulunduğu zengin kütüphanesiyle müze gibi bir mekândır.[22]

Rıza Tevfik, 40'lı yıllarda estetik konusunda seri hâlinde yayımlanan yazılarının birinde ise bu sefer Said Halim Paşa'nın güzel sanatlar konusundaki malumatı ve zevki ile Yeniköy'deki yalısının misafir kabul salonundaki bir tablodan şu şekilde söz eder:

> ... Ben bir müddet Mısırlı Said Halim Paşa merhuma ders vermek hizmetiyle, haftada üç kez gider evinde kalırdım. Bu zâtın güzel sanatlarda pek iyi anlayışı, doğru görüşü ve fıtrî bir zarafeti vardı. Bilhassa musikide, resimde, heykeltıraşlıkta ve şiirde zevki müsellemdi. Yeniköy'deki yalısında, kabul odasında pek takdir ettiğimiz büyücek bir yağlıboya tablo vardır ki engin ve dümdüz bir kum sahrasının ortasında pek açık sarı bir hecin devesine binmiş, müsellâh bir bedevî resmini arz ediyordu. Bu tabloyu yapan Fransız artist, kızgın güneş ziyâsı altında gözler kamaştıran boş fezânın, havanın ve ince kum sahrasının rengini, ıssızlığını ve korkunç vahşetini o kadar muvaffakıyetle ifade etmiştir ki, tabloya baktıkça ben Boğaziçi'nin en dilber noktasında bulunduğumu unutmamak için ara sıra etrafıma da bir göz gezdiriyordum; tabloda zerre kadar bulut görünmediği halde, güneş de görünmüyordu. Güneşin tasvir edilmemiş olmasından şunu anladık ki, artist, bu suretle zeval vaktini ifade etmiş olmak kastıyla güneşi mahsûsen ve iltizâmen resmetmeyip tabloyu şiddetli bir nur içinde boğup bırakmıştır. Bu fikir ve niyetini açıkça ispat eden şey de deve ile bedevî Arab'ın, kum üzerinde aksini gösteren gölgeydi.[23]

*

Rıza Tevfik'in, bize intikal eden terekesinden, Said Halim Paşa'ya hitaben Rıza Tevfik tarafından kaleme alınmış, biri 1905 yılına ait Türkçe beş mektupla bir defterde Fransızca olarak kaleme alınmış iki mektup ile Paşa'nın bunlara verdiği kısa bir cevap; bir de 1908 yılında Said Halim Paşa'nın Mısır'dan Rıza Tevfik'e göndermiş olduğu bir mektup çıkmıştır. Beş tanesi tarafımızdan, diğerleri Güllü Yıldız'ın tercümesi ve İsmail Kara'nın değerlendirmesiyle yayımlanan mektuplarda genel olarak bir kısım din, Tanrı inancı, metafizik vb. felsefi konular üzerinde durulmaktadır.[24]

*

Burada ana hatlarıyla bu mektupları özetlemek, hem Said Halim Paşa'nın hem de Rıza Tevfik'in kişiliğini ve hamisi ile olan münasebetini daha yakından anlayabilmek için önemli olduğu düşüncesindeyim.

Öncelikle, söz konusu mektupların, Said Halim Paşa'nın, İstanbul dışında, Mısır'da bulunduğu sırada ve farklı tarihlerde onun yazdığı mektuplara cevap olarak yazıldığı anlaşılmakta ancak Paşa'nın yazdığı mektuplar ise elimizde bulunmamaktadır.

28 Mayıs 321 (10 Haziran 1905) tarihli ve Köse Râif Paşa'nın Yeniköy'deki yalısından yazılan ilk mektuptan, Said Halim Paşa ile Rıza Tevfik'in daha önceki tarihlerde de mektuplaştıkları anlaşılmaktadır. Rıza Tevfik'in "velînimet efendimiz", "hüsn-i nazar-ı devletleri" vb. mübalağalı ve oldukça süslü ifadelerle kaleme aldığı bu mektupta, Said Halim Paşa'nın müsvedde hâlindeki felsefi muhtevalı bir eserinin bazı bölümlerini tercüme ettiğini ancak farklı düşündüğü bazı kısımlar için bir hâşiye yazdığını fakat bunu önceki mektupla birlikte göndermeyi unuttuğu için bunu ancak şimdi bu mektupla

malûmât-ı kâmilesi vardı. Üstâdâne ud çalardı. Mûsikiye nisbeti babası Prens Halim Paşa merhumdan müntakil idi." demektedir (*Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, C IV, İstanbul 1953, s. 1931).

22 İsmail Kara, "Sunuş", *Âkif Salnâmesi*, sayı 2, s. 72. Said Halim Paşa Yalısı, 1968 yılında Turizm Bankası (şimdi Türkiye Kalkınma Bankası) tarafından Paşa'nın vârislerinden satın alınmış ancak yalıdaki odaların bir bölümü müze hâline getirilmiştir. 2019 yılında, müzedeki Fransız ressam Felix-Auguste Clement'e ait "Çölde Av" adlı 35m²'lik devasa tablo rulo yapılarak restore edilmek üzere Millî Saraylara bağlı Resim Müzesine götürülmüştür.

23 Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Sanat ve Estetik Yazıları*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 2018, s. 157-158.

24 bk. *Rıza Tevfik'in Mektupları*, s. 70-72, 641-645, 646-648, 649-651, 652-653; Güllü Yıldız-İsmail Kara, "Rıza Tevfik'le Said Halim Paşa Arasında Teati Edilmiş Fransızca Birkaç Felsefî Mektup", *Âkif Salnâmesi*, sayı 2, s. 69-99.

gönderebileceğini ifade etmektedir. Bu mektupta dikkatimizi çeken husus, Rıza Tevfik'in Said Halim Paşa'yı *positiviste* anlayışı iyice benimsemiş biri olarak görmesidir. Bu mektubun, 1 Mayıs 321'de (14 Mayıs 1905) yazılan Fransızca mektuptan sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.[25]

İlk mektup gibi, son derece mübalağalı ifadelerle yüklü olan ikinci mektubun da, daha önce konuşup tartıştıkları bir kısım felsefi meseleler üzerine kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Önceki mektuptaki olduğu gibi burada da Said Halim Paşa'nın *positiviste* düşüncesinden söz eden Rıza Tevfik'in, Kant'ın "metafizik" tarifini tasvip etmediği anlaşılan Said Halim Paşa'ya karşı bu tarifi açıkça savunduğu görülmektedir.[26]

İçindeki ifadelerden 1910'lu yıllarda yazıldığı anlaşılan ve "fıtrat-ı mümtâzeye mâlik", "kudret-i fevkalâdeye sahip" vb. tam bir hulûskârlık örneği teşkil eden üçüncü mektupta ise daha ziyade Said Halim Paşa'ya izafe edilen birtakım özelliklerin mübalâğalı ifadelerle dile getirildiği dikkati çekmektedir.[27]

Önceki mektuplarda olduğu gibi, burada da aynı şekilde sık sık "kulunuz", "bendeniz" gibi ifadelerle dolu olan dördüncü mektubun, öncekiler gibi, "dehâ ve asâlet-i vicdan sahibi" Said Halim Paşa'nın, Malta sürgünleri arasında bulunan kardeşi Abbas Halim Paşa'nın İsmailiye vapuru ile İstanbul'a dönüşü dolayısıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Rıza Tevfik, burada da yine mübalağalı ifadelerle, Said Halim Paşa'nın resmine baktıkça, yıllar önce J. S. Mill ile H. Spencer'in fotoğraflarının zihinde uyandırdığı heyecana benzer bir heyecan uyandırdığını söylemektedir. Malta sürgünlerinin 1921 yılı Kasım ayı başlarında serbest kaldığı hatırlanırsa, bu mektubun bu sırada yazıldığını ve muhtemelen o tarihte Malta'dan ayrılan Said Halim Paşa'nın Roma'daki ikametgâhına gönderildiğini tahmin edebiliriz. [28]

"Köleniz" vb. ifadelerle, ancak hangi tarihte kaleme alındığı belli olmayan beşinci mektupta da Said Halim Paşa'nın orijinal fikirlere sahip ve fikirlerini açıkça ifade etmekten sakınmayan bir mizaca sahip oluşu üzerinde durulmaktadır.[29]

Rıza Tevfik'in, Güllü Yıldız'ın tercümesiyle yayımlanan Fransızca mektuplarında ise İsmail Kara'nın da "Sunuş" başlıklı yazısında isabetli bir şekilde izah ettiği gibi, esas itibarıyla Said Halim Paşa'nın "metafizik"le ilgili Fransızca olarak kaleme aldığı müsvedde hâlindeki bir eseri üzerinde Rıza Tevfik'in yorumları söz konusudur. Mektupların yazıldığı sırada 40'lı yaşlarda olan Paşa'nın, acaba, Avrupa'daki tahsil yıllarında aktüel bazı felsefi akımların ya da Jön Türklerin etkisiyle pozitivist anlayışı benimsemiş olduğu düşünülebilir mi?[30]

Metafizik ile Tanrı fikri ve dinin tanımı üzerinde durulan ilk mektupta, Rıza Tevfik, metafiziği "İnsan aklının sınırlarının bilimi" şeklinde tarif eder ve mektubun ilerleyen satırlarında bir yerde de "Zira bu yorum, asla beni öte dünya kâbusundan kurtaramaz." der.[31]

İlkine göre biraz daha uzunca olan ikinci mektupta ise daha ziyade Said Halim Paşa'nın eserinden iktibaslar yapılmak suretiyle, onun fikirleri üzerinde durulmaktadır. Eğer yanlış ifade edilmediyse, Said Halim Paşa'nın metafiziğe karşı olduğu ve Tanrı fikrini eleştirdiği anlaşılmaktadır:

> Ulûhiyet fikrini oluşturan iki öge, iki bilinmeyendir. Bundan daha kesin ve geçerli bir cehalet var mı? Tabiatüstü bir zât, âlemin yaratıcısı! İşte hiçbir kanunla, hiçbir hakikatle, hiçbir tabiî tezâhürle uyum göstermeyen bir fikir.[32]

25 *Rıza Tevfik'in Mektupları*, s. 70-72.
26 *Rıza Tevfik'in Mektupları*, s. 641-645.
27 *Rıza Tevfik'in Mektupları*, s. 646-648.
28 *Rıza Tevfik'in Mektupları*, s. 649-651.
29 *agy.*, s. 652-653.
30 *Âkif Salnâmesi*, s. 82.
31 *agy.*, s. 90-91.
32 *agy.*, s. 93.

Mektubun devamında, Paşa'nın din hakkındaki fikrinin Spencer'in dini, "İçtimai tekâmülün bir sonucu" olarak gören fikrine benzediğini belirten Rıza Tevfik, yine ondan şu cümleyi iktibas eder ki bu da son derece cüretkâr bir fikirdir:

> İlâhî varlık tezi küllî iradenin konusu olmadığı müddetçe insan idrakinin dışında kalacağı açıktır ve dolayısıyla ister öznel ister nesnel olarak bir ulûhiyetin varlığını ileri sürmek ve kabul etmek mümkün olmayacaktır.[33]

Said Halim Paşa'nın metafizik ve Tanrı hakkında bir kısmını iktibas ettiğimiz görüşlerini tasvip etmediği anlaşılan Rıza Tevfik ise mektubun sonlarında şunu söyler:

> Müsaade ederseniz Zât-ı âlîlerinin bütün dikkatini böylesi bilgece bir düşünceye çekeyim. Zamanınızı ve dikkatinizi, bütün önemine rağmen bilgimizin sınırları dışında kalacak şeylere harcamak nedir? Sefalet ve cehalet dolu bir dünyada yaşıyoruz ve çabalarımızı üzerinde hareket ettiğimiz küçük köşesini, bizim oraya ulaştığımızdan daha az sefil ve daha az cahil yapmak için harcamak hepimizin görevidir. Bunu etkili bir şekilde yapabilmek için yalnızca iki inanca sahip olmak gerekir: Her şeyden önce sahip olduğumuz melekelerimiz sayesinde tabiatın düzenini, neredeyse sınırsız bir mekânda bilebileceğimize inanmak gerekir, sonra da irademizin, olayların gidişatının şartı olarak değerden tamamen yoksun olmadığına inanmak gerekir.[34]

Bu sırada Mısır'da Kahire'de bulunan Said Halim Paşa ise, meşguliyetinin yoğunluğundan bahisle, Rıza Tevfik'in mektuplarına ve ileri sürdüğü fikirlere uzun cevaplar yazamadığını ancak Türkçe ifadesinin gelişmesi için kendisinden Türkçe kaleme alınmış uzunca mektuplar beklediğini yazmaktadır.[35]

*

Said Halim Paşa'nın, ilk defa burada yayımladığımız 18 Ağustos 1908 tarihli ve Mısır'dan (Kahire) yazılmış mektubunda birkaç nokta üzerinde durmak istiyorum:

1) 1903 yılından beri İstanbul dışında ikamete mecbur edilen Said Halim Paşa, Meşrutiyet ilan edilmiş olmasına rağmen henüz İstanbul'a dönmemiştir.

2) Meşrutiyet'in ilan edildiği, Rıza Tevfik'in şehrin asayişini sağlamak üzere Selim Sırrı ile birlikte at sırtında dolaştığı, halka meşrutiyet üzerine nutuklar verdiği sırada yazılan bu mektupta, "Pek parlak bir surette mühim bir vazife îfâ eylemekte olduğunuzu gazetelerde görmüş idim. Sizden de me'mul olunan budur." derken, yeni bir devrin başladığını ve bunun için bazı arızaların ortaya çıkabileceğini ancak karamsarlığa kapılmamak gerektiğini tavsiye etmektedir.

3) İstibdat devrinin öyle kolay kolay ortadan kalkmayacağını belirten Said Halim Paşa, "zulme âlet olan" birtakım adamların, İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından haklarından gelinmesini de büyük bir başarı olarak görmektedir.

4) Paşa'ya göre, istibdat döneminin zalimlerinden biri de, o sırada Mısır kadısı olan Yahya Efendi'dir ve onun derhâl bu görevden uzaklaştırılması gerekmektedir; bunun için Şeyhülislam Cemaleddin Efendi'nin oğlu Ahmet Muhtar Bey'e ya da doğrudan doğruya şeyhülislama başvurulmasını rica eden Said Halim Paşa, bunu hayati bir mesele olarak görmektedir.[36]

5) Bu mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, Türkçe düzgün ifade edemediği için eserlerini Fransızca yazmıştır denilmekle beraber, Said Halim Paşa'nın Türkçesi'nin son derece düzgün olduğu görülmektedir.

33 *agy.*, s. 94.

34 *agy.*, s. 97.

35 *agy.*, s. 99.

36 Yüksek tahsilini Paris'te yapan ve 14 Eylül 1900'de Şûra-yı Devlet azalığına getirilen Ahmet Muhtar Bey'in bu görevi 1 Eylül 1908'e kadar devam etmiştir (bk. Mustafa Ragıp Esatlı, "Şeyhülislâmzâde Ahmet Muhtar Kevâkibî" (*Akşam*, 11 Eylül 1943: Ali Birinci, "Garplılaşmanın İfrat Ucundaki Bir Adam: Ahmet Muhtar Kevâkibî Bey", *Türk Yurdu*, sayı 127-128, Mart-Nisan 1998, s. 27-33).

Said Halim Paşa'dan Rıza Tevfik'e Bir Mektup

Azîzim Doktor,

21 Temmuz tarihli mektubunuzu aldım. Pek parlak bir surette mühim bir vazife îfâ eylemekte olduğunuzu gazetelerde görmüş idim. Sizden de me'mul olunan budur.

Şüphe yok ki bu devr-i teceddüt ârızalara tesadüf edecektir. Lâkin indimde bunları ber-taraf eylemek pek müşkil bir keyfiyet olmayacaktır. Mâdemki dâhilde *réaction*'dan havf edilmiyor ve hâricî düşmanların husûmet-i fi'liyye ibrâz eylemeleri ahvâl-i dâhilemizin muhtel olmasına mütevakkıf olduğu görünüyor, hâriçten bir taarruza ihtimal veremiyorum.

Vâkıa vezâifini hüsn-i îfâya muktedir bir hükûmetin henüz teeyyüd edememesi bir tehlike addolunabilir. Lâkin ahaliye bu noksan münasip bir surette anlatılsa ve böyle bir zamanda milletin selâmet ve saadeti âsâyişin muhafazasına vâbeste olduğu bildirilse, tehlikenin epeyce önü alınmış olur. Evet bir kaide-i umumiye olmak üzere âsâyişi temin vazifesi hükûmete râcîdir denebilir, lâkin bugün buna halkın muâvenet ve iştiraki elzemdir. Zira bir milletin buhran zamanlarında âsâyişi muhafazası hükûmetin iktidarından ziyade ahâlisinin terbiye ve metânet-i ahlâkiyesine bağlıdır. Halbuki şimdiye kadar halkın gösterdiği isti'dâda baktılırsa, suikast ile husûle gelmiş mümkün olan bir iki vak'a ahâlinin aklını başından alıp memleketi *anarchie*'ye düşürmeğe kâfi geleceğine hükmettirmiyor. Bununla beraber ihtiyâtı elden bırakmamalı.

Bizim çocuklar önümüzdeki Mısır postasıyla İstanbul'a gidiyorlar, şayet bir lüzum hissederseniz aileniz efrâdını Yeniköy'e gönderebilirsiniz. Şahsınıza gelince, Kemal'e tenbih ederim, lâkin bu kadar *pessimiste* olmayınız. Kerâmet gibi görülen tebeddülât mahzâ zamanın hükmüdür. Hakikat-ı hâlde devr-i istibdad mevt-i tabiîsiyle ölmüyor, bu kadar yaşayabilmiş olması şâyân-ı istiğrâbdır. Binâenaleyh geriye dönmek gayr-ı kābil ve gayr-ı tabiîdir. Ahvâl-i âlemin mütegayyir olduğunu ben mi size öğreteceğim. Zulmün gayr-ı tabiî bir hal ve şiddeti nisbetinde bekāsız olduğunu benden iyi bilirsiniz.

Son otuz sene zulme âlet olan eşhâs-ı mel'ûnenin azl ve teb'îdinden Cemiyetimizin fevkalâde muvaffak olması şâyân-ı tebrîktir. Bu muzır mahlûklardan biri de buradaki Mısır kadısı Yahya Efendi'dir. Bu yâdigârı buraya Ebülhüdâ göndermiş idi. Vazifesi ise şeriatı ayak altına alarak Saray'ın müdir-dâr evâmirini îfâdan ibarettir. Geldiği günden beri etmediği habâset kalmadı. Saltanat-ı seniyyeye râcî olan hakk-ı kadî hiçbir zaman bu derece suistimal edilmemiş idi. Böyle câhil, ahlâksız, yalancı, akılsız bir herifin on iki milyon ehl-i İslâm'a kādıyü'l-kādı olması şeref ve haysiyet-i Osmâniyeyi ihlâl ediyor. Bir an evvel azledilmesi lâzımdır. Hiç olmazsa şimdilik Mısır'ımız da bu devr-i adâletten bu kadarcık müstefîd olsun. Bu herifin buradan kaldırılması aksâ-yı emelimdir, zira halkça küllî bir hüsn-i tesir hâsıl edecektir. Binâenaleyh Cemiyetimiz tarafından lâzım gelen mahallere ve zevâta müracaat edilirse elbette muvaffak olunur. Siz bilhassa bu emr-i hayra delâlet ediniz. Bu meseleyi iyice takip ediniz, çünkü mühimdir. Zannedersem Şeyhülislâmzâde Muhtar Bey ve hattâ pederine müracaat edilirse bir dakika tereddüt etmezler. Ben şahsen buna pek ehemmiyet verdiğimden muvaffak olunursa cidden mahzuz ve minnetdar olurum azîzim Doktor.

11 Ağustos 908
Mehmed Said
(imza)[37]

37 Rıza Tevfik, yıllar sonra elindeki evrakı gözden geçirirken bu mektubun arkasına "Mısırlı Said Paşa merhum" ifadesini yazmış.

FATİH KERİMİ'NİN ANLATIMIYLA SAİD HALİM PAŞA

FAZIL GÖKÇEK

Tatar Türklerinden Fatih Kerimi, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Türk dünyasının yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biridir. 1870 yılında Samara'da doğan Fatih Kerimi'nin babası İlman Kerimi[1], Samara eyaletinin Bögülme ilçesine bağlı Minlibay köyünde medrese hocasıdır. Verdiği derslerin kifayetsizliğinin farkına varınca Kırım'a giderek namını duyduğu İsmail Gaspıralı ile tanışmış ve onun "usul-i cedit" olarak bilinen eğitim yöntemini benimseyerek memleketine dönüp uygulamaya geçirmiştir. Oğlu Fatih Kerimi de ilk eğitimini bu anlayışa uygun olarak babasından almıştır. Babasından aldığı ilk bilgilerden sonra Çistay Medresesinde eğitim gören Fatih Kerimi, aynı zamanda Rus Mektebine de devam ederek burada aldığı eğitim vasıtasıyla Rus edebiyatını ve Rusça üzerinden Batı edebiyatını izlemeye ve Rusçadan Tatarcaya çeviriler yapmaya başlamıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek Ahmet Mithat Efendi'nin tavassutuyla Mekteb-i Mülkiyede öğrenim görmüştür.[2] 1896 yılında Mekteb-i Mülkiyeden mezun olan Fatih Kerimi, ülkesine dönerek Orenburg'un zenginlerinden Tatar iş adamı Gani Hüseyinov'un, İsmail Gaspıralı'nın eğitim anlayışına uygun olarak açtığı okullarda öğretmenlik yapmış, bir taraftan da gazetecilik ve yayıncılık faaliyetleriyle iştigal etmiştir.[3]

Fatih Kerimi, bir taraftan Rus edebiyatını izlerken diğer taraftan İstanbul'da aldığı eğitim aracılığıyla Türk edebiyatını da yakından takip etmiştir. Bu özellikleri sayesinde Tatar edebiyatında modern hikâye ve romanın ilk temsilcilerinden biri olarak öne çıkmıştır. Bu türlerde kaleme aldığı birçok eseri bulunmaktadır. Onun *Salih Babaynın Öylenüvi* (Salih Baba'nın Evlenmesi, 1897), *Şakird ile Student* (Medrese Talebesi ile Mektep Talebesi, 1899), *Cihangir Mehdümnin Avıl Mektebinde Ukuvı* (Oğul Cihangir'in Köy Mektebinde Okuması, 1900), *Mirza Kızı Fatima* (1901) gibi eserleri modern Tatar edebiyatının ilk örnekleri arasında sayılmaktadır.

Kerimi'nin diğer önemli bir tarafı da gazeteciliğidir. Öğretmenlik ve muharrirliğin yanı sıra önemli bir gazeteci olan Fatih Kerimi, yine Tatar zenginlerinden Remiyev Kardeşlerin Orenburg'da çıkardığı *Vakit* ve

1 İlman Kerimi hakkında bk. Cihan Çakmak, "Tatar Maarif Hayatının Öncüsü Gılman Kerimi (1841-1902)" *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 49, s. 87-100.

2 Ahmet Mithat Efendi ile Fatih Kerimi arasındaki ilişkinin, Kerimi'nin ülkesine dönmesinden sonra da mektuplar aracılığıyla devam ettiğini biliyoruz. Ahmet Mithat Efendi'nin Fatih Kerimi'ye yazdığı bazı mektuplar, Ahmet Mithat Efendi hakkında Orenburg'da yayımlanan bir kitapta yer almıştır: Rızaeddin bin Fahreddin, *Ahmet Mithat Efendi*, Vakit Matbaası, Orenburg, 1913. Kitap Türkiye'de de yayımlanmıştır: Haz. Ömer Küçükmehmetoğlu, Ferfir Yayınları, İstanbul, 2018. Ahmet Mithat Efendi'nin mektupları da ayrıca yayımlanmıştır: Haz. Fazıl Gökçek, "Ahmet Mithat Efendi'den Fatih Kerimi'ye Mektuplar", *Küllerinden Doğan Anka – Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*, Dergâh Yayınları, 3. bs., İstanbul, 2020, içinde, s. 241-254. Bu mektuplardan ikincisinde (s. 244) Ahmet Mithat Efendi'nin belirttiğine göre Fatih Kerimi İstanbul'a geldiğinde Mekteb-i Mülkiyeye kaydı için Ahmet Mithat Efendi aracı olmuş fakat bu aracılığı ondan mektebi bitirdiğinde ülkesine dönme ve kendi halkına hizmet etme sözünü alarak yapmıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin ölümü Fatih Kerimi'nin bu yazıda üzerinde duracağımız İstanbul seyahati sırasında vuku bulmuş, Kerimi defin merasimine katılmıştır.

3 İsmail Gaspıralı ile Fatih Kerimi arasındaki ilişkiler konusunda bk. Cihan Çakmak, "İsmail Gaspıralı'nın Ceditçi Aydın Fatih Kerimi Üzerindeki Etkisi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11(4), s. 284-293.

Şûra gazetelerinin önde gelen yazarlarından biridir. II. Meşrutiyet Devri Türkiye'si ve özellikle İstanbul'u ile ilgili çok önemli bir eser olan *İstanbul Mektupları* onun gazete muhabir ve muharrirliğinin ürünüdür. İstanbul'da Mekteb-i Mülkiyede öğrenim gördüğü için Türkiye'yi yakından tanıyan Fatih Kerimi, 1912 yılı sonu ile 1913 yılı başlarında *Vakit* gazetesinin temsilcisi olarak İstanbul'a gelmiş ve bir taraftan Balkan Savaşı ile ilgili gelişmeleri takip ederken diğer taraftan da Türkiye siyasi ve fikrî hayatı ile ilgili gözlemlerde bulunmuştur. Birçok aydın ve devlet adamıyla yaptığı görüşmeler ve mülakatlar sonucunda edindiği izlenimleri, birkaç günde bir gazetesine gönderdiği ve "İstanbul Mektupları" başlığı altında yayımlanan yazılarla geleceğe bırakmıştır. Bu yazılar daha sonra kitap olarak da basılmıştır.[4]

Fatih Kerimi, 1890'lı yıllarda yaşadığı İstanbul'da pek çok dostluklar edindiği ve basın-yayın dünyasını yakından takip ettiği için 1912 yılında geldiğinde hiç yabancılık çekmemiştir. Bir taraftan Müslüman ve Türk kimliğiyle olup bitenlere "içeriden" biri olarak bakarken diğer taraftan da Rusya vatandaşı bir Tatar aydını kimliğiyle "dışarıdan" bakmış ve daha soğukkanlı değerlendirmeler yapabilmiştir. Fatih Kerimi, bu seyahati sırasında II. Meşrutiyet Devri siyaset, fikir ve edebiyat hayatında etkili olan birçok devlet adamı, aydın, şair ve yazarla yüz yüze görüşmüştür. Bu görüşmelerde gerek Balkan Savaşı ve gerekse Türkiye'nin o sıradaki siyasi ve içtimai meseleleri ile ilgili sorular sormuş, aldığı cevapları muhabir sıfatıyla naklettiği gibi diğer taraftan bir fikir adamı ve aydın sıfatıyla da yorumlamıştır. Kerimi'nin İstanbul'da görüştüğü ve düşüncelerini kendi gazetesinin okuyucularıyla paylaştığı şahsiyetler arasında Enver Bey (daha sonra Paşa), Talat Bey (daha sonra Paşa), Hacı Âdil Bey (Dâhiliye Nazırı), Mizancı Murat, Musa Kâzım Efendi, Esat Efendi (Şeyhülislam), Emrullah Efendi, Babanzâde Ahmet Naim[5], Abdülhak Hamit, Halide Edip, Fatma Âliye, Nigâr Hanım gibi isimler bulunmaktadır.

Fatih Kerimi'nin İstanbul'da görüştüğü devlet adamlarından biri de Said Halim Paşa'dır. Kerimi, *Vakit* gazetesinin temsilcisi ve muhabiri sıfatıyla Paşa'dan görüşme talebinde bulunmuş, bu talebine olumlu cevap almış ve yaptığı görüşmede sorduğu sorulara aldığı cevapları naklettiği gibi aynı zamanda kendi yorum ve değerlendirmelerini de okuyucularıyla paylaşmıştır. İlk görüşmesinde Said Halim Paşa henüz hariciye vekili ve sadrazam değildir, Kerimi onunla bir İttihat ve Terakki mensubu fikir adamı sıfatıyla görüşmüştür. İkinci görüşmeyi yaptığında Paşa hariciye vekilidir.

Fatih Kerimi, *İstanbul Mektupları*'nda Said Halim Paşa'dan ilk olarak 16 Kasım 1912 tarihli 7. mektubunda söz etmiştir. Bu mektupta Kerimi, okuyucularına, İttihat ve Terakki mensubu olarak bilinen Said Halim Paşa'nın çiftliğine polis tarafından baskın yapıldığı bilgisini vermektedir. Kerimi, bu olayı naklederken ironik bir dil kullanmakta ve bu baskın için gerekçe olarak gösterilen, Paşa'nın çiftliğinde İttihat ve Terakkicilerin silahlı hazırlık yaptıkları bilgisine inanmadığını "Güya orada İttihat ve Terakkiciler silahlı hazırlık yapıyorlarmış." (s. 28-29) cümlesiyle ifade etmektedir. Kerimi, bu inanmadığı gerekçeyi naklettikten sonra şöyle bir değerlendirmede de bulunur:

> Vatanın bu kadar büyük bir tehlikeye düştüğü bir zamanda memleketin en seçkin, en faal ve en hamiyetli kişilerinin hapishanelere doldurulmaları veya hayatlarını kurtarmak için yabancı memleketlere kaçmak zorunda bırakılmaları ne kadar teessüf edilecek bir iştir. Böyle bir zamanda bütün siyasi ihtilaflar bir tarafa bırakılarak bütün vatan evlatları bir yerde toplanıp vatanı müdafaa etmeye çalışmalıydı. Burada ise bilakis vatan can verirken bile Kâmil Paşa ile Said Paşa ve onların taraftarları iki fırka olmuş aralarında çekişiyorlar (s. 29).

Kerimi, Said Halim Paşa'ya karşı, onun İttihatçı kimliği dolayısıyla belli ki yakınlık duymaktadır. Onun

4 1913 yılında Orenburg'da yayımlanan kitabın Türkiye Türkçesiyle neşri 2001 yılında yapılabilmiştir. Fatih Kerimi, *İstanbul Mektupları,* haz. Fazıl Gökçek, Çağrı Yayınları. (Bu yazıda yapılan alıntıların sayfa numaraları bu baskıya aittir.) 1937 yılında Sovyet rejimi tarafından düzmece iddialarla yargılanarak kurşuna dizilen ve ancak 1959 yılında suçsuz olduğu kabul edilerek itibarı iade edilen Fatih Kerimi'nin hayatı hakkında bu kitaba yazdığımız ön sözde, kısa bilgi bulunmaktadır. Ayrıca bk. Fazıl Gökçek, "Fatih Kerimi ve *İstanbul Mektupları* Adlı Eseri", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S 5, s. 77-85.

5 Babanzâde, Kerimi'yi evine yemeğe davet etmiştir. Bu yemekte *Sebilürreşad*'ın sahibi Eşref Edip ile başyazarı Mehmet Âkif de bulunmuştur. (*İstanbul Mektupları*, s. 303.).

İttihatçı aydın ve devlet adamlarına duyduğu yakınlık *İstanbul Mektupları*'nın başka bazı mektuplarında yazdıklarından da anlaşılıyor. Bu mektubun devamında da Kâmil Paşa hükûmeti zamanında İttihatçıların yaşadığı haksız ve adaletsiz uygulamalardan söz etmektedir. Örneğin Ahmet Ağaoğlu'nun tutuklandığını, buna karşılık başyazarı bulunduğu *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinin ertesi gün çıkan sayısında bunun haber bile yapılamadığını naklederek "Burada gazetelerin ne kadar hür olduğuna bu iyi bir örnek olsa gerek!" değerlendirmesinde bulunmaktadır.

5 Aralık 1912 tarihli 18. mektubunda Said Halim Paşa'yla görüştüğünü ve bu görüşmeyle ilgili izlenimlerini daha sonra yazacağını belirten Fatih Kerimi, bu ziyaretle ilgili dikkate değer bir bilgi daha vermektedir: Said Halim Paşa'nın yanına Abdürreşit İbrahim Efendi[6] ile birlikte gitmişlerdir. Abdürreşit İbrahim Efendi'nin bu görüşmeye aracılık ettiğini Paşa ile yaptığı görüşmenin izlenimlerini ayrıntılı olarak anlattığı 34. mektubunda da belirten Kerimi, "kendisi onunla iyi tanışıyormuş" diye yazarak, *Âlem-i İslâm* yazarı ile Said Halim Paşa arasındaki ilişkinin derecesini de belirtmiş olur. Esasen bu şaşırtıcı değildir zira her iki isim de İslamcılık fikriyatının önde gelen temsilcilerindendir.

Said Halim Paşa ile görüştüğü tarihte onun âyan azası olduğunu belirten Kerimi, hemen ardından "Bu zat İttihat ve Terakkinin en büyük erkânından idi." değerlendirmesini yapar (s. 91). Ayrıca Paşa'nın Mısır'ın zengin ailelerinden birine mensup bulunduğu ve kardeşi Abbas Halim Paşa ile birlikte "Mısır'da ve Türkiye'de birçok arazileri, mülkleri ve binaları" olduğu bilgisini okurlarıyla paylaşır. Said Halim Paşa'nın "Beyoğlu'nda senevi yirmişer bin lira gelir getiren birçok binalara malik olduğu gibi Boğaziçi'nde de birçok sarayların ve binaların sahibi" olması ve o tarihte Boğaziçi'nde Yeniköy'de ikamet ediyor olması da Kerimi'nin kaydettiği hususlar arasındadır (s. 163).

Fatih Kerimi'nin İstanbul'da görüştüğü aydınlar ile devlet ve siyaset adamlarına sormak ve cevaplarını almak istediği belli başlı bazı sorular vardır. Bu soruları mülakat yaptığı herkese sormuştur. Bu sorular şunlardır:

> 1. İttihat ve Terakki Cemiyeti bir vakitler dâhilde o kadar kuvvet ve nüfuza, hariçte o kadar hüsn-i teveccüh ve hayırhahlığa malik olduğu hâlde ne oldu da bu yerini koruyamadı? Aralarında o kadar muktedir kişiler olduğu hâlde niçin kendi istikballerini göremedi ve böyle vahim bir surette sukut ettiler?
>
> 2. Türk ordusu bu Balkan Savaşı'nda niçin bu kadar zayıf kaldı? Türkiye'nin hükûmet erbabı bunun böyle olacağını niçin önceden göremediler?
>
> 3. Türkiye'nin, kalan topraklarını elinde selametle tutabilme ümidi var mı? Varsa bu ümit nasıl fiiliyata çıkacak? (s. 162).

Fatih Kerimi, Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki yalısına "bir pazar günü" Abdürreşit İbrahim Efendi ile birlikte gitmiştir. Kerimi, yalının bahçesinin "ihtişam ve ziyneti" karşısında hayranlığını okuyucularıyla paylaşır. "Mermer heykeller, yaz kış yeşil yapraklı ağaçlar ve çiçeklerin verdiği letafet ve manzara anlatılıp bitirilecek gibi değil"dir. Yalıya girdiklerinde "gayet güzel güzel koridorlar ve odalar"dan geçerek bir salona alınırlar. "Dikiş yüzüğü gibi küçücük fincanlarla" kahveler gelir (s. 163). On dakika kadar bekledikten sonra "Paşa Hazretlerinin yanına buyurunuz" davetiyle daha büyük bir salona alınırlar. "Kısa boylu, irice gövdeli bir zat" (s. 164) olan Said Halim Paşa bu salonda ziyaretçilerini karşılar ve yer gösterip oturmalarını rica eder. Bu ilk sahnede Kerimi'nin dikkat ettiği ve özellikle belirtme gereği duyduğu hususlardan biri, Paşa'nın misafirlerine "güzel bir Türkçe ile" hoş geldiniz demesidir. Yine ilk izlenim olarak Paşa'nın "sivil kıyafetli" ve "saçları ağarmaya başlamış" olması ile "bıyığı kısa kesilmiş" ve "sakalı kazınmış" olması da dikkat ettiği hususlardır.

6 *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâm* adlı seyahatnamenin yazarı olan ve "kadı" lakabıyla tanınan Tatar Türklerinden Abdürreşit İbrahim'in Mehmet Âkif'in başyazarlığında çıkan *Sırâtımüstakim* mecmuasında yazıları da vardır. Mehmet Âkif'in ikinci şiir kitabı olan *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı eserinde konuşturduğu vaizin bu zat olduğu kabul edilir. Mehmet Âkif'in Abdürreşit İbrahim'in yukarıda zikredilen kitabıyla ilgili bir tanıtma yazısı da vardır: "Gayet Mühim Bir Eser", *Sırâtımüstakim*, IV/97 (7 Recep 1326), s. 322-323.

Said Halim Paşa, önce Kerimi'ye "Rusya Müslümanlarının ahvaline dair" bazı sorular sorar. Mektep ve medreselerin durumu, Rusya mekteplerine giden talebe bulunup bulunmadığı, mollaların "ahval-i zamandan haberdar" olup olmadıkları, Ruslarla aralarında iyi münasebetlerin bulunup bulunmadığı vb. Paşa'nın merak ettikleri arasındadır. "Bunları elbette peş peşe değil", sohbet sırasında "münasebet düştükçe" sormuştur (s. 164). Buradaki Rusya mekteplerine gitme ve "ahval-i zamandan" haberdar olma, Kerimi'nin kendi vatandaşlarından beklentilerinin bir ifadesidir ve *İstanbul Mektupları*'nda sık sık bu hususlara temas eder. Ruslarla aralarında iyi münasebetler bulunması konusunun özellikle belirtilmesinin de bu yazıların Rus mercileri tarafından okunduğunu bilmesiyle ilgili olduğu düşünülebilir. Bu husus da kitabı oluşturan mektuplarda sıklıkla karşımıza çıkar.

Said Halim Paşa, Kerimi'ye, "Rusyalı bir Müslüman gazeteciyle görüştüğü için çok memnun" olduğunu da ifade etmiştir. Sonra "sorma sırası" Kerimi'ye gelir. Hâlihazırda sürmekte olan savaşa dair "biraz konuştuktan" sonra sözü hükûmetin durumuna ve İttihat ve Terakki Cemiyetine getirdiğini belirten Kerimi, "İhtimal ki hükûmet İttihat ve Terakkicilerin elinde kalsaydı bu savaş başlamaz veya başlasa bile bu derece felaketli olmazdı, ne dersiniz?" diye kendi fikrini de belli eden, belli ki Paşa'nın da hoşuna gideceğini düşündüğü bir soru sorar. Paşa elbette bu düşünceyi tasdik etmiş ve soruyu şöyle cevaplamıştır:

> Hay hay! Buna hiç şüphe yok. Zaten malumunuzdur, düşmanlarımız ilk önce bütün güçlerini İttihat ve Terakki'yi yıkmaya sarf ettiler. Bunun için dâhilden ve hariçten her türlü vasıtaları hazırladılar. Nihayet onu yıktıktan sonra rahat bir nefes alıp memleketimize hücum ettiler. Hükûmet İttihat ve Terakki'nin elinde olduğu sürece buna cesaret etmeleri mümkün değildi. (s. 164).

Kerimi'nin Said Halim Paşa'ya sorduğu soruların çoğunun İttihat ve Terakki Cemiyeti ile ilgili olduğu veya Paşa'nın bütün soruları İttihat ve Terakki ile ilişkilendirerek cevapladığı anlaşılıyor. Fatih Kerimi'ye göre Said Halim Paşa'nın, ülkeyi içinde bulunduğu durumdan kurtaracak yegâne gücün ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti olduğu hususunda hiçbir tereddüdü yoktur. Paşa'ya göre bu yüzdendir ki memleketin "aklı başında kesimleri" kurtuluşu İttihat ve Terakkiden beklemektedir. Yine ona göre Cemiyet o tarihe kadar ülkenin kurtuluşu için gerekli teşebbüslerde herhangi bir hata yapmamıştır. Bu yolda devam edildiği sürece de olumlu sonuçlar alınacağı kuşkusuzdur. Ne var ki "Türkiye'nin selamet ve saadetini istemeyenler ve bunlara dışarıdan yardım edenler" bütün güçleriyle İttihat ve Terakki Cemiyetini zayıflatmak için çalışmaktadırlar. Bu güçler "içeriden ve dışarıdan İttihat ve Terakkinin can damarlarını kesmişler"dir. Ülkede eğitim seviyesi yüksek olsa ve millet kendi fayda ve zararını ayırt edebilecek durumda bulunsa bu güçler belki etkili olamayacaktır fakat "maatteessüf Türk milleti maariften mahrum" olduğu gibi "hamiyet-i milliye ve vataniye" de gelişmemiştir. Bu yüzden toplum içine ekilen fitne tohumları her zaman meyve vermektedir (s. 165).

Said Halim Paşa, Fatih Kerimi'ye Türkiye'nin yakın tarihinin kendi bakış açısından kısa bir tahlilini yapar. Bu tahlile göre milletin –yukarıda ifade ettiği- zaafının farkında olan İttihat ve Terakki Cemiyeti, otoriteyi elden bırakmayarak doğru bildiği yolda "ıslahat ve teceddüdü yapmak hususunda" kararlı olması gerekirken "Türkleri Fransızlar ve Türkiye'yi Fransa gibi zannederek" hareket etmiş, halka gereğinden fazla serbestlik ve hürriyet vermiştir. Halk bu özgürlüğü kullanacak seviyede olmadığından ülkenin başına bu felaketlerin gelmesinin önüne geçilememiştir. İttihat ve Terakki Cemiyetinin yönetimden ayrılmasıyla birlikte de Arnavutluk'a otonomi verilmiş, ardından Makedonya meselesi alevlenerek Balkan Savaşı başlamış, hatta Anadolu'da bile "Ermeni ve Arap meseleleri" baş göstermiştir. Paşa'ya göre bütün bunlar İttihat ve Terakkiyi kimlerin niçin yönetimden uzaklaştırdığını göstermeye yeterlidir.

Said Halim Paşa, Fatih Kerimi'ye, Türkiye'nin Balkan Savaşı'nda yenilgiye uğramasının sebeplerini de kendi bakış açısına göre izah etmiştir. Bu izaha göre savaşın yenilgiyle sonuçlanmasının önemli sebeplerinden biri, İttihat ve Terakkinin dört yıl boyunca hazırladığı planların alt üst edilmesi ve "ahval ve vaziyeti bilen kişilerin" iş başından uzaklaştırılmasıdır. İttihat ve Terakkinin iş başından uzaklaştırılma-

sı ve sonrasında mevcut hükûmetin "birtakım dâhili ve haricî entrikalara alet olması" halkın devlete güvenini zedelemiş, geleceğe ilişkin umudunu da zayıflatmıştır. Ayrıca orduya tefrika sokulması da halkın bu kuruma güvenini sarsmıştır. Asker, sonuçta ülkeyi düşmana teslim edecekler, "bizi boşuna kırdırıyorlar" diye düşünerek canla başla savaşmamıştır. Oysa mesela Trablus Savaşı sırasında "halkta nasıl kuvvetli bir ruh vardır" çünkü o zaman yönetim İttihat ve Terakkinin elindedir ve yöneticiler halkın ruhiyatını yükseltmek için her türlü çabayı göstermiş, kendileri de bizzat savaşa katılarak her türlü fedakârlıkta bulunmuşlardır. Hürriyet ve İtilafçıların hükûmet aleyhindeki "türlü fitneler"ine rağmen o zaman halkın ruhiyatı bozulmamıştır. Yönetimin Hürriyet ve İtilafçıların elinde bulunduğu Balkan Savaşı sırasında ise İttihat ve Terakkiciler hükûmete hiçbir zorluk çıkarmadığı hâlde sonuç hezimet olmuştur. Üstelik İttihatçılar böyle birlik olunması gereken bir zamanda toplanıp hapse atılmışlardır.

Kerimi, *İstanbul Mektupları*'nda sık sık İttihatçıların tutuklanmaları konusuna değinmiş, sırf siyasi sebeplerle birçok aydın ve devlet adamının tutuklanmasını her fırsatta eleştirmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kerimi, İttihat ve Terakkicilere sempati duymaktadır. Bu yüzden Said Halim Paşa'nın bu konuya ilişkin düşüncelerini özellikle vurgulamıştır. Said Halim Paşa, Kerimi'ye, Türkiye'nin geleceği için yalnız bir umut bulunduğunu, onun da bir an önce İttihat ve Terakkinin iş başına geçmesi olduğunu ifade etmiştir. İttihat ve Terakki, yönetimi ele alarak ve geçmişte yapılan hataları terk ederek kendi programını uygulamaya koymalı ve "hatta gerekirse diktatörlük yapmaktan da" çekinmemelidir:

> Türkiye'nin istikbali için Said Paşa yalnız bir umut görüyor, o da bir an önce İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iş başına geçerek bütün kuvveti eline alması ve geçmişte yapılan hataları terk ederek kendi programını fiiliyata çıkarması, hatta gerekirse diktatörlük yapmaktan da çekinmemesidir. Ancak bu şekilde Türkiye'nin müstakil bir devlet hâlinde yaşaması mümkündür. Aksi takdirde Rumeli'deki vakalar aynıyla Anadolu'da da devam edecek ve nihayet Türkiye'nin istikbaline hatime çekilecektir. (s. 166).

Said Halim Paşa'nın bu görüşleri dile getirmesinin üzerinden çok geçmeden, 13 Ocak'ta Babıâli Baskını gerçekleşecek ve iktidar İttihat ve Terakkinin eline geçecektir. Fatih Kerimi'nin "mucize veya sihir kuvvetiyle gerçekleşmiş gibi birdenbire meydana gelen" (s. 183) bir olay olarak gördüğü ve "İnkilap" (s. 183-188), "İnkılap Günleri" (s. 189-193), "Heyecanlı Günler" (s. 198-203) gibi başlıklar altındaki yazılarıyla okuyucularına duyurduğu bu hükûmet darbesinin ardından Said Halim Paşa Şûra-yı Devlet başkanlığı, sonra hariciye nazırlığı ve sadrazamlık görevlerini üstlenmiştir. Babıâli Baskını'nın ardından kurulan Mahmut Şevket Paşa Kabinesinde (25 Ocak 1913) Şûra-yı Devlet reisi olarak yer alan Said Halim Paşa, bu tarihten birkaç gün sonra hariciye nazırlığı görevini üzerine almıştır. 11 Haziran tarihinde Mahmut Şevket Paşa bir suikastla öldürülünce ise hariciye nazırlığı da üzerinde kalarak sadrazamlığı devralmış ve 17 Haziran'da yeni hükûmeti kurmuştur.[7] Dolayısıyla Babıâli Baskını'ndan sonra siyaset alanındaki en güçlü kişilerden biri Said Halim Paşa'dır. Fatih Kerimi, Paşa ile hariciye nazırı olarak atandıktan hemen sonra Nezaretteki makamında bir kez daha görüşmüştür. Aynı gün Dâhiliye Nazırı Hacı Adil Bey'le de bir görüşme yaptığı için bu görüşmeyi "Hariciye ve Dâhiliye Nazırlarının Huzurunda" başlıklı ve 30 Ocak tarihli 47. mektubunda (s. 238-243) anlatır. Said Halim Paşa'yla Babıâli'deki Hariciye Nezaretinde saat 12'deki görüşmeye 15 dakika önce gittiği ve kendisi beklerken Avusturya Sefareti tercümanının geldiği, Paşa'nın onu bekletmeden kabul ettiği ve bu yüzden "nihayet" sıra kendisine gelince makama alındığı gibi ayrıntıları yazmayı da ihmal etmeyen Kerimi, Paşa tarafından çok sıcak karşılanmıştır. "Önceden bir kez görüşmüşlüğü ve biraz tanışıklığı olduğundan" makam odasına girdiğinde Paşa, Kerimi'ye adıyla hitap ederek ve elini sıkarak "Hoş geldiniz" demiş ve oturması için yer göstermiştir. Pencerelerinden Boğaz manzarası görünen bu odada Said Halim Paşa yalnızdır. Kerimi kendisini yeni görevi dolayısıyla tebrik etmiş, buna karşılık Paşa teşekkür ettikten sonra "Böyle bir zamanda bunun gibi mesuliyetli bir hizmeti iltizam edişim filhakika benim için ağır bir iştir. Lakin elimden geldiği kadar hizmet etmeyi vazife-i vicdaniye olarak gördüm." demiştir. Kar-

7 Bu bilgiler için bk. M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDVİA*, C 35, s. 557-560.

şılıklı nezaket ifadelerinden sonra Kerimi, Paşa'dan "bir iki konuda malumat isteme" müsaadesi alır. İlk merak ettiği konu, o sırada savaşın Türkiye lehine geliştiği yolunda belirtiler varken "ortalıkta barış meseleleri[nin]" konuşuluyor olması, üstelik bunun daha çok Türkiye[8] tarafından gündeme getiriliyor gibi görünmesidir. "Bu doğru mu, doğruysa sebebi nedir?" diye sorar. Paşa'nın buna cevabı şöyledir:

> Doğru, barış meseleleri konuşuluyor. Türkiye mutlaka savaş taraftarı değil. Şayet haysiyet ve namus-ı millîmize muvafık barış yapmaya razı olurlarsa biz barışı savaşa tercih ederiz. Bugün savaş lehimize geliştiğinden düşmanlarımız önceki taleplerini değiştirip bize uygun şartları kabul ederler diye umuyoruz. Bu yüzden barış müzakerelerinin başlamasına karşı çıkmıyoruz. Lakin bu, savaşı durdurmak demek değildir. Savaş kendi yolunda barış müzakereleriyle birlikte devam edebilir. (s. 239).

Kerimi'nin ikinci sorusu o sırada kamuoyunu en çok meşgul eden Edirne'nin durumu ile ilgilidir. Ortalıkta Edirne'nin Bulgaristan'a bırakılacağı ve Trablus'ta olduğu gibi Türkiye tarafından bir naibüssultan atanacağı yolunda "rivayetler" dolaşmaktadır. Türkiye'nin bu konudaki tavrını resmî ağızdan işitmek isteyen Kerimi'ye Said Halim Paşa, hükûmetin böyle bir düşüncesinin olmadığını, buna kesinlikle karşı olduklarını söyler. Paşa'ya göre böyle bir plan "zahirî bir göz boyamadan ibaret"tir ve son derece manasızdır. Türkiye böyle bir "aldatmacaya" gelmeyecek, Edirne'yi kurtarmak için elden gelen her şey yapılacaktır. Paşa bunun başarılacağı konusunda ümitli olduğunu ifade etmiştir.

"Bir iki konuda daha biraz konuştuktan sonra" izin isteyerek Paşa'nın huzurundan ayrıldığını belirten Kerimi'nin bu ikinci görüşme ile ilgili değerlendirmeleri ilki kadar ayrıntılı değildir. Paşa'nın söyledikleri hakkında herhangi bir yorumda da bulunmamıştır.

Babıâli Baskını'ndan sonra çok heyecanlanan ve büyük beklentilere kapılan Fatih Kerimi, bu beklentilerinin gerçekleşmemesi sebebiyle hayal kırıklığına uğramış olmalıdır. Nitekim daha sonra yazdığı mektuplarda yine İttihat ve Terakki mensuplarını ve hükûmeti doğrudan doğruya eleştirmese de bütün kamuoyu gibi onun da beklentilerinin gerçekleşmeyişinden duyduğu hayal kırıklığı satır aralarından hissedilmektedir. Mesela 7 Şubat tarihli mektubunda savaşın gidişatı hakkında halkın bilgilendirilmediğini, gazetelerde yayımlanan "resmî tebligat"larda aynı ifadelerin her gün tekrarlandığını, bu durumun halk nazarında hükûmetin itibarını kaybetmesine sebep olduğunu ve efkârıumumiyeyi kızdırdığını ifade etmektedir. İttihat Terakkinin iş başına gelmesiyle "bir hafta on gün içinde" (s. 249) Edirne'nin kurtarılacağı ümit edilmekte iken o güne kadar "bu ümidin gerçekleşeceğine delalet edecek" bir alamet görülmemiştir. Kerimi, İttihat ve Terakkiye duyduğu yakınlığa rağmen halktaki bu hoşnutsuzluğu 17 Şubat tarihli mektubunda da dile getirmiş ve "halkın İttihat Terakkiye güveni[nin] azalmaya başlamış" (s. 282) olduğunu ifade etmiştir. İttihat ve Terakkinin en önemli mensuplarından biri olarak bu eleştirilerin odağında elbette Said Halim Paşa da vardır. Fakat Kerimi'nin mektuplarında, Paşa hakkında, kendisiyle makamında yaptığı görüşme dolayısıyla kaleme aldığı 30 Ocak 1913 tarihli mektuptan sonra herhangi bir yorum, değerlendirme veya değinme bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", TDVİA, C 35, s. 557-560.

Fatih Kerimi, *İstanbul Mektupları*, Çağrı Yayınları, 2001.

Cihan Çakmak, "Tatar Maarif Hayatının Öncüsü Gılman Kerimi (1841-1902)" *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 49, s. 87-100.

Fazıl Gökçek, "Ahmet Mithat Efendi'den Fatih Kerimi'ye Mektuplar", *Küllerinden Doğan Anka – Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*, Dergâh Yayınları, 3. bs. İstanbul 2020, s. 241-254.

Cihan Çakmak, "İsmail Gaspıralı'nın Ceditçi Aydın Fatih Kerimi Üzerindeki Etkisi", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 11(4), s. 284-293.

Fazıl Gökçek, "Fatih Kerimi ve *İstanbul Mektupları* Adlı Eseri", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 5, s. 77-85.

8 Fatih Kerimi *İstanbul Mektupları*'nda "Osmanlı Devleti" yerine daha çok "Türkiye" demeyi tercih etmiştir.

SADARETİNDEN ŞEHADETİNE SAİD HALİM PAŞA

GÜNGÖR GÖÇER

Osmanlı Devleti'nde 20. yüzyılda padişahından devlet yöneticilerine, devlet yöneticilerinden sıradan vatandaşına kadar herkes kritik birçok hadiseye doğrudan şahitlik etmişti. Geleceklerinin bu hadiseler zincirinin içerisinde şekillenmesini bazen bir aktör gibi yönetmeye bazen de bir seyirci gibi uzaktan izlemeye mecbur kalmışlardır. Bu süreç çok uzun sürmeyip 20. yüzyılın ilk çeyreği daha dolmadan Osmanlı Devleti'nin yıkılması ile sonuçlanmıştır. Bu kaçınılmaz sonu engellemek isteyenler yoğun bir çaba içine girmişlerdi. Bu çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkan girişimlerden birisi de İttihat ve Terakki Cemiyetiydi (İTC). Batı kültür ve medeniyetinden esinlenerek ortaya koyulan meşruti bir yönetime kavuşma arzusu içindeydiler. İTC'nin Manastır ve Selânik'te çıkardığı askerî isyanın sonucunda 1908 yılında başarıya ulaşmış ve Meşrutiyet ilan edilmiştir. Meşrutiyet yönetiminin ilanı ile devletin önemli birçok sorununun çözüleceği inancının ne kadar sığ ve gerçeklerden uzak bir düşünce olduğu kısa sürede anlaşıldı. Devletin 1908 yılından sonra ardı ardına yaşadığı Trablusgarp Savaşı, Balkan Harbi ve I. Dünya Savaşı gibi telafisi imkânsız birçok gelişme ve II. Abdülhamit'e atfedilen istibdat, sürgün, sansür gibi birçok olumsuzluğun bu dönemde de yaşanmaya devam etmesi bu başarısızlığın en önemli kanıtlarındandır.

1908 yılında Meşrutiyet'in ilanından Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar yaşanan gelişmelerde İTC doğrudan etkiliydi. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda yenilmesiyle başlayan yıkılış sürecinin sorumluluğundan dönemin İTC yöneticilerinin kaçabilmesi mümkün değildi. Devleti savaş dönem boyunca idare eden yöneticilerinin üzerlerine aldıkları sorumluluğu yerine getirirken yaşadıklarının dışında bir de devletin yıkılışından sonra yaşadıkları vardır ki bu ayrı bir hikâye ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede kişisel yaşanmışlıklar üzerinden devleti ve toplumu anlamaya çalışmanın ne kadar önemli olduğu ise izahtan vareste olduğu için dönemin önde gelen devlet yöneticilerinin yaşamlarına yakından bakmak dönemi anlamak için oldukça önemlidir. Bu önem nedeniyle dönemin dikkat çekici isimlerinden birisi Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girdiği yıllarda devletin en yetkili konumda bulunan Sadrazam Mehmed Said Halim Paşa'dır.

Said Halim Paşa daha altı yaşındayken Mısır'da yaşanan bir iktidar mücadelesinin sonucu olarak ailesiyle birlikte İstanbul'a gelmiş Mısır Hidiv ailesindendir. Said Halim Paşa ilk eğitimini İstanbul'da aldıktan sonra on beş yaşında İsviçre'ye giderek eğitimini devam ettirmiştir. İsviçre'de aldığı eğitim onun Batılı kültür ve değerleri yakından tanımasına ve anlamasına ortam hazırlamıştır. Bu tanıma Said Halim Paşa için Batılı değerlerin benimsenmesi şeklinde bir sonuç üretmekten çok Batılı değerlerle İslam dünyasının kültür ve medeniyeti arasında karşılaştırmalar yapmasına ve yaşanan dönemin problemlerinin anlaşılmasına bir pencere açmıştır. Said Halim Paşa, Cenevre'de eğitimini tamamlayıp İstanbul'a döndüğünde padişah tarafından kendisine paşalık rütbesi ve ikinci rütbeden Mecidî nişanı verilmiş ve fahri Şûra-yı Devlet azalığına atanmıştır. Daha sonra da mîrimîran rütbesiyle 1900 yılında Rumeli beylerbeyliği rütbesine yükseltilmiştir.[1] Böylece Said Halim Paşa geleceği üzerinde müessir bir etki yaratacak olan devlet yönetimine ve siyasal yaşama adımını atmıştır.

1 M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa,* İstanbul 1992, s. 20-21.

Şûra-yı Devlet azalığı görevini yaklaşık on yıl kadar devam ettiren Said Halim Paşa, Batı'da aldığı eğitimin de etkisi ile olsa gerek döneminin birçok aydını gibi II. Abdülhamit'in yönetim telakkisine muhalif bir anlayışı benimsemiştir. Bu anlayışın sonucu olarak 1903'ten sonra kibarca yurt dışına nefyedilmesi üzerine bir süre Mısır'da yaşamış, sonra Paris'e giderek orada yaşamaya başlamıştır.[2] Said Halim Paşa'nın Mısır'da iken ilişki kurmaya başladığı İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan teşrik-i mesaisi Paris'te yaşamaya başlamasıyla daha da ilerlemiştir. Said Halim Paşa kendisinden önce kaçarak Paris'e gelen Devr-i Hamîdî muhalifleri tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Çünkü Said Halim Paşa da kendileri gibi II. Abdülhamit yönetiminin bir kurbanıdır. Bu birliktelik İslamcı bir düşünür olan Said Halim Paşa'nın geleceğin İttihatçı devlet adamı olarak karşımıza çıkmasının başlangıcını oluşturacak bir süreçtir. Said Halim Paşa "Talat ve Enver Paşa gibi İTC'nin laik liderleri arasındaki ideolojik farklara rağmen siyasi olarak onların yanında yer aldı. Bu tür hareketler çelişkili gözükebilir; her şeye rağmen, İslamcı bir vatanperver olan Said Halim, İslam'ın son kalesi olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğu'nun ancak ve ancak İTC'nin güçlü liderliği sayesinde canlandırılıp kurtarılabileceğine ve böylece devletin Haçlıların modern biçimleri olarak yorumladığı agresif Avrupa emperyalizmi tarafından fethedilmesinin önlenebileceğine inanıyordu".[3]

Meşrutiyet'in ilanından sonra yurda dönen Said Halim Paşa İTC listesinden belediye seçimlerine katılarak Yeniköy Belediye Dairesi başkanı seçildi. Daha sonra 1912 yılında önceden uzaklaştırıldığı Şûra-yı Devlet üyeliğine getirildi. Bu sırada Said Halim Paşa Trablusgarp Savaşı'nı sona erdirmek için barış görüşmeleri yapmak üzere gizlice yurt dışına gitti. Said Halim Paşa'nın barış görüşmeleri yaptığı sırada Said Paşa hükûmetinin görevden çekilmesi ve yerine kurulan Gazi Ahmet Muhtar Paşa hükûmetinin Paşa'nın görevini yenilememesi üzerine yurda geri dönmüştür. Bundan sonra Mahmut Şevket Paşa'nın Babıâli Baskını ile hükûmetin başına geçmesine kadar cemiyet işleri ile meşgul olmuştur. Said Halim Paşa'nın İTC'ye ve cemiyetin yayın organlarına yer yer maddi yardımlarda bulunarak cemiyetin güçlenmesine katkıda bulunmayı da ihmal etmemiştir. Mahmut Şevket Paşa hükûmetinde Hariciye Nazırlığına getirilen Said Halim Paşa, Mahmut Şevket Paşa'nın suikasta kurban gitmesinden sonra önce vekâleten, ardından da asaleten sadrazamlık makamına getirilmiştir.[4]

Said Halim Paşa içinde bulunduğu dönemin siyasal gelişmelerine doğrudan etki edebilecek bir makamda uzun denebilecek bir dönem görev yapmıştır. Onun İTC içinde ve devlet kademelerinde ifa ettiği görevi etkinlikten uzak bir şekilde "Talat, Enver ve Cemal Paşaların üçlü hükümranlığında sadece göstermelik bir şahsiyet" olduğunu iddia etmek çokta isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü "Said Halim, iktidarda kaldığı süre boyunca, İTC'nin Türkçü kanadının laik reformlarının önünde engel teşkil etti." [5] diyen Ahmet Şeyhun'un bu yorumundan hareketle onun bir denge unsuru olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Said Halim Paşa'nın bu etkisi dönemin padişahı tarafından da fark edilmiş olmalı ki Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesi üzerine Said Halim Paşa'nın verdiği istifayı kabul etmeyerek kendisini yalnız bırakmaması ricasında bulunması bu düşüncenin bir göstergesidir. Said Halim Paşa hem üzerine aldığı idari görevler hem görev yaptığı dönemin kritik önemi hem de bir aydın olarak ortaya koyduğu eserler bakımından hem "önemli" hem de "değerli" bir isimdir. Taşıdığı bu önem ve değerle orantılı bir şekilde yaşadığı dönemde ve sonrasında hak ettiği ilgiyi görmediği/göremediği gerçeği ise önemli bir noktadır. İsmail Kara da bu noktadan hareketle Said Halim Paşa'nın "düşünce dünyası üzerine önemli akademik metinlerin henüz yazılmamış olduğunu" söyleyerek bu konuya dikkat çekmektedir.[6] Gerçekten de Said Halim Paşa, İsmail Kara'nın ifade ettiği gibi sadece

2 M. Hanefi Bostan, *age*., s. 23.

3 Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa*, İstanbul 2012, s. 16.

4 M. Hanefi Bostan, *age*., s. 26-31.

5 Ahmet Şeyhun, *age*., s. 17.

6 İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul 2019, s. 379.

düşünsel boyutu ile değil siyasal faaliyetleri bakımından da bir devlet adamı olarak da hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu ilgisizliğin Said Halim Paşa'nın "asker kökenli" olmamasından kaynaklandığını düşünenler vardır.[7] Bu düşüncenin yanında Said Halim Paşa'nın Batılılaşmanın her alanda en makbul düşünce olduğu bir dönemde Osmanlı Devleti'nin yeniden ayağa kalkabilmesi için İslam'ı referans alan bir yaklaşım sergilemesinin ona karşı olan ilgisizliğin bir başka nedenini oluşturduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Batılılaşmayı birinci gaye edinen dönemin aydınlarının Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığının nedeni olarak gördükleri İslam dinini ve onun meydana getirdiği köklü geçmişi ve medeniyeti, kurtuluş reçetesi olarak sunan birinin isminin ilgiyi hak etmediğini düşünmeleri de herhâlde bu ilgisizlikte etkili olmuştur. Bu düşüncelere rağmen biz Said Halim Paşa'nın hem bir düşünür olarak hem de bir devlet adamı olarak "önemli ve değerli" olduğu düşüncesindeyiz. Bu nedenle Said Halim Paşa'nın sadareti döneminin önemli olaylarını ve Paşa'nın şehit edilmesini inceleyerek hak ettiği ilgiyi uyandırmak adına naçizane bir adım atmaya çalışacağız.

Said Halim Paşa'nın Sadareti Döneminin Önemli Konuları

Said Halim Paşa, Mahmut Şevket Paşa'nın uğramış olduğu suikastta ölmesi üzerine önce vekâleten sadrazamlık makamına atanmıştır. Bu atamanın ardından İTC'nin ısrarları karşısında padişah Said Halim Paşa'yı asaleten sadrazamlık makamına atamak zorunda kalmıştır (17 Haziran 1913).[8] Said Halim Paşa'nın bu atama sonrasındaki ilk icraatı Mahmut Şevket Paşa suikastının sorumlarının yakalanarak gerekli cezaya çarptırılması için yoğun bir mesai harcamasıdır. Bu çaba ile başkentteki kargaşaya son vererek istikrar ve güven ortamını yeniden sağlamaya çalışmıştır.

Said Halim Paşa'nın sadarete geçmesinden sonra devletin geleceği adına iç ve dış sorunlar olarak çok ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Bu süreçte Said Halim Paşa üzerine aldığı görevi yerine getirirken önemli kararlara imza atarak döneme damgasını vurmuştur. Bu çalışmada onun sadareti dönemindeki bütün olayları incelememiz mümkün değildir. Bu nedenle onun sadareti döneminin önemli olaylarından (I. Balkan Savaşı'nda kaybedilen Edirne'nin geri alınması, I. Dünya Savaşı, kapitülasyonların kaldırılması ve Ermenilerin Tehciri ile ilgili çıkarılan kanun ve bu kanunun uygulanması) bazılarını ele alacağız. Daha sonra da I. Dünya Savaşı sonrası Said Halim Paşa'nın tutuklanıp yargılanması, Malta'ya sürgün edilmesi ve bir Ermeni komitacı tarafından şehit edilmesini inceleyeceğiz.

Edirne'nin Geri Alınması

Osmanlı Devleti daha dün denecek kadar yakın bir tarihte bağımsızlığını kazanan Balkan devletleri ile yaptığı savaşı hiç ummadığı bir şekilde kaybetti. Bu kayıp yüzyıllardır Osmanlı toprağı olan bölgelerin elden çıkmasını beraberinde getirdi ki bunlar içerisinde Osmanlı Devleti'ne başkentlik yapmış olan Edirne'nin kaybı çok sarsıcı olmuştur. Yaşanan kayıplar devletin iç siyasetinde de sarsıcı sonuçlar doğurmuş ve Enver Paşa'nın liderliğinde bir hükûmet darbesi ile Kâmil Paşa iktidarı devrilerek yerine ittihatçı bir hükûmet kurulmuştur.

Osmanlı Devleti hem iç siyasette hem de dış siyasette meydana gelen gelişmelerin şokunu yaşarken Osmanlı'ya karşı savaşan Balkan devletlerinin aldıkları toprakları paylaşma hususunda anlaşamamaları Osmanlı Devleti'ne yeni bir şans vermiştir. Başlayan yeni savaş karşısında Bulgarlar Edirne'deki askerlerini geri çekmek zorunda kaldılar. Bu durumun yarattığı uygun ortam karşısında Said Halim Paşa hükûmeti Avrupa devletlerinin ortaya koydukları itirazlara rağmen Edirne'yi geri almak için harekete geçme konusunu ciddi bir şekilde ele almıştır. Fakat hükûmet üyelerinden Halil Menteşe ve Evkaf Nazırı Hayri Bey taşıdığı riskler nedeniyle böyle bir girişime karşı çekimser bir tavır takınmışlardır. Bunlara karşılık Said Halim Paşa, Talat Bey, Enver Paşa, Şeyhülislam Esad Efendi, Adliye Nazırı Çü-

7 Vahdettin Işık, "Said Halim Paşa Neden Yeterince Tanınmıyor", *Dünya ve İslam*, S 2, s. 18.

8 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul 1965, C XII, s. 1895.

rüksulu Mahmut Paşa, Nafia Nazırı Osman Nizami Paşa ve Harbiye Nazırı İzzet Paşa ise hükûmetin Edirne'yi geri almak için harekete geçilmesi gerektiğini savunmaktaydılar.[9] Yapılan görüşmeler ve ikna çabalarının sonucunda hükûmet harekete geçmeye karar verdi. Böylece Edirne kısa süreli bir kaybın ardından Enver Paşa komutasındaki Osmanlı ordusunun şehri geri almasıyla tekrar Osmanlı topraklarına katılmıştır (21 Temmuz 1913).

Edirne'nin geri alınması sırasında Avrupalı devletlerin ve Rusların baskılarına göğüs gererek başarıya ulaşan Said Halim Paşa ve hükûmeti önemli bir başarı göstermiştir. Bu başarının bir nişanesi olarak da Said Halim Paşa'ya bizzat padişah tarafından murassa imtiyaz nişanı verilmiştir.[10] Edirne'nin geri alınmasının bir başarı olarak kabul edilmesinin belki de en önemli nedeni Said Halim Paşa başkanlığındaki hükûmetin İngiltere ve Fransa gibi devrin iki büyük devletinin verdiği notalara rağmen ciddi bir riski göze alarak harekete geçme inisiyatifini üzerlerine alabilmeleridir.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşına Girmesi

Balkan Harbi sonrasın yaşanan olumsuzlukların yaraları daha tam olarak sarılmadan sömürgeci Avrupalı devletler arasında başlayan I. Dünya Savaşı Osmanlı Devleti'ni zor bir sürece sokmuştur. Osmanlı Devleti'ni iki devletler bloğunun da yanlarında istememesi devleti yalnızlığa düşürmüştür. Bu durum karşısında İTC'nin önde gelen isimleri Avrupalı devletler nezdinde müttefiklik anlaşması imzalamak için girişimlerde bulunmuşlar fakat bunda bir başarı sağlayamamışlardır. Bu çerçevede I. Dünya Savaşı öncesi ittifak arayışları kapsamında Said Halim Paşa hükûmetinin İttihat ve Terakki Cemiyetine mensup üyeleri Fransa, Rusya ve İngiltere ile ittifak anlaşmaları gerçekleştirmek istemişler ama bunu başaramamışlardır. Osmanlı Devleti'nin İtilaf Devletleri ile yakınlaşma çabalarını Said Halim Paşa şöyle anlatmaktadır:

> Türkiye daima İtilaf Devletleri ile yapacağı bir anlaşmayı, İttifak Devletleri ile yapacağı bir anlaşmaya tercih etmiştir. Böyle bir ittifakı bütün samimiyeti ve kudreti ile aradığı hâlde İtilaf Devletleri buna asla yanaşmamışlardır. Daha da doğrusu böyle bir anlaşmaya tenezzül etmediklerini belli etmişlerdir.[11]

İtilaf Devletleri'yle olan yakınlaşma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Osmanlı Devleti ile İttifak Devletleri arasında bir yakınlaşma yaşanmıştır. Bu yakınlaşmada ilk teklifin Enver ve Talat paşalardan gittiğini söyleyenler olduğu gibi [12] bunun tam tersine ilk teklifin Almanlardan geldiğini söyleyenlerde vardır. Fakat şu bir gerçektir ki Said Halim Paşa bu ittifak girişimlerinde önemli bir rol oynamıştır.[13] Bu konuda Cemal Paşa hatıratında Said Halim Paşa'nın kendisine "Almanya hükûmeti bize ittifak teklif etti. Biz de bunu ülke çıkarlarına uygun gördüğümüzden bugün bu ittifak anlaşmasını büyükelçi Wangenheim ile beraber imzaladık."[14] dediğini aktarmaktadır.

Yapılan ittifak anlaşmasından kimlerin haberdar olduğu da yine bir tartışma meselesidir. Osmanlı hükûmetinde bu durumdan sadece Said Halim Paşa, Enver Paşa, Talat Paşa ve Mebusan Meclisi Reisi Halil Bey haberdardı. Böyle mühim bir konu hakkında kabine üyelerinin fikrinin alınmadığı gibi[15] sarayın ve padişahın da bu olaydan haberdar olmadığını ancak çevreden gelen haberler vasıtası ile Almanlarla itti-

9 M. Hanefi Bostan, *age.*, s. 36.

10 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *age.,* s. 1896.

11 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* İstanbul 1998, s. 310.

12 Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*16 Ağustos 1942, Tefr. No.: 8, s. 3. Yusuf Hikmet Bayur da bizde genel kanının ilk teklifin Almanlardan geldiği yönünde olduğunu ancak Alman belgelerine göre ilk teklifin 22 Temmuz'da Enver Paşa'dan geldiğini ifade etmektedir. Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Ankara 1991, C II/IV, s. 632-642.

13 Ahmet Şeyhun, *age.*, s. 222.

14 Cemal Paşa, *Hatırat (1913-1922)*, İstanbul 2006, s. 159.

15 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,* 23 Ağustos 1942, Tefr. No.: 13, s. 3; Bayur, *age.*, C II/IV, s. 629.

fak anlaşması yapıldığını öğrendiğini iddia edenler vardır.[16] Bu iddialara karşılık Ali Fuat Türkgeldi ise anılarında Almanlarla anlaşma imzalanmadan önce Said Halim Paşa'nın kendisini çağırarak Almanlarla bir ittifak müzakeresine girişmek için padişahtan bir ruhsatname almak istediğini ve bu iş için kendisini görevlendirdiğini ifade etmektedir.[17]

Almanlarla yapılan müttefiklik anlaşmasına rağmen anlaşmanın açıkça ilan edilmemesinden dolayı İtilaf ve İttifak Devletleri arasında yapılan savaşta Osmanlı Devleti hâlâ tarafsız bir devlet olarak savaş dışında olan bir ülke konumundaydı. Ancak Almanların Fransa cephesinde amaçlarına ulaşamamaları savaşın uzayacağı ile ilgili bir öngörüyü ortaya çıkardığı için Almanya bir an önce Osmanlı Devleti'nin savaşa dâhil olmasını istemeye başlamıştı. Almanların bu isteklerinin gerçekleşmesini Breslau ve Goeben zırhlılarının Akdeniz'de İngiliz donanmasından kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınması hızlandırmıştır.

Bu noktada Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesinde önemli bir etkisi olan Breslau ve Goeben adlı Alman gemilerinin bir harp tehlikesi anında Avusturya'nın Pola Limanı'na sığınmak üzere emir almalarına rağmen Enver Paşa'nın ısrarı karşısında bu kararın değiştiğinin iddia edilmesi önemlidir. [18] Hükûmetin başında bulunan Said Halim Paşa'nın bu girişimden haber olduğu ile ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi ile Said Halim Paşa'nın verdiği tepkiye baktığımızda haberi olmadığı tahmininde bulunmak pek de yanlış olmayacaktır.

Ziya Şakir'in bu açıklamalarına karşılık Mustafa Aksakal, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişi ile ilgili olarak yaptığı çalışmada Wangenheim'ın Berlin'e gönderdiği raporda Enver Paşa'nın Akdeniz'de bulunan Breslau ve Goeben'in Osmanlı filosuna katılması ricasında bulunduğunu ifade etmektedir. Bu rapordan sonra Kayser Wilhelm de Goeben'i İstanbul'a göndermeyi, ardından da Osmanlı donanmasıyla Karadeniz'e açılmasını kabul edeceğini Enver Paşa'ya bildirmiştir.[19] Bu iki Alman gemisinin Osmanlı Devleti'ne sığınması konusunda her ne kadar Enver Paşa'nın haberinin olduğuna dair bilgiler varsa da bu konuda Said Halim Paşa'nın bir bilgisinin olduğuna dair de bir bilgimiz yoktur.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin talim için Karadeniz'e açılan Yavuz ve Midilli gemilerinin de içinde yer aldığı donanması, Rus donanmasının kendilerine saldırması üzerine Rus kıyılarının bombaladığı ifade edilmektedir.[20] Böylece Osmanlı Devleti henüz hazır olmadığı bir savaşa girmek zorunda kalmıştır. Konu ile ilgili olarak dönemin Gayreti Vataniye Süvarisi Cemil Bey bu olayın gelişimi hakkında daha ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ona göre Rus kıyılarının bombalanmasından önce Gayreti Vataniye torpidosu 30 Eylül'de Alman Binbaşı Madlong'un komutasında Karadeniz'e açılarak Rusları taciz ederek bir savaş çıkarmaya çalışmış ama bunu başaramamıştır. Cemil Bey gemi Haydarpaşa Limanı'na yanaştıktan sonra yaşadıklarını Bahriye Nazırı Cemal Paşa'ya kadar sorumlulara aktarmıştır.[21]

Cemal Paşa ise olayı Babıâli'de yapılan toplantıda kabine üyelerine anlatmıştır. Sadrazam ve diğer üyeler Enver Paşa'dan açıklama istemiş ancak o, Boğaz kumandanına Başkomutanlıktan emir almadığı sürece Boğaz'dan hiçbir geminin geçişine izin vermemesi için gerekli emirleri verdiğini ifade etmiştir.[22]

16 Ziya Şakir, İttihat ve Terakki Nasıl Doğdu? Nasıl Yaşadı? Nasıl Öldü?, *Son Posta*, 31 Ağustos 1934, V. Kısım, Tefr. No.: 44, s. 9.

17 Ali Fuat Türkgeldi, *Görüp İşittiklerim*, Ankara 2010, s. 114.

18 Güngör Göçer, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Popüler Bir Tarihçi: Ziya Şakir*, SDÜ Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2017, s. 254-255; Bu konuyla ilgili olarak Ali İhsan Sabis de İngilizlerin el koyduğu Osmanlı gemilerinin eksikliğini gidermek amacıyla Enver Paşa'ya hiç olmazsa Avusturya donanmasından bazı gemileri veya denizaltılarını Türkiye'ye gönderilmesi hususunu rica ettiklerini ancak Avusturya'nın buna razı olamadığını ifade etmektedir. Bunun üzerine de Akdeniz'de dolaşan iki Alman gemisinin önceden planlandığı gibi Avusturya'ya değil de Türkiye'ye iltica ettiğini söylemektedir. Bu anlatım dikkate alındığında yukarıdaki iddiayı desteklediği de dikkati çekmektedir. Ali İhsan Sabis, *I. Dünya Harbi*, İstanbul 1991, s. 221-222.

19 Mustafa Aksakal, *Harb-i Umumi Eşiğinde Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi*, İstanbul 2010, s. 118.

20 Ozan Tuna, "Amiral Souchon'un Donanma Komutanı Olması ve Rus Kıyılarını Bombalaması (29 Ekim 1914)", *Otam*, Güz 2014, S 36, s. 218.

21 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,*16-20 Ocak 1943, Tefr. No.: 103-107, s. 3.

22 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,*21 Ocak 1943, Tefr. No.: 108, s. 3.

Ardında da Bahriye Nazırı Cemal Paşa, Amiral Souchon'u bu konuda uyarmaya çalışmıştır.[23] Yaşanan bu gelişmeler aslında Osmanlı Devleti'nin her an savaşa girebileceğinin işaretini taşımaktaydı. Fakat Said Halim Paşa'nın kabine toplantısında Enver Paşa'dan yaşanan gelişmeler konusunda açıklama istemesi onun ani bir şekilde savaşa dâhil olma fikrine sıcak bakmadığını ve olaylardan haberdar olmadığını göstermektedir.

Bu gelişmeler karşısında Boğaz Kumandanlığının Başkomutanlıktan emir almadıktan sonra hiçbir geminin Boğaz'dan geçişine izin verilmeyeceği ile ilgili emrine rağmen nasıl oldu da Souchon komutasındaki donanmanın Karadeniz'e açılabildiği sorusu oldukça önemlidir. Buna göre Enver Paşa, Rus kıyılarının bombalanması olayından iki gün önce Çanakkale'ye gitmiş[24] ve olayın gerçekleştiği gün ancak İstanbul'a dönmüştür. Bu süre zarfında yerine ise başkumandanlık reis-i sanisi olarak Bronzart Paşa vekâlet etmiştir. İşte Amiral Souchon'a Karadeniz'e açılma iznini de Bronzart Paşa vermiştir.[25] Bu noktada Almanların Ruslara karşı kazandığı Tannenberg Zaferi'nden sonra Enver ve Cemal paşaların savaşa girme zamanının geldiğine karar verdikleri iddia edilmektedir.[26] Bu kararın sonrasında Enver Paşa'nın Bronzart Paşa'yı yerine bırakarak Çanakkale'ye gitmesinin planlı bir hareket olduğu ortaya çıkmaktadır.[27]

Bir başka önemli husus da Osmanlı donanması Karadeniz'e açıldıktan sonra Amiral Souchon'un Süvari Cemil Bey'e bazı zarflar vererek bunların ilgili kişilere ulaştırılmasını istemesidir. Cemil Bey kendisine verilen Bahriye Nezareti damgalı zarfı açtığında donanma birinci komutanı Souchon tarafından verilen emirlerin hüsnü niyetle ifa edilmesini tavsiye eden bir yazı ile karşılaşmıştır. Bu emir Bahriye Nazırı Ahmet Cemal Paşa'nın adını taşımaktadır.[28] Bahriye Nazırı'nın da açık emrini alan Osmanlı mürettebatı Souchon'un verdiği emir doğrultusunda Odessa Limanı bombalanmıştır. Ahmet İhsan Tokgöz konuyla ilgili olarak anılarında Amiral Souchon'a Ruslara saldırma emrinin Enver Paşa tarafından gönderilen özel bir mektupla verildiğini ifade etmektedir. Ahmet İhsan bu mektubu *Politische Wissenschaft* adlı bir derginin 1929 yılında yayımlanan 7. sayısından aldığını ifade etmektedir.[29] Bu konuda Murat Bardakçı mektubun orijinalinin Genelkurmay'ın arşivinde bulunduğunu, Enver Paşa'nın bu mektupta Amiral Souchon'a Karadeniz'e çıkıp Rus donanmasını imha etme emrini saldırıdan bir hafta önce verdiğini belirtmektedir. Hem Almanca hem de Türkçe olarak kaleme alınan bu emir şöyledir:

> Donanma Kumandanı Amiral Suşon Paşa'ya: Donanma-i Hümayun, Karadeniz'de hâkimiyet-i bahriyeyi kazanacaktır. Bunun için Rus filosunu arayarak nerede bulursanız ilan-ı harp etmeden ona hücum ediniz. 9.8.30 (22 Ekim 1914).[30]

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu olaylar zincirine baktığımızda Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesine neden olan oldubitti karşısında Said Halim Paşa'nın dönemin sadrazamı olmasına rağmen adından pek bahsedilmemektedir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin Ruslarla savaşa girmesine neden olan harekât hakkında kendisinin bilgilendirilmediği oldukça açıktır ki İbnülemin Mahmut Kemal de "devletin başını yeniden belaya sokan bu hareketi meş'umeden padişahın, sadrazamın ve

23 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,*22 Ocak 1943, Tefr. No.: 109, s. 3.

24 Ali İhsan Sabis, Enver Paşa'nın tamda Rus kıyılarının bombalanması zamanında teftişe çıkmasını "garip bir tesadüf" olarak yorumlamaktadır. Sabis, *age.*, s. 283.

25 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,*30 Ocak 1943, Tefr. No.: 114, s. 3.

26 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,*22 Ocak 1943, Tefr. No.: 109, s. 3.

27 Şevket Süreyya Aydemir de Alman komutanın elinde Osmanlı Başkumandan vekilinden alınan "Harp ilanını beklemeksizin düşmanın aranması, ona saldırılması" için verilen bir emir olduğunu ifade etmektedir. Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa*, İstanbul 1976, C III, s. 23.

28 Ziya Şakir, 1914…, *Tasviri Efkâr,* 27 Ocak 1943, Tefr. No.: 112, s. 3.

29 Ahmet İhsan Tokgöz, *Matbuat Hatıratım 1888-1923*, İstanbul 1930, C II, s. 173.

30 Murat Bardakçı, *Enver,* İstanbul 2015, s. 133.

vükeladan ekserinin haberi yoktu" demektedir.[31] Zaten Said Halim Paşa yaşanan olaydan haberdar olduktan sonra bayram alayına ve muayede merasimine katılmayarak tepkisini ilk anda göstermiştir. Ancak onun tepkisi bununla sınırlı kalmamış, devletin geleceğini ilgilendiren böylesi önemli bir meselenin vükeladan bir iki kişinin kararıyla uygulamaya sokularak hükûmetin birinci derecede mesuliyet sahibi olan kendisinin fikri alınmadan uygulanmasından duyduğu rahatsızlığın sonucu olarak istifa etmeye karar vermiştir.[32]

Said Halim Paşa'nın istifa kararının duyulmasından sonra hükûmet üyeleri onu istifadan vazgeçirmeye çalışmışlardır. Padişah da Said Halim Paşa'yı görüşmek üzere davet etmiş ve yapılan görüşmede "Siz çekilirseniz ben kime söz anlatırım? Böyle vahim bir günde beni, şunun bunun elinde bırakmamanızı, istifanızı geri almanızı reca ederim." diyerek onu kararından döndürmeye çalışmıştır.[33]

Yaşanan bu gelişmelerden sonra Said Halim Paşa "hadiseyi tamir etmek ve alakadarane tarziye vermek şartıyla mevkii hükûmette kalabileceğini" ifade etmiştir.[34] Bu şartının kabul edilmesinden sonra istifasını geri alan Said Halim Paşa, Ruslarla irtibat kurarak yaşanan kazadan dolayı pişmanlıklarını dile getirerek verilen zarar ve ziyanın karşılanacağını bildirmiştir.[35] Ancak onun bu girişimi Ruslar nezdinde etkili olmamış ve Rusya amaçlarına ulaşmak için ele geçirdiği bu fırsatı kullanarak Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmiştir. Böylece hükûmetin başı olarak Said Halim Paşa'nın ve birçok hükûmet üyesinin haberi olmadan bir iki kişinin bilgisi dâhilinde gelişen olaylar sonucu Osmanlı Devleti kendini savaşın içinde bulmuştur.

Said Halim Paşa her ne kadar Rus kıyılarının bombalanma hadisesi karşısında tepki göstererek istifa etmiş olsa da savaşa ilişkin görüşlerini açıkladığında aslında bu savaşın Osmanlı Devleti için kaçınılmaz bir durum olduğunu düşünmekteydi. Onun tepkisine neden olan hususlardan birisi savaşa girmek için bu kadar acele edilmesi diğeri de kendisinin hükûmetin başında bulunmasına rağmen ona danışılmadan bir oldubittiyle karşılaşmasıydı. Said Halim Paşa Divan-ı Âlide verdiği cevapta da "Türkiye savaşa vakitsiz girdi. Fakat bu onun harpte takip ettiği yolun yanlış olduğunu göstermez."[36] diyerek savaşa vakitsiz bir şekilde dâhil olmamıza itiraz ettiğini ifade etmektedir.

Kapitülasyonların Kaldırılması

Osmanlı Devleti, siyasi, ekonomik ve askerî bakımdan güçlü olduğu dönemlerde Avrupalı devletlere siyasi, hukuki ve ekonomik ayrıcalıklar (kapitülasyonlar) vermiştir. Osmanlı Devleti'nin zaman içerisinde eski gücünü ve ihtişamını kaybetmesiyle birlikte ilk başta makul gerekçelerle devletin çıkarı için verilen kapitülasyonlar zamanla devletin aleyhine ciddi sonuçlar doğuran bir problem hâline gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin yöneticilerinin ellerini kollarını siyasi, hukuki veya ekonomik boyutları ile bağlayan bu ayrıcalıkların kaldırabilmesi pek mümkün de görünmüyordu. Çünkü kapitülasyon elde etmiş her Avrupa devleti sahip olduğu ayrıcalıkları kaybetmemek için her türlü çabayı göstermekteydi. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zor şartlar da Avrupalı devletleri karşısına alarak tek taraflı olarak kapitülasyonların kaldırılmasına izin vermiyordu.

Osmanlı Devleti'nin Almanya ile olan ittifakının akabinde dâhil olduğu I. Dünya Savaşı, Said Halim Paşa başkanlığındaki hükûmete kapitülasyonları ortadan kaldırmak için aradığı fırsatı verdi. Alman-

31 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *age.,* s. 1897.

32 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *age.*, s. 1898.

33 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *age.,* s. 1898.

34 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, age., s. 1899.

35 Said Halim Paşa İstanbul'da bulunan Rus, İngiliz ve Fransız elçileri ile görüşmeler yaparak bu durumu düzeltmeye çalışmıştır. Ancak İngiliz elçisinin Alman personelin ülkeden çıkarılmadığı takdirde pasaportlarını alarak ülkeyi terk edeceklerini bildirmeleri Said Halim Paşa'yı çaresiz bir durumda bırakmıştır. Ahmet Şeyhun, *age.*, s. 146-147.

36 Said Halim Paşa, *age.,* s. 308.

ların Batı Cephesi'nde Paris'i almak için başlattıkları saldırı karşısında İtilaf Devletleri'nin içine düştükleri durumdan faydalanmak isteyen Osmanlı hükûmeti konuyu müzakere etmeye başladı.[37] Bu amaçla İstanbul'da bulunan büyükelçilerle yapılan görüşmelerde mali ve iktisadi kapitülasyonların kaldırılması konusunda büyükelçilerin ılımlı olduğu görülürken adli kapitülasyonların kaldırılmasına karşı sert tepki gösterdikleri görüldü. Bu ön çalışmanın ardından 2 Eylül 1914 tarihinde yapılan kabine toplantısında kapitülasyonların kaldırılmasına ve gerekli notanın yazılmasına karar verildi. Bu karar çerçevesinde kapitülasyonların kaldırılması ile ilgili notayı Hüseyin Cahit Yalçın kaleme alarak 9 Eylül 1914'te Said Halim Paşa imzasıyla İstanbul'daki bütün büyükelçiliklere gönderilmiştir.[38] Said Halim Paşa, biyografisinde (tercümeihâl) kapitülasyonların kaldırılmasının Abdülhamit yönetimine karşı muhalefetinin ilk senelerinden beri en önemli siyasi emellerinden biri olduğunu yazar. Osmanlı hükûmeti bu kararı verdiğinde Said Halim Paşa ilgili devletlerin hükûmetleriyle bazı diplomatik mesajlaşmalarda bulundu. Said Halim Paşa Avrupalı hükûmetlerin protestolarına cevap olarak kapitülasyonların ticari ilişkileri kolaylaştırmak için verildiğini ve yerleşik bir hak *(droit acquis)* görülmemesi gerektiğini belirtti.[39]

Kapitülasyonların kaldırılması sonrasında İtilaf Devletleri'nin tepkisi beklenen bir durumken tam tersine İtilaf Devletleri Osmanlı Devleti'nin tarafsızlığını devam ettirmesi şartıyla bu durumu kabul edeceklerini gösteren bir pozisyon almışlardı. Buna karşılık gizli bir ittifak anlaşması yaptığımız Almanların bu duruma çok sert tepki göstermeleri şaşırtıcı olmuştu. Said Halim Paşa başta Almanya olmak üzere Danimarka, Hollanda ve İsveç elçilerine yazdığı mektuplarla bu kararın savunulmasını ve bu kapsamda gerekli baskının yapılmasını istemiştir. Bu çerçevede kapitülasyonların kaldırılmasının Osmanlı Devleti'nin hem ekonomik hem de yasal hakkı olduğunu özellikle vurgulamıştır.[40] Almanların bu karara karşı gösterdikleri sert tepki 10 Eylül'de Marne Meydan Savaşı'nı kaybetmelerinden sonra değişmeye başlamıştır. Çünkü bu yenilgi Almanları Osmanlı Devleti ile yaptıkları ittifaka daha muhtaç duruma getirmişti. Böylece Said Halim Paşa hükûmetinin şartları uygun bulduğu siyasal ortam karşısında kapitülasyonları kaldırma kararı vermelerinin doğru bir karar olduğu görülmüştü.[41]

Said Halim Paşa hükûmetinin kapitülasyonları kaldırması Osmanlı basınında da geniş bir yankı bulmuştur. Bazı gazeteler bu durumu "Bağımsızlık Günü" olarak nitelerken bazı gazetelerin de bu gelişmeyi "Kurtuluş Beratı" olarak kabul etmesi verilen kararın nasıl büyük bir mutluluk yarattığını gözler önüne sermektedir.[42]

Ermeni Tehciri

I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Osmanlı Devleti büyük bir çıkmaz içine girmiştir. Bir taraftan cephelerde İtilaf Devletleri ile savaşılırken bir taraftan ülke içerisinde azınlıkların isyanları ve ihanetleri ile uğraşmak zorunda kalınmıştır. Bu çerçevede 1880'li yıllardan itibaren bir sorun olarak Osmanlı Devleti'nin karşısına çıkmaya başlayan Ermeni meselesi I. Dünya Savaşı ile birlikte daha da şiddetlenmiştir. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu savaş şartlarından yararlanmak isteyen Ermeniler bir taraftan sayısal olarak kalabalık olduklarını düşündükleri bölgelerde veya şartların müsait olduğuna inandıkları alanlarda çeteler kurarak eşkıyalık hareketlerine başlamışlar, bir taraftan da Doğu Anadolu Bölgesi'nde Ruslarla iş birliği içerisine girmişlerdir. I. Dünya Savaşı sırasında yaşanan bu hadiselerin

37 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1996, C IX, s. 389-390.

38 Ozan Arslan, "I. Dünya Savaşı Başında Kapitülasyonların İttihat ve Terakki Yönetimi Tarafından Kaldırılması ve Bu Gelişme Karşısında Büyük Güçlerin Tepkileri", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, Yıl 2008, S 1, s. 266.

39 Ahmet Şeyhun, *age.*, s. 148.

40 Ahmet Şeyhun, *age.*, s.148.

41 Enver Ziya Karal, *age.*, s. 390-391.

42 Enver Ziya Karal, *age.*, s. 390.

bir sonucu olarak Said Halim Paşa'nın sadaretindeki hükûmet savaş bölgesinde yer alan Ermeni nüfusun daha kontrol edilebilir noktalara zorunlu göç ettirilmesine karar vermiş ve bu konuda bir kanun çıkarmıştır. Kanunun gereği olarak Ermeniler, Osmanlı Devleti'nin güney bölgelerine Urfa ve Suriye çevresine göç ettirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin uyguladığı Sevk ve İskân Kanunu çerçevesinde yapılan zorunlu göç esnasında can kayıpları yaşanmıştır. Yaşanan can kayıplarını Ermeniler bir soykırım olarak kabul etmişler ve kurdukları örgütler vasıtasıyla da bu fikirlerini hem kendi ulusları arasında hem de dünya devletleri nezdinde yayarak bir kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır. I. Dünya Savaşı sürecinde yaşanan göçler Ermeniler içerisinde kurulan örgütler için bir intikam alma düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce I. Dünya Savaşı'ndan sonra hayata geçirilerek zorunlu göç olaylarında etkisi bulunan Osmanlı yöneticilerine karşı düzenlenen suikastlarla kendini göstermiştir. Said Halim Paşa da bu intikam duygusunun yöneldiği isimlerden birisidir.

Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'nda yenildiğini kabul ettikten sonra dönemin önde gelen yöneticileri başlarına gelecek akıbetten çekinerek yurdu terk etmelerine rağmen Said Halim Paşa ülkeyi terk etmemiştir. Padişahın kendisine ülkeden gitmesini tavsiye etmesine rağmen Said Halim Paşa bu tavsiyeye uymayarak ülkede kalmıştır. Bu kararının sonucu olarak Said Halim Paşa tutuklanarak Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesi ve sonrasında yaşanan olaylar nedeni ile "Tehcir ve Taktil Divan-ı Harbi"nde[43] yargılanmıştır. Bu yargılamalar sırasında kendisine "tehcir" olayı da sorulmuş ve Said Halim Paşa bu soruya şu cevabı vermiştir:

> İlân-ı harbi müteâkip Ortodoks Kilisesi namına Rusya çarı Nikola, Ortodoksların reisi sıfatıyle bütün bu kilise sâlikîni dâvet etmişti. Kafkas cephesindeki ordumuzun gerileri evvelce Düvel-i İtilâfıyye tarafından ihzâr edilmiş olan Ermeni teşkilâtı ve Ordu-yi Osmânîden silâhlarıyle firar eden ve işbu teşkilâta iltihak eyliyen Ermeni çeteleri tarafından vuruluyordu. Ordu-yi Osmânî bu suretle iki ateş arasında kaldığından hatt-ı ric'atin kesilmesi tehlikesi derpiş olunuyordu. Cihet-i askeriyyece teklif edilen ve Meclis-i Mebûsân encümenlerince kabul edilen bir madde-i kânûniyye, ordu kumandanlarına, lüzûmunda ahaliyi gerek münferiden gerek müctemian tehcir edebilmek salâhiyetini veriyordu. Emnü âsâyiş-i memleketi ve ordusunun selâmetini temin eylemek mecbûriyetinde bulunan bir hükümet her hâlde böyle bir tedbîre müracaat eylemek mecburiyet-i vicdâniyye ve elîmesinde bulunacaktı. Hükümet bu kanunu yapmakla vazifesini icrâdan başka bir şey yapmamıştı. Bilâhare icrâ edilen taharriyat neticesinde Ermenilerin bu baptaki sûifıkri tamamıyle ayân oldu.[44]

Said Halim Paşa bu ifadesiyle Ermeni toplumunun zorunlu olarak göç ettirilmesi hadisesine kadar giden süreci özetleyerek dönemin şartları içerisinde devletin bundan başka bir seçeneğinin olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Said Halim Paşa "tehcir"e giden süreci bu şekilde özetledikten sonra uygulama ile ilgili olarak bir öz eleştiri yaparcasına sözlerine şöyle devam etmektedir:

> Fakat maalesef icrâsına memur olanlar, kanunu fena bir hâlde tatbik eylediler. Sızıltılar işitilmiye başlayınca, sebeplerinin buldurulması ve cezalandırılması için tahkik komisyonları teşkil eyledik ve bu komisyonlara da memlekette namus ve iffetiyle temâyüz etmiş zevâtı intihap eyledik. Tahkîkât-ı lâzıme icrâ edildi ve komisyon raporunu Dâhiliye Nezâretine takdim eyledi. Memâlik-i Şahânenin birçok kısmını gezip, oldukça az bir müddette tahkikatını ikmâl eyleyen komisyonun raporu Dâhiliye Nezâretinden sadârete aylarca gelmedi. Mükerreren ve musırren bu rapor Dâhiliye Nezâretinden talep edildiği hâlde "Daha ikmal edilecek veya ıslah edilecek nukatı var" diye Dâhiliye Nezâreti taallül gösterdi ve binâenaleyh hakikati ketmeylemek azm-i kat'îsinde bulunduğu anlaşılıyordu. Talât Bey'in Dâhiliye Nezâretinde kaldığı müddetçe bu işe bir hüsnü netice vermek imkânı mefkuttu. Talât Bey'i de Dâhiliye Nezâretinden ıskat

43 Ermeni Tehciri ile ilgili olan davaları görmek amacıyla I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan "Tehcir ve Taktil Divan-ı Harbi" yargılamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Vahakn N. Dadrian, Taner Akçam, *Tehcir ve Taktil Divan-ı Harb-i Örfi Zabıtları İttihat ve Terakki'nin Yargılanması 1919-1922*, İstanbul 2010, s. 127-147.

44 Said Halim Paşa, *age.*, s. 321-322.

> edebilmek salâhiyetim dâhilinde bulunmadığından, meselenin icap ettirdiği neticeyi istihsal mümkün olmadığından, daha münasip bir zamana tâlik etmek mecbûriyeti hâsıl oldu. Maamafih İstanbul'da ve gözümün önünde bulunan Ermeni ve Rumların ancemaatin tehcir edileceği Ermeni erkân ve eşrâfı tarafından bana ihbar edildiği zaman bu icraata kemal-i şiddetle mâni oldum.[45]

Bu beyanatıyla Said Halim Paşa kanunun uygulanması sırasında bazı suistimallerin olduğunu kabul etmekte ancak bunun kendisinden kaynaklanmadığını, dönemin Dâhiliye Nezaretinden ve Talat Paşa'dan kaynaklandığını belirtmektedir. Talat Paşa'ya karşı ise kendisinin bir şey yapmasının mümkün olmadığını belirterek bu konudaki acziyetini de ortaya koymaktadır.

Said Halim Paşa bu yargılamadan sonra kendisi gibi tutuklu olan bazı İttihatçılarla birlikte Malta'ya sürgün edilmiştir. Sürgün sırasında tehcir hadisesindeki sorumluluğu gerekçesi ile ölüm tehditleri almıştır. Belki de bu ölüm tehditlerinin bir sonucu olarak sürgünden sonra yaşamını sürdürmeye devam ettiği Roma'da gündelik yaşamında sürekli bir koruma ile gezmiştir.

Said Halim Paşa'nın İstifası

Said Halim Paşa yukarıda da izah ettiğimiz gibi Osmanlı Devleti'nin bir emrivaki ile I. Dünya Savaşı'na girmesi üzerine tepki olarak istifa etmişti. Bu istifa kabine üyelerinden, İTC'den padişaha kadar geniş bir çevrede infiale neden olmuştu. Bunun sonucunda yapılan baskılar ve ricalarla Paşa istifadan vazgeçirilmişti. Ancak I. Dünya Savaşı'nın uzamasıyla birlikte işler yavaş yavaş değişmeye başlamıştı. Artık bir taraftan İTC içerisinde özellikle Enver Paşa ile Talat Paşa arasında zaman zaman güç mücadeleleri yaşanmakta ve bunun sonucundan da bu mücadeleye göre devlet idaresinde çeşitli değişiklikler yaşanmaktaydı. Diğer taraftan da artık İTC savaşla birlikte daha da güçlenmiş ve Cemiyetin asıl rükünleri olarak ifade edebileceğimiz isimlerin sorumluluk mevkilerine gelmesinin zamanının geldiğine olan inanç daha da artmıştı. Başkentte ve hükûmet erkânı arasında bu psikolojinin oluşmasıyla birlikte Said Halim Paşa'nın istifa etmesine neden olan süreçte başlamıştı.

Said Halim Paşa her ne kadar hükûmetin en yetkili isin konumunda olsa da artık kendisine devlet işleri ile ilgili birçok hadisenin ve gelişmenin haber verilmediğini görmekteydi. Kendisi yaşanan gelişmeler hakkında, mahremane kişisel inisiyatif alan kişiler tarafından haberdar ediliyordu. Fakat bu bir sadrazam için pek de kabul edilebilir bir durum değildi. Talat Paşa'nın Hariciye Nezaretine bir emrivaki ile Halil Menteşe'yi getirmesiyle Said Halim Paşa'nın duyduğu rahatsızlık daha da artmıştır.[46]

Said Halim Paşa ile hükûmet üyeleri arasında yaşanan bu sorunların dışında düşünsel ayrılıkların varlığı da söz konusuydu. Örneğin hukuk alanında "çok önemli iki yasa Şeriat Mahkemelerinin Usulleri Üzerine Kararname (yargı organlarının birleştirilmesine yönelik çok temel bir hamle) ve Yeni Aile Yasası (Osmanlıların özel hayatlarında şeriatın rolünü ciddi ölçülerde azaltmayı amaçlıyordu) ancak Said Halim Paşa'nın sadrazamlıktan istifası sonrasında karara bağlanabildiler. Bu yasalar Mart 1917'de, Said Halim'in istifasından bir ay sonra yürürlüğe girdiler."[47] Said Halim Paşa'nın geleneksel Osmanlı kurumlarının korunması konusundaki sahip olduğu hassasiyetin Batılılaşma ve modernleşme taraftarı hükûmet üyeleri ile anlaşmazlığına neden olması şaşırtıcı bir durum değildi. İşte bu iki yasanın onun istifasından hemen sonra karara bağlanıp uygulamaya sokulması bunun açık bir göstergesidir.

Tüm bu idari ve fikrî ayrılıklara ilaveten "padişahın dört haremine ileride tahsis olunacak maaşa dair yapılan kanunun"[48] Said Halim Paşa ile görüşülmeden karar verilmesi üzerine Paşa sağlık durumunu bahane ederek 3 Şubat 1917 tarihinde yaklaşık dört yıldır yürüttüğü sadrazamlık görevinden istifa etmiştir.

45 Said Halim Paşa, *age.*, s. 322-323.

46 İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *age.*, s. 1907.

47 Ahmet Şeyhun, *age.*, s. 17.

48 İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *age.*, s. 1905.

Said Halim Paşa'nın Öldürülmesi

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda yenilerek ateşkes istemesinden sonra İTC'nin önde gelen isimleri yurt dışına kaçmışlardı. Böylece iktidar mevkiine İTC'nin en önemli muhalifi olan Hürriyet ve İtilaf Fırkası geçmişti. Bu değişiklikle birlikte hükûmet devleti savaşa sokan dönemin hükûmet üyelerinden kaç(a)mayan isimleri tutuklayarak "Divan-ı Harb-i Örfî"de yargılamaya başlamıştır. Said Halim Paşa'nın yargılanması sırasında İstanbul'da işgallere tepki olarak yapılan mitingler sonrasında Paşa'nın kaçırılacağından şüphe edilmesi üzerine Damat Ferit Paşa İngilizlere başvurarak Said Halim Paşa başta olmak üzere zindandaki İTC üyelerinin Malta'ya sürgün edilmesini sağlamıştır.[49]

Said Halim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde çıkarılan Sevk ve İskân Kanunu ile savaş bölgelerindeki Ermenilerin zorunlu olarak göç ettirilmesi hadisesi nedeni ile Ermeni Taşnak Cemiyeti bu kanunun çıktığı dönemde görev yapan Osmanlı hükûmet üyelerini sorumlu kabul etmekteydi. Ermeniler Osmanlı Devleti'ndeki yargılamalar ve sonrasında kendilerince sorumlu gördükleri kişilerin sadece sürülmesini yeterli bulmamaktaydılar. Bu düşüncenin bir sonucu olarak I. Dünya Savaşı'ndan sonra Ermeni Taşnak Cemiyeti üyeleri İstanbul'da çıkan *Djagadamard* adlı gazetenin yayımlandığı büroda toplanarak kendilerince sorumlu gördükleri eski yöneticileri gıyaplarında yargılayarak ölüme mahkûm etmişlerdi.[50] Alınan bu karar gereği Said Halim Paşa'yı öldürme görevi küçük yaşlardan itibaren Taşnak Cemiyeti içinde çalışmalar yapan Arşavir Şıracıyan'a verilmiştir.

Malta'daki sürgünü sona erdikten sonra Anadolu'ya gelmesi uygun görülmediği için Roma'da yaşamaya başlayan Said Halim Paşa'yı öldürme görevini üzerine alan Şıracıyan bu görevi yerine getirmek için Roma'ya gitmiştir. Said Halim Paşa'nın öldürüldüğü dönemde cinayeti işleyen kişinin yakalanmamış olmasından dolayı bu cinayet hakkında ayrıntılı bir bilgi dönemin basınında yer almamıştır.[51] Ancak cinayetin büyük olasılıkla bir Ermeni tarafından işlenen siyasi bir cinayet olduğuna dair tahminlerde bulunulmuştur. Yapılan tahminlerin doğruluğu cinayeti işleyen Şıracıyan'ın ilerleyen yıllarda işlediği cinayetleri anlattığı anılarının yayımlanmasıyla ortaya çıkmıştır.

Şıracıyan, başta Said Halim Paşa, Bahaddin Şakir ve Cemal Azmi'nin ve daha yedi kişinin öldürülmesi görevi verildikten sonra bu işi gerçekleştirmek için Roma'ya gitmiştir. Öldürülecek olan İttihatçıların fotoğrafları verilmiş ve yüzlerini beynine kazımak için her gece bu fotoğraflara bakarak uyumuştur. Onun fikri, öldürmeyi düşündüğü İttihatçıları bir araya geldikleri bir anda hep birlikte öldürmektir. Ancak bu plan uygulanamamıştır. Şıracıyan Roma'ya gittikten sonra öncelikle hedefindeki isimlerin nerede ikamet ettiklerini bulmaya çalışmıştır. Bu amaçla Roma'da bulunan Osmanlı temsilciliği ile BMM temsilciliğini gözetim altına almıştır. Ayrıca Türklerin yoğun olarak gidip geldiği mahalleleri, kafeleri ve diğer uğrak mekânları da gözetlemeyi ihmal etmemiştir..[52]

Şıracıyan, yaptığı takipler sırasında konuşmalara da kulak kabartmaktaydı ki bunlardan biri oldukça ilginç bir konuşmadır. Rüstem Recep, Bekir Sami Bey ve Münir Bey hararetli bir konuşma içindeyken "Said Halim Paşa'dan Anadolu'ya silah gönderip, elindeki mali kaynakları bu yönde kullanarak Mustafa Kemal'e yardım etmesini istemekteydi. Eski sadrazam, o sıralar sürgünde bulunmakta olan İttihat ve Terakki Partisinin bazı idarecilerinin önce Anadolu'ya, akabinde Yunan ordusunun mağlup edilmesinden sonra İstanbul'a dönmelerine müsaade edilmeleri şartıyla yardım etmeye hazır olduğunu" bu konuşmamalardan öğrenmekteydi.[53] Şıracıyan'ın verdiği bilgiye göre Said Halim Paşa "Kemalistler

49 İbnül Emin Mahmut Kemal İnal, *age.,* s. 1912.

50 Arşavir Şıracıyan, *Bir Ermeni Teröristin İtirafları,* İstanbul, 2006, s. 87.

51 Said Halim Paşa'nın şehit edilmesinin Osmanlı basınındaki yansımaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Aksu, *Osmanlı Basınında Said Halim Paşa Suikastı*, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu 2018.

52 Arşavir Şıracıyan, *age.,* s. 149.

53 Arşavir Şıracıyan, *age.,* s. 156.

için iki milyon sterlinlik bir borç elde etmeye çalışıyordu".[54] Bu bilgi önemliydi çünkü bu yardımın yapılması Yunanlılar açısından tehlikeli olduğu için onlar içinde Said Halim Paşa'nın ölümü iyi olacaktı. İşte bu nedenle bu cinayette Şıracıyan'a Yunanlıların da yardımı olmuştu.

Şıracıyan, bu ve benzeri takipler sonunda Paşa'nın genellikle öğleden sonra dört ile altı arasında dolaşmak üzere dışarıya çıktığını, bazen de bankaya veya alışverişe gitmek için araba tuttuğunu öğrenmişti. Şıracıyan, tüm detayları öğrendikten sonra bir gün harekete geçmiş, tam Paşa'yı öldürmek için elini silahına attığında devriye görevini yapan iki polisin ortaya çıkması bu cinayeti sadece bir süreliğine engelleyebilmişti.[55] Bu akim kalmış girişim 5 Aralık 1921 tarihinde tamamlanarak Said Halim Paşa, Şıracıyan tarafından öldürülmüştü. Şıracıyan, Paşa'nın evinin etrafında beklemiş ve onun dönüşünü görünce de harekete geçmiştir. Olayı ise şöyle anlatmaktadır:

> Araba tam önüme geldiği anda ani bir hareketle kollarımı kaldırdım. Atlar bir anda şaha kalktılar. Bu anlık duraksamadan sonra yararlanarak basamağına atlamak üzere arabaya doğru koştum. Kaymama rağmen bir elimle arka dayanağı yakalamayı başardım. Varlığımdan hâlâ habersiz olan paşanın koruması, arabacıya atların neden şaha kalktığını soruyordu. Aynı anda Said Halim bana doğru döndü ve göz göze geldik. Yalvaran bir sesle korumasına "yaren" diye seslendi. Bu Osmanlı İmparatorluğu'nun eski büyük vezirinin son sözü oldu. Tabancamın namlusunu sağ şakağına doğrulttuğumda duyduğu dehşet gözlerinden okunmaktaydı. Tetiği çektim. Bu kez bir kurşun kâfi geldi. Boğuk bir sesle arabanın döşemesine yığıldı. Başı neredeyse ayaklarıma değiyordu. Atlar dörtnala koşmaya başlamışlardı. Bu esnada kendine gelen Tevfik Azmi tabancasına sarıldı ama silahımı alnına çevirerek Türkçe silahını at yoksa vururum diye haykırdım...[56]

Şıracıyan, cinayeti işledikten sonra kaçarken şapkasını ve paltosunu düşürmüş fakat yardımcısı arkadan gelerek şapka ve paltoyu alıp delilleri saklamıştır. Şıracıyan, işlediği cinayetten sonra yakalanmadan ülkeden ayrılmayı başarmış ve diğer cinayetler için çalışmaya başlamıştır ki ilerleyen günlerde Dr. Bahaddin Şakir ve Cemal Azmi'yi de öldürerek kendince intikamlarını almıştır.

Sonuç

Said Halim Paşa Osmanlı Devleti'nin 20. yüzyılına etki eden ender devlet adamlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat onun talihsizliği belki de kendisinin de dâhil olduğu İTC'nin yaygın şöhretinin altında isminin çok ön plana çıkamamış olmasıdır. Bu olumsuzluğa rağmen döneme dair yapılacak derinlikli çalışmalarda Paşa'nın ismi hemen karşımıza çıkacaktır. Gerçekten de Said Halim Paşa Osmanlı Devleti'nin sonunu hazırlayan I. Dünya Savaşı sürecinin başından itibaren gelişmelerin içinde olmuş bir isimdir. Said Halim Paşa'nın sadrazamlık yaptığı bu kritik dönemde onun başkanlığındaki hükûmetin aldığı kararlara ve uygulamalara yakından bakılacak olursa onun bu önemi daha da iyi anlaşılacaktır.

Said Halim Paşa içinde bulunduğu cemiyette kendi düşünsel doğruları çerçevesinde hareket ederek Osmanlı Devleti'ne en iyi şekilde hizmet etmeye çalışmıştır. Osmanlı hükûmetindeki görevi bittikten sonra da ülkesini terk etmediği gibi I. Dünya Savaşı'ndan sonra da birçok İTC ileri gelenlerinin yurdu terk ettiği dönemde de ülkesinden ayrılmamıştır. Bu kararının sonucunda yargılanmış, sürülmüş ve bir suikast ile de hayatını kaybetmiştir. Tüm bu hususlar göz önüne alındığında Said Halim Paşa'nın son dönem Osmanlı devlet adamları içerisinde görmezden gelinemeyecek kadar önemli bir isim olduğu ortadadır.

54 Arşavir Şıracıyan, *age.*, 178.

55 Arşavir Şıracıyan, *age.*, s. 181.

56 Arşavir Şıracıyan, *age.*, s. 185.

KAYNAKÇA

Aksu, Hasan, *Osmanlı Basınında Said Halim Paşa Suikastı,* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu 2018.

Arslan, Ozan, "I. Dünya Savaşı Başında Kapitülasyonların İttihat ve Terakki Yönetimi Tarafından Kaldırılması ve Bu Gelişme Karşısında Büyük Güçlerin Tepkileri", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, Yıl 2008, S. 1, s. 261-278.

Aydemir, Şevket Süreyya, *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa*, İstanbul 1976, C III, s. 23.

Aksakal, Mustafa, *Harb-i Umumi Eşiğinde Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi*, İstanbul 2010.

Bardakçı, Murat, *Enver,* İstanbul 2015.

Bayur, Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, Ankara 1991, C. II/IV.

Bostan, M. Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa,* İstanbul 1992.

Cemal Paşa, *Hatırat (1913-1922)*, İstanbul 2006.

Dadrian, Vahakn; Akçam, Taner, *Tehcir ve Taktil Divan-ı Harb-i Örfi Zabıtları İttihat ve Terakki'nin Yargılanması 1919-1922*, İstanbul 2010.

Göçer, Güngör, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Popüler Bir Tarihçi: Ziya Şakir,* SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Isparta 2017.

Kara, İsmail, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul 2019.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1996, C IX.

Işık, Vahdettin, "Said Halim Paşa Neden Yeterince Tanınmıyor", *Dünya ve İslam*, S. 2, s. 18.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul 1965, C XII.

Sabis, Ali İhsan, *I. Dünya Harbi*, İstanbul 1991.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* İstanbul 1998.

Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Paşa*, İstanbul 2012.

Şıracıyan, Arşavir, *Bir Ermeni Teröristin İtirafları,* İstanbul 2006.

Tokgöz, Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıratım 1888-1923*, İstanbul 1930, C II.

Tuna, Ozan, "Amiral Souchon'un Donanma Komutanı Olması ve Rus Kıyılarını Bombalaması(29 Ekim 1914)", *Otam*, Güz 2014, S. 36, s. 201-227.

Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim*, Ankara 2010.

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr*, 23 Ağustos 1942, Tefr. No.: 13, s. 3

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*16 Ağustos 1942, Tefr. No.: 8, s. 3.

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*16-20 Ocak 1943, Tefr. No.: 103-107, s. 3.

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*21 Ocak 1943, Tefr. No.: 108, s. 3.

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*22 Ocak 1943, Tefr. No.: 109, s. 3.

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*30 Ocak 1943, Tefr. No.: 114, s. 3.

Ziya Şakir, 1914 Cihan Harbine Nasıl Girdik?, *Tasviri Efkâr,*27 Ocak 1943, Tefr. No.: 112, s. 3.

Ziya Şakir, İttihat ve Terakki Nasıl Doğdu? Nasıl Yaşadı? Nasıl Öldü?, *Son Posta*, 31 Ağustos 1934, V. Kısım, Tefr. No.: 44, s. 9.

SAİD HALİM PAŞA'NIN SPORTİF VE KÜLTÜREL MERAKLARI

İBRAHİM ÖZTÜRKÇÜ

Son dönem Osmanlı tarihinde, devletin içinde bulunduğu en netameli ve badireli günlerde sadaret makamında (1913-1917) vazifesini ifa ederek (1913-1917), batmakta olan bir gemiyi selamet sahiline çıkarma yolunda ciddi bedeller ödedikten sonra Roma'da katledilen Said Halim Paşa (1864-6 Aralık 1921), figüratif siyasi portresinin ötesinde mütefekkir kimliği, sanatkâr hamisi kişiliği, Şark ve Garp kültürünü aynı potada eriterek kendi geleneklerinden kopmadan tahlil gücü, çağının penceresinden İslam âleminin içinde bulunduğu problemlere dair sağlam reçeteler sunması itibarıyla ve nihayet Mısır'dan İstanbul'a uzanan köklü bir aile geleneğinin asaletini prens unvanına yakışır bir şekilde temsil eden, zarif şahsiyetiyle yakın mazinin önemli bir ismidir.

Son derece kibar, ahlaklı ve dürüst bir kişiliğe sahip olan Said Halim Paşa, çok yönlü okumalarını ve kendisine geniş kültürlü bir devlet adamı vasfını kazandıran özelliğini, zevkle tasarladığı ve özellikle eski ve nadir kitapları, hüsnühat levhaları, Fransız tabloları, heykelleri toplayarak meydana getirdiği Yeniköy'deki Aslanlı Yalı'sındaki okumalarına borçluydu. 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen ve rıhtımda bulunan iki aslan heykeli sebebiyle Aslanlı Yalı olarak adlandırılan Yeniköy'deki Said Halim Paşa Yalısı'nın mimarı Petraki Adamanti idi.[1] Rumeli beylerbeyi pâyesini kazandıktan sonra (22 Eylül 1900), Sultan Abdülhamit'in gözde devlet adamlarından olan Said Halim Paşa, kendisini çekemeyenler tarafından Saray'a jurnal edilince Şûra-yı Devletteki göreviyle ilgisini azaltıp yalısına çekilmiş; bir taraftan İslami, içtimai, felsefi ve tarihî kitapları okumakla vaktini değerlendirirken, diğer taraftan eski ve nadir eserleri toplayarak özel bir koleksiyon yapmıştı. Çoğu küçük çaplı birer formalık risaleler şeklinde kaleme aldığı kitaplar, derin ve ince tefekkürünün bir yansımasıdır. Tanıyanların şehadetine göre babasından kalma büyük bir serveti olan Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki meşhur yalısı ihtiva ettiği enfes ve değerli eserlerle bir müzeden farksızdı. Ne yazık ki kendisi Malta'da sürgünde iken İngilizler yalısını işgal ederek birçok kıymetli antika eşyalarını ve eserlerini gasbetmişlerdi.[2]

Boğaziçi'nde Mehtap Geceleri, Aslanlı Yalı'da Musiki Fasılları

Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Boğaziçi Mehtapları* ve *Boğaziçi Yalıları* adlı eserlerinde bir eski zaman masalı üslubunda anlattığı Boğaziçi medeniyetinde Kavalalı hanedanı önemli bir yer tutmaktaydı. O devirde

1 Mermer kaplama bodrum üzerine haremlik ve selamlık kısmının aynı çatı altında bulunduğu iki katlı Aslanlı Yalı'nın alanında önceleri Düzoğulları ailesine ait bir yalı bulunmaktaydı. Vlasa Aristaki tarafından bu ilk yalı yıkılarak 1863 yıllarında yerine yeni bir yalı inşa edilmiştir. 1876 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın oğlu Prens Abdülhalim Paşa'nın mülkiyetine geçen yalı, harap vaziyette bulunduğundan 1878'de Adamanti tarafından yeniden inşa edilmiştir. Abdülhalim Paşa'nın vefatı sonrası dokuz çocuğuna intikal eden yalıyı 1894 yılında kardeşlerine ait hisseleri de satın alan Said Halim Paşa, Papa Kalfa adlı bir ustaya yalıda birtakım onarımlar yaptırmıştır. Said Halim Paşa'dan sonra oğlu Prens Halim'e geçen Aslanlı Yalı, 1968'de Turizm Bankasına satılmış, 1974 yılında yeniden onarılmıştır. Geniş bilgi için bk. M. Baha Tanman-Gözde Çelik, *Nil Kıyısından Boğaziçi'ne: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki Mimari İzleri*, İstanbul Araştırmaları Ens., İstanbul 2011, s. 208-214.

2 M. Hanifi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 22, 110.

turizm idaresi bulunmadığından turist olarak, sadece, Abdülhak Şinasi Hisar'ın ifadesiyle "Mısırlılar denilen milyoner ailesinin birçok üyesi her yazı geçirmek için mutlaka Boğaziçi'nin muhtelif mahallelerindeki yalılarına" akın etmekteydi.[3] Yalıları, mehtap âlemleri, mevsimleri, akşam gezintileri, gurup vakitleri ile başlı başına bir âlem olan Boğaziçi hatıralarında Said Halim Paşa ve Valde Paşa, asaletlerini yansıtan kendilerine has dekoratif birtakım objelerle ve Boğaziçi medeniyetine kazandırdıkları faaliyetleriyle halkın hayranlıklarını celbetmekteydi. Boğaziçi akşam gezintilerinde ahali, mehtap günlerinde Aslanlı Yalı'dan çıkıp denize açılan Said Halim Paşa'yı "kısa boyuyla renkli redingotunun yakasına bir orkide takılı, kenarlarına som yaldızlı takma dallar işlenmiş maun üç çifte kikinin düğmelerini zarafetini yansıtacak şekilde sıkıca tutmuş" olarak görürlerdi. Bir hidiv kızı, bir hidiv eşi ve hidiv annesi sıfatıyla prenseslerin en yaşlısı, en itibarlısı, en şöhretlisi bulunan Valde Paşa ise her akşam gezintiye çıkmak için Bebek'teki yalısından bindiği üç çifte kayığıyla[4] Boğaziçi saltanatının asıl sahibi görünümündeydi. Kayıkların en uzunu, en zarifi ve en göz kamaştıranıyla yapılan bu gezileri temaşa için her akşam bütün Boğaziçi ahalisi, balıkçıları seyre çıkmaktalardı. Uzun, mavi kadife ihramının kenarlarından saçak yerine sarkan, gümüş ve altın yaldızlı küçük balık şekilleri sular üzerinde pırıl pırıl parıldarken görenler, Valde Paşa'nın kayığını bir balık sürüsünün takip ettiğini sanıyorlardı. Boğaziçi akşamlarını tamamlayan bu tablo, gizlice ve için için beklenen bir şey hâlini öylesine almıştı ki hanımlar kendi aralarında konuşurlarken "Valde Paşa bu akşam daha sökün etmedi!" diyorlardı. "Valde Paşa'nın mehtabı" da kendisinin tertip ettiği saz âlemlerini ifade etmekteydi.[5] Valde Paşa tertip ettiği saz âlemlerinde mehtaba çıkmazken sazın Boğaziçi'nde mutat yerlerinde gezip dolaştıktan sonra vakti gelince kendi yalısına dönmesini beklerdi. Sazı düzenleyen Said Halim Paşa ise kısacık boyu, kıpkırmızı fesi, iri ve yerlerinden fırlayarak düşecek hissini veren, biri hiddetiyle, ötekisiyse sakin, munis ve halim gözleriyle, alafranga hâli, ağzında kısacık boyuna nispetle uzun görünen purosu, renkli ve yakası çiçekli redingotuyla üç çifte "kik"ine[6] yerleşerek dümen kullanırdı.[7]

Her sene Said Halim Paşa ve Kanlıca'da ikamet eden Devlet Şurası azasından Subhi Paşazade Sami Bey'in tertip ettiği Pazar kayıklı mehtap âlemlerinde toplaşan kayık ve sandalların miktarı beş yüzü bulmaktaydı. Bu eğlencelerde saz heyetini taşıyan kayığı takip edenler (mehtapçılar), dikkatleri dağıtacak küçük bir sesin ortaya çıkmasına meydan vermeyecek bir sükûnetle hareket etmektelerdi. Mehtap sefası, Körfez'de başlar ve bir iki fasıldan sonra kafile saz kayığını ortaya alarak yavaş yavaş Kanlıca sahilini takiben Küçük Akıntı'ya gidilir ve buradan deniz açılarak akını ile tekrar Körfez'e dönülürdü ve son fasıl da burada icra edildikten sonra her sandal kendi semtine dönerdi. Yalnız Said Halim Paşa'nın sazı olduğu gece Yeniköy'e kadar gidilmek âdettendi.[8] Bütün Boğaziçi halkı, Şirket vapurlarında ağızdan ağıza yayılan konuşmalarla veya bu geceleri kollayan kira kayıkçılarının selamlıklardan yalıların haremlerine kadar ulaştırmalarıyla temmuz, ağustos ve eylülün, Arabi ayın on üç, on dört veya on beşine tesadüf eden gecesinde Valde Paşa'nın veya Said Halim Paşa'nın yahut Subhi Paşazade Sami Bey'in "mehtab" olduğunu öğrenirdi.[9]

3 Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1955, s. 18.

4 Yeniköy'de sadece Said Halim Paşa yalısındaki kayıkhanede bulunan üç çifteden başka mevcudu kalmayan piyade kayığı, tek, iki ve üç çifte olmak üzere ıhlamur ağacı kerestesinden imal edilmekteydi. Paşa, kayıklara hayli meraklı olmalı ki piyade dışında Londra'dan getirilerek Osmanlı denizlerine ilk defa inen bir de futaya (dar ve hafif bir cins yarış *kayığı)* sahipti. Daha sonra Bebek'te doğramacılık ile maişetini temin eden Corci Lülio tarafından benzerleri imal edilen futalar, Paşa'nın takdirini kazanacak kadar şöhret kazanmıştı. Bk. Abdürrahim Cabir Vada, *Boğaziçi Konuşuyor ve Kanlıca Tarihçesi*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi, İstanbul 2004, s. 48.

5 Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Yalıları*, Varlık Yayınları, İstanbul 1954, s. 39-40.

6 Kik: Dar, uzun ve hafif bir yarış kayığı.

7 Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, s. 102-103.

8 Abdürrahim Cabir Vada, *Boğaziçi Konuşuyor ve Kanlıca Tarihçesi*, s. 94.

9 Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, s. 72.

Said Halim Paşa, Boğaziçi'nin güzelliklerinden azami istifadesini temin edecek meraklar edinmişti. Her devrin ekâbiri arasında meraklısı bulunan lüfer avına Said Halim Paşa da ilgi gösterenler arasındaydı. Mısır Kapı Kethüdası Abraham Paşa gibi, avcılık esnasında düşmemek için özel bir sandal yaptırıp iç kısmının ambarına etrafı küpeşteli büyük bir delik açtırarak oltayı bu delikten deniz sarkıtacak kadar aşırı lüfer avı meraklısı olmasa da Said Halim Paşa ve Sahib Molla Bey, lüfer avında ismi geçenler arasındaydı.[10]

Kavalalı Mehmet Ali Paşa hanedanının İstanbul ve Boğaziçi'ne hizmetlerinden biri de musikiye olan merakları sayesinde birçok sanat koleksiyonunun zayi olmaktan kurtulması, sanatkârların korunup kollanması ve himayelerinde gelişmesidir. Güzel sanatlarla yakından ilgilenen, resme merakının haricinde eski usulde tanbur da çalabilen Said Halim Paşa'nın babası Abdülhalim Paşa'nın bir özelliği de bestekâr olmasıydı. Abdülhak Şinasi Hisar'a bakılırsa Halim Paşa'nın Rumeli Hisarı'ndaki yalısında vaktiyle maaşlı, en muktedir, en meşhur hanende ve sâzenlerden toplanmış bir saz takımı bulunmaktaydı ve haftada iki defa mükemmel saz geceleri tertip edilmekteydi.[11] Türk musikisini ciddi kayıplara uğramaktan kurtaran nota koleksiyonlarından biri de Abdülhalim Paşa'ya aitti. Bilindiği üzere klasik Türk musikisi repertuarını nota hâlinde tespit etmek için yapılmış ilk ve belki tek teşebbüsün sahibi Muzıka-yı Hümayun Kumandanı Ferik (korgeneral) Yesârîzâde Ahmet Necip Paşa'dır. Necip Paşa, klasik eserleri meşk ve hıfzetmiş, üstatları bulup büyük para harcayarak okutmuş, çaldırmış, büyük bir itina ile notaya aldırmıştır. Abdülhalim Paşa koleksiyonunun bir kısmı da Necip Paşa koleksiyonuna dayanmaktaydı ve Paşa'nın tespit ettirdiği sağlam kaynaklardan bu notalar kopya edilmişti. Abdülhalim Paşa koleksiyonu dışındaki diğer bir koleksiyon da Ethem Paşa'ya aitti. Necip Paşa gibi profesyonel bir müzisyen olmayan fakat bir musiki meraklısı Müşir Damat Mahmut Ethem Paşa, Necip Paşa'dan az sonra ve Abdülhalim Paşa'dan az evvel, gene büyük paralar harcayarak, birkaç bin klasik Türk musikisi eserini notaya aldırmıştır. Necip Paşa sadece musikiyle uğraştığı için koleksiyonunun Ethem Paşa'dan daha sıhhatli olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. İşte Türk musikisi ile Ethem Paşa'dan sonra en fazla uğraşan, tanburî ve birkaç bestesi de olan Abdülhalim Paşa'nın koleksiyonundaki eserler, Yağlıkçızâde Ahmet, Hoca Vehib, Tanburî Kâmil Efendi, Bolahenk Nuri Bey ve Levon Hanciyan gibi üçü de Dede Efendi'nin talebesi olan üstatlara icra ettirilerek notaya alınmıştı. Abdülhalim Paşa'nın Türk musikisinin bu en sıhhatli nota koleksiyonunu vücuda getirebilmek için büyük paralar harcadığı tahminden uzak değildir. Mesela Mâye Faslı'ndan o sırada yalnız tek hanendenin bildiği dört parça eseri (iki beste ve iki semai) notaya aldırmak için hanendeye 500 altını hiç tereddüt etmeden ödemişti.[12] Bu zengin koleksiyondaki eserler, asıllarına çok yakın bir şekilde tespit edildikleri için bir hazine değerindeydi. Yakın tarihin önemli musikişinaslarının birçoğu da bu koleksiyondan fazlasıyla istifade etmişti. Kanunî Hacı Ârif Bey [13] İstanbul'da iken Prens Halim Paşa'nın yalısında yapılan meşklerden ve Paşa'nın tertip ettirdiği âsâr-ı nâdire koleksiyonundan istifade etmiş ve musiki sahasındaki bilgisini bir hayli arttırmıştı. Hatta bu vesileyle Hacı Ârif Bey, Mısır Hidivi II. Abbas Hilmi Paşa'nın validesi Prenses Emine Hanımefendi'nin Bebek'teki yalısında kızlarından mürekkep saz heyetinin hocalığını da yapmıştı.[14]

Ahmet Necip Paşa'nın ölümünden sonra dağılan koleksiyonunun akıbeti gibi Abdülhalim Paşa'nın notaları da kızlarının ve oğullarının müzisyen ve Türk musikisine meraklı olmalarına rağmen bütün hâlinde muhafaza edilemeyip dağılmıştır. Hâlbuki Hanende Nedim Bey'le Ali Rıfat Çağatay, Abdülhalim Paşa'nın iki tanınmış Türk müzisyeni damatlarıydı. Bu zayiatın vahimliğiyle beraber klasik Türk musikisini nota hâlinde bir araya toplamak için yapılan son teşebbüs, Sultan Mehmet Vahdettin'e ait-

10 Abdürrahim Cabir Vada, *Boğaziçi Konuşuyor ve Kanlıca Tarihçesi*, s. 105.

11 Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1955, s. 60.

12 Yılmaz Öztuna, *Sadeddin Arel*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 48-51.

13 Türk musikisinin en büyük şarkı bestekârı Hacı Ârif Bey'le karıştırılmamalıdır. Bu münasebetle Zeki Ârif Bey (Ataergin)'in babası Kanunî Ârif Bey şeklinde tesmiye ve tavsif edilir. Her ikisinin de biyografisi için bk. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Hoş Sadâ: Son Asır Türk Mûsikişinasları,* Türkiye İş Bankası Kültür Yay. , İstanbul 1958, s. 66-74.

14 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Hoş Sadâ: Son Asır Türk Mûsikişinasları,* s. 74.

tir. Son padişah koleksiyonunu, şehzadeliğinde ve hemen hiçbir meşguliyeti olmadığı ağabeyi Sultan Abdülhamit'in uzun saltanat yıllarında meydana getirmişti. Bu gayreti dışında Sultan Vahdettin Necip Paşa ve Hacı Faik Bey'in talebesi olup hanende, kanunî ve 70 küsur parçanın da bestekârıydı. Ethem ve Halim Paşalara nispetle Türk musikisini çok daha iyi bildiği, vakti ve serveti de müsait olduğu için Türk musikisinin en iyi koleksiyonlarından birini meydana getirebilmişti. Nota sayısı bakımından da üstün olduğu söylenen bu koleksiyon 3 Mart 1924 yılında hilafetin kaldırılıp ve Osmanlı hanedanının bütün üyelerinin bir gecede Türkiye'den kovulduğu günlerde ne yazık ki dağılmış veya dağıtılmıştır. Hem Necip Paşa'nın hem de Abdülhalim Paşa'nın ölümünden sonra dağılan koleksiyonunu ise hukukçu ve bibliyoman Sadeddin Arel toplamaya çalışmıştır. "Bu koleksiyonu 1949-1950'de 2 yıl haftada 5 saat Arel'in evinde çalışarak teker teker inceledim." diyen Yılmaz Öztuna'ya göre birçok Türk musikisi eserinin tek nüshası, bazı parçaların 8, 10 hatta 15-20 ayrı nüshası bu koleksiyonda mevcuttu.[15]

Eski usulde tanbur çalmakta mahir Abdülhalim Paşa'nın musikiye ve koleksiyona olan ilgisi çocuklarına ve torunlarına fazlasıyla sirayet etmişti. Musikiye nispeti babasından kendisine intikal eden Said Halim Paşa, babası gibi bir musikişinas ve tam bir musiki âşığı idi. İyi ud çalardı.[16] Baba geleneği olarak Aslanlı Yalı'da aynı zamanda haftanın belirli günleri, musiki erbabının ileri gelenleriyle mükemmel fasıllar yapmaktaydı. Bu musiki fasılları, Rıza Tevfik'in ifadesiyle "rakı mezesi veya ekmekle yenilen katık cinsinden" olan musikiler değil zevk ve zarafet sahibi kimselerin meclisinde alınan "dindarâne bir huzû ve huşû" idi. Said Halim Paşa'nın musiki fasıllarına sık sık katıldığı anlaşılan Rıza Tevfik o havayı ve devrin telakkilerinin aksine manevi hazzı ön plana çıkaran musiki havasını şöyle terennüm etmektedir:

> Evet benim zamanımda ekser efendiler nazarında musiki âdeta rakı mezesi gibi telakki olunurdu. Hâlbuki biz Mısırlı Said Halim Paşa ve Mektupçu Şevket Bey gibi hakikaten zevk ve zarafet sahibi ve musiki âşığı olan kimselerin meclisinde bir keman ustasının kemanını, Nevres'in udunu, Neyzen Ahmed Dede'nin bir Bayatî peşrevini, Tanburacı Osman Pehlivan'ın sazını iyi sesli ve usul-âşina bir hânendenin sesini, camide bayram namazı tekbîrini dinlerken -dindârâne bir huzû ve huşû ile- can kulağıyla dinler, lahutî, ulvî bir zevk-i müstesnâ tahsil ederdik. Ve rakı meclisi tertibâtına mutlaka hâcet görmezdik. Hâlbuki o zaman ekseriyet-i nâs musikiyi ekmekle beraber yenilen 'takıt' nev'inden bir şey addeder, kıymetli bir gıdâ-yı ruh olduğunu bilmezdi ...[17]

Said Halim Paşa ud dışında piyano da çalabiliyordu. Musiki merakı dışında zaman zaman tenis ve satranç oynadığı da bilinmektedir. Sanat ve sporun birçok alanında maharet sergilemeye yatkın bir mizaca sahip olduğu, ilgi sahasına giren kültürel faaliyetlerden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kardeşi Abbas Halim Paşa[18] ise İbnülemin'in ifadesiyle "meziyyât-ı sâiresiyle beraber mûsikîye vâkıf olanların mütehazziyânındandı". Said Halim Paşa'nın büyük oğlu Prens Mehmet Abdülhalim Bey, "kemâlât-ı ilmiyesine zamîme olarak mûsikînin gavâmızına muttalî" tanbur, kemençe, viyolonsel çalmakta üstattı.[19] Prens Halim Bey, ud ve viyolonselde Şark'ın yüz akı Şerif Muhyiddin Targan'a gönderdiği 22 Mayıs 1938 tarihli mektubunda musiki sahasındaki seviye ve maharetlerini şu cümlelerle özetlemektedir:

> Âcizleri de yine biraz sazla meşgul olmaktayım, ûdu biraz ilerlettim, kemânçeyi de biraz ilerlettim. Zaman zaman kemânçe aradığım sesi veriyor, sonra zaman zaman yine o ses gâib oluyor. Maamâfîh gittikçe

15 Arel'in ölümünden sonra bu zengin koleksiyon (20 binden fazla), Yılmaz Öztuna'nın da gayretiyle o yıllarda Türkolojinin merkezi olan ve yeterli bir binası bulunan Türkiyat Enstitüsüne hibe edilmiştir. 50 büyük sandık dolusu kitapların taşınması bile haftaları almıştır. Arel kütüphanesindeki dergi koleksiyonları ve hukuk kitaplarını Arel'in kardeşi Osman Dardağan alırken, Arel'in el yazısı ile yazılmış bütün besteleri ve bine yakın kompozisyonunun aslı ise Laika Karabey'e, tamamının mikrofilmi ise Yılmaz Öztuna'ya verilmiştir. Maalesef bir kısmı da Enstitünün Müdürü Cavid Baysun'un şahsi odasında bulunan Arel koleksiyonunun nasıl parça parça satışa çıkarıldığını merak edenler Yılmaz Öztuna'nın Arel biyografisini okumalıdır. Bk. Yılmaz Öztuna, *Sadeddin Arel*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 52-57.

16 M. Hanifi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, 110-111.

17 Abdullah Uçman, "Rıza Tevfik'ten Bir Mektup: Tanburî Cemil'e, Musikiye ve Şiire Dâir", *Türk Edebiyatı*, sayı 497, Mart 2015, s. 19.

18 Abbas Halim Paşa'nın hayatı, kültürel merakları ve Mehmet Âkif'le dostluklarına dair geniş bilgi için bk. İbrahim Öztürkçü, *Bir Ahlâk Âbidesi Abbas Halim Paşa*, Pendik Belediyesi Yayınları, İstanbul 2017.

19 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar IV*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 1931.

> kemançeye nasıl temas edilmek lazım geldiğini anlıyorum ve bundan dolayı hayli zaman yanlış yollarda ısrar etmiş olduğumun şimdi farkındayım...[20]

Said Halim Paşa'nın küçük oğlu Prens Ömer Halim Bey de -ağabeyi gibi- musikiye vâkıf, yine İbnülemin'in ifadesiyle "ud-zenlikte" mahirdi.[21] Oğullarını da bir musiki âşığı gibi yetiştiren, ayrıca hüsnühatta da meraklı olan Said Halim Paşa, Avrupa sanat ve estetiğini iyi bildiği hâlde Şark asaletini temsil eden kıyafetleri tercih eder ve maşlahını üzerinden eksik etmezdi. Bunun yanında Fransız sanatkârlarının tablolarına çalışma odasında rastlamak mümkündü.[22] Her biri sanatın bir dalıyla meşgul olan veya bir sanatkârı koruyup kollayan Abdülhalim Paşa'nın prens oğulları, sanatın bir memleketin gelişimine katkısını Avrupa'da yakından görmüş ve anlamışlardı. Said Halim Paşa da her fırsatta yardımda bulunduğu fakir fukaranın yanında, kardeşi Abbas Halim Paşa kadar olmasa bile, sanatkârlara hamilik ediyordu. Bestekârlığından çok virtüözlüğü ile tanınan Tanburî Cemil Bey bunlardan biriydi. Aristokrat bir sanatkâr olan Tanburî Cemil Bey'in dostları arasında Hidiv Abbas Hilmi Paşa da bulunuyordu. Öyle ki II. Abdülhamit bile bu musiki dehasına lakayt kalamamış, Cemil Bey'i huzuruna çağırarak tanbur ve kemençesini dinlemiş, 300 altın atıyye ile ikinci rütbe Mecîdî nişan vermişti. Fonograf ve gramofonun çıkması ile şöhreti Devlet-i Aliyye'ye ve bütün dünyaya yayılan Tanburî Cemil Bey, bir soğuk algınlığı yüzünden müzmin bir öksürüğe yakalanmış, tedavisine geç kalındığı için de verem olmuştu. Bu büyük sanatkârın hastalığında en samimi ilgi gösterenlerin başında o sırada sadrazamlık makamını işgal eden Said Halim Paşa gelmekteydi.

Said Halim Paşa'nın musikiye olan tutkusuna ve sanatkârları hamiliğine dikkat çeken Eşref Edip, Yeniköy'deki Aslanlı Yalı'da "an'anât-ı Osmaniye, âdâb ve medeniyet-i İslâmiye"nin bütün renklerinin, tüm canlılığıyla nasıl yaşadığını bir paragrafa sığdırmıştır:

> O güzel yalıyı en nefîs, en kıymettâr âsâr ile âdeta bir müze haline getirmişti. Mûsıkiye de hakkıyla âşinâ olduğu için eski enâfis-i âsâra pek ziyâde kıymet verir, onları bir araya toplamak için pek çok fedâkârlık gösterir, en meşhur üstâdlara himâye ve muâvenetini bezletmekten hiçbir zaman geri durmazdı. Bu sûretle, İstanbul'da tedennî ve inhitât alabildiğine tezâyüd etmesine rağmen, onun nefîs, kıymettâr eserlerle müzeyyen yalısında an'anât-ı Osmaniye, âdâb ve medeniyet-i İslâmiye bütün zindeliğiyle yaşardı. Öte tarafta maddi, manevi her şey sukût ederken orada mâzi-i mefâhir bir yıldız gibi parlıyordu. Fakat memlekette o zaman hâkim olan ahvâl-i rûhiyeye göre böyle bir muhîtten kuşkulanmak pek tabiî olduğu cihetle âkıbet merhûmun o âsûde hayâtı ihlâl edilerek kendisi İstanbul'dan uzaklaştırıldı.[23]

Her köyün, her semtin sazında, sözünde birtakım hususiyetlerin olduğu günlerde Yeniköy'deki Sadrazam Said Halim Paşa Yalısı millî Türk musikisinin bir konservatuarı hâline gelmiştir. Said Halim Paşa sık sık tertip ettiği saz âlemlerinden başka saz ve makam icrası müsabakaları da yapmıştır. Nuri Beyleri, Hacı Kirâmi Efendileri; Ziya, Rahmi, Kanunî Hacı Ârif Beyleri toplayarak nazariyat ve ameliyat bakımından güç meseleler sormakta ve muvaffak olanlara iki yüz yahut üç yüz altınlık ikramiyeler vermekteydi. Bu müsabakalara Hafız İsmail, Hafız Aşir, Üsküdarlı Hüsamettin, Fuat, Hafız Osman gibi ses üstatları da iştirak etmiştir. Müsabakaya göre:

> Okuyucu, üstadlardan birinin göstereceği akorttan dügâh perdesinden girişecekti. Uşşak, rast, mahur, acem âşiran, Hüseynî, saba, ferah-nâk, muhayyer, suzinâk, hicaz, neva, se-gâh, hüzzam, hicazkâr, kürdî, nehavend-i kadîm, sultan-ı yegâh, ferah-feza, sûzidil, sûzidilarâ, ilâh.. gibi makamlarda dolaştıktan sonra yine ısındıra ısındıra "dügâh"da karar verecekti. Ancak karar verdiği zaman başladığı akort ile bitirdiği akort arasında ufak bir ses farkı bile olmayacaktı.[24]

20 Söz konusu mektuptan beni haberdar eden Sayın Mehmet Ruyan Soydan'a teşekkür ederim. Mektup Mehmet Ruyan Soydan Bey'in arşivinde bulunmaktadır.

21 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar IV*, s. 1931.

22 M. Hanifi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, 110.

23 Eşref Edib, "Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehâdeti", *Sebilürreşad*, cilt XIX, sayı 492, 16 Kânunusani 1338 (1922), s. 256.

24 "Musikîmize Ait Vak'alar, Fıkralar", başlıklı tarihsiz gazete kupürü (Şehir Üniversitesi Taha Toros Arşivi). İnternet Erişim (31

Bu tarz meselelerin ortaya konduğu yarışmaları temaşa için yalının büyük salonu hıncahınç dolduğu oluyordu. Konu, büyük yazılarla yazılarak müsabakaya girecek olanların makamların seyrine riayet etmeleri için görebilecekleri bir yere konuluyordu. Aynı zamanda salonun ortasındaki kocaman avizenin çıngılları arasındaki orta billura da içinde üç yüz altın bulunan ipek kese açılırdı; üstatlar da birer birer sanatın er meydanına çıkarlardı. Bu büyük musikişinasların içinde meşhur Tanburî Cemil de daima bulunmaktaydı…[25]

Musikiyi fasıl ve müsabaka tertipleriyle bir aile geleneği ve kültürel merak saikıyla devam ettiren Said Halim Paşa, muhtemelen Avrupa'da bulunduğu yıllarda merak saldığı bilardoda da hünerliydi. Babasının hatıralarına dayanarak Said Halim Paşa'nın birinci derecede bir bilardo oyuncusu olduğunu söyleyen Nahid Sırrı [Örik], sözlerinin devamında "Babam Sırrı Bey'in kendisine nispetle pek zayıf olması sebebiyle de yaptıkları partiler daha ziyade Paşa'nın monologu suretinde tecelli ederdi." cümlelerini sarf ediyor. Said Halim Paşa'nın şehadetinin ölüm yıl dönümü sebebiyle kaleme sarılan Nahid Sırrı, babasının Mahmut Şevket Paşa Kabinesinde hariciye nazırı iken Paşa'yla tanıştığını hatırlattıktan sonra kendisinin de Cihan Harbi'nin ikinci yılında henüz yirmi yaşlarında iken Paşa sayesinde Berlin Büyükelçiliği maiyetine diplomatik ateşeliğe tayin edildiğini naklediyor.[26]

Yeniköy'deki yalısının duvarların nadir tablolarla süsleyen Said Halim Paşa'nın resme yeteneği bulunmakla birlikte resim yapmaktan ziyade koleksiyon merakı ön plandaydı. Kardeşi Abbas Halim Paşa'nın bilinmeyen bir özelliği ise sulu boya resimlerindeki maharetiydi. Abbas Paşa'nın çok sevdiği Fransız bulldogu cinsi köpeği Zita'yı son derece gerçekçi bir biçimde karton üzerine çizdiği 11 Nisan 1928 tarihli resim ile kendisini çölde deve üzerinde bedevi kıyafetleri içinde çizdiği "Sevgili Karıma" ithaflı resim, yine kırsalda İspanyol giysileri içinde kurdeleleri uçuşan şapkası ve şemsiyesiyle bir kadını tasvir eden diğer bir sulu boya resim aile koleksiyonunda yer almakta ve Paşa'nın resme kabiliyetinin bir göstergesi olarak belge niteliği taşımaktadır. Abbas Paşa'nın kendisinin ve eşi Prenses Hatice Tevfik'in Feyhaman Duran tarafından çizilen tuval üzerine yağlı boya portre resimleri, İstanbul Resim ve Heykel Müzesi koleksiyonunda bulunmaktadır.[27] Yine Feyhaman Duran'ın çizdiği tuval üzeri yağlı boya Said Halim Paşa portreleri de prenslerin özellikle portre resimlerine ilgisinin bir kanıtı niteliğindedir. Prens kardeşlerin sanatkârları himâye etmeleri, sadece ruhlarındaki yüksek hayırseverlik duygusundan değil, aynı zamanda sanattan ve musikiden çok iyi anlamalarından kaynaklanıyordu.

Prens Kardeşlerin Avcılık Merakı

Fakirlerden ve muhtaçlardan yardımını hiçbir zaman esirgemeyen Said ve Abbas Halim paşaların güzel sanatlar dışında gençlik yıllarında bir merakları daha vardı ki o da avcılıktı. Abbas Halim Paşa'nın en küçük kızı ve Mehmet Âkif'in talebelerinden Prenses Zeynep Halim'in naklettiğine göre Prens Kardeşlerin babası Abdülhalim Paşa da tam bir av meraklısıydı. Hem Mısır'da hem de İstanbul'da bu merakını devam etmişti. Türkiye'de çok değişik yerlerde ava giden Abdülhalim Paşa'nın tercihi zaman zaman Trakya Ereğlisi'ydi. Bu merak saikıyla ayı avı için Bursa'da araziler bile satın almıştı. Çölde ceylan avını da bir tutku hâline getiren Abdülhalim Paşa'nın ceylan avlarına ait büyük bir yağlı boya tablosu bulunmaktaydı. Said Halim Paşa'nın Yeniköy'de yanan yalısında bir zaman duvarları süsleyen bu tablo, 1865 yılında zamanın ressamlarından Felix-Augusté Clement tarafından yapılmıştı. Bu tabloda

Aralık 2020) [https://core.ac.uk/download/pdf/38319125.pdf]

25 "Musikîmize Ait Vak'alar, Fıkralar", başlıklı tarihsiz gazete kupürü (Şehir Üniversitesi Taha Toros Arşivi). İnternet Erişim (31 Aralık 2020) [https://core.ac.uk/download/pdf/38319125.pdf]

26 Nahid Sırrı Örik, "Bir Yıl Dönümü", *Türk Sesi*, 17 Aralık 1954, s. 2; Nahid Sırrı Örik, "Son Sadrazamlar Hakkında IV", *Tanin*, 4 Nisan 1946, s. 5.

27 Resim ve tablolar için bk. *Nil Kıyısından Boğaziçi'ne: Mesenlik ve Siyaset Arasında Abdülhalim Paşa Kolu (Halimler)*, haz. M. Baha Tanman, İstanbul Araştırmaları Ens., İstanbul 2011, s. 268-273.

Abdülhalim Paşa, başında kefiye[28], ayağında çizmelerle maiyetiyle birlikte bir ceylan avının ardından tasvir edilmekteydi. Tam bir av meraklısı ve tutkunu olduğu anlaşılan Abdülhalim Paşa, av merakı yüzünden Mısır'da bulunduğu sıralarda gazetelerin alay konusu dahi olmuştu. Mısır'da hükûmetin ziraatla ilgili aldığı bir kararı tenkit eden Abdülhalim Paşa'ya cevap olarak "Paşa, her zamanki gibi avda olmasaydı, kararın sebebini öğrenmiş olurdu." deniliyordu. Abdülhalim Paşa dışında Kavalalı hanedanında başka av meraklıları ve hayatları avcılık ekseninde geçen kişiler de vardı. Prenses Zeynep Halim'in avcılık hatıralarında uzun uzun anlattığı avcılar arasında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın ikinci göbek torunları olan Prens Yusuf Kemal, Prens Kemalettin Hüseyin ve Abbas Celâloğlu bulunmaktaydı.[29]

Prens Kardeşlerin av merakı babaları kadar uzun soluklu ve bir tutku derecesinde değildi. Onların av merakı, bir geleneğin zaman zaman canlandırılmasından ibaretti. Ağabeyi Said Halim Paşa ile birlikte Büyükçekmece'ye ördek avına giden Abbas Halim Paşa, orada Rum veya Ermeni olan bir madamın pansiyonunda kalır, Mimar Sinan Köprüsü üzerinde ördek avlardı. Alemdağ'daki çiftlikte av tüfekleri de her zaman hazır tutulurdu. Kendisi de bir avcı olan Prenses Zeynep Halim'in anlattıklarına bakılırsa, mevsiminde bıldırcın için Angurya'ya muntazaman gidip kamp kurulduğu da olurdu. Bir gün Konya'da Koyunoğlu Müzesini gezmeye giden Prenses Zeynep Halim, müzenin sahibine "Bir zamanlar Bursa Valisi Abbas Halim Paşa'nın kerimesi" olarak takdim edilince, müze sahibinden babasını av merakına dair şu hatırayı dinlemişti:

> Ben yetişemedim ama pederiniz Vali Paşa, katara hususi bir vagon taktırıp gider, sonra bir kenara çektirip avlanırdı.[30]

Avcılık, Osmanlı Dönemi'nde daha çok zengin kesimin harcıydı. İyi tüfekler pahalı olduğundan, özel çelikle yapılmış süperpoze, yani üst üste namlulu bir tüfeği elde etmek isteyen devrine göre kırk bin lirayı gözden çıkarmalıydı. Ayrıca atılan her mermi de para demekti. Vaktiyle paşaların ve beylerin av köşkleri olduğu gibi tapulu özel av sahaları dahi bulunmaktaydı. Muhtar Tevfikoğlu'nun "Serçeler" adlı hikâyesinden öğrendiğimize göre Ethem Efendi'de Yakacık'ta, Üsküdar'da, Sarıgazi'de, Büyükçekmece'de birçok av sahası ve av köşkleri vardı. Keçecizade Fuat Paşa gibi işin ehli olanların bir günde tam dört yüz bıldırcın vurduğu dillerden dillere dolaşmaktaydı. Üstelik bunu kara barutlu fişeklerle yaptığı rivayet edilmekteydi. Keçizade kadar bu sahada nam salmış biri de Abbas Halim Paşa'ydı. Daha çok çulluk, çil, üveyik, ördek, keklik, tavşan, yaban domuzu av merakında tercih edilen türlerdi.[31] Abbas Halim Paşa ve Paşa ağabeyinin böyle bir merakı var mı bilinmez ama eski avcılar arasında avlanmak için Afrika ormanlarına fil, yaban mandası, zebra ve aslan avlanmaya gidenler bile vardı.

Anlaşılan Prens Kardeşler gençlik yıllarında baba merakı olan avcılıkla ilgilenmiş fakat devam ettirmemişlerdir. Sultan Abdülhamit tarafından hidivlik ve Sultan V. Murat'ın tahta çıkması konusunda parmağı olduğu için takip ettirilen babaları Abdülhalim Paşa gibi oğulları Prens Kardeşlerin de Yıldız tarafından takip ettirildiği, ava çıkmaları üzerine Saray'a bildirilen arşiv belgesinden anlaşılmaktadır. Söz konusu belge 1310 (1892) tarihinde Recep ayının 13'ünü gösterdiğine göre demek ki Said ve Abbas Paşalar av merakının olduğu yıllarda 25-27 yaşlarındaydı.[32]

Said Halim Paşa'nın oğlu Prens Mehmet Abdülhalim ise çocukluk yıllarından beri avcıydı. Büyük dedesinden kalan bu merakı ilerleten Prens Halim Said, Ambarlı'da bıldırcın avlamak için mevsimlik bir ev bile tutmuştu.[33] Aka Gündüz'ün bir yazısından öğrendiğimize göre Prens Halim Said, aynı zamanda

28 Arap erkeklerinin kullandığı, omuzları da örten başörtüsü.

29 Derin Türkömer, *Avcı Zeynep Halim ile Sohbetler,* YKY, İstanbul, 2008, s. 31 vd.

30 Derin Türkömer, *Avcı Zeynep Halim ile Sohbetler,* s. 34-35.

31 Muhtar Tevfikoğlu, *Hikâyeler II*, Kültür Bakanlığı Yay. , Ankara 1986, s. 84-85.

32 Said ve Abbas Halim paşaların dışında, belgede kardeşleri Prens Mehmet Âli'nin de adı zikredilmektedir. BOA, Y. PRK. ZB. 11/5.

33 Derin Türkömer, *Avcı Zeynep Halim ile Sohbetler,* s. 53.

at yetiştirmeye ve at yarışlarına da meraklıydı.[34] Prens Halim, avcılık merakına düşen Şerif Muhyiddin Targan'a gönderdiği 22 Mayıs 1938 tarihli mektupta, avcılıkla ilgili söyledikleri, bu sahada ne kadar profesyonel bir noktada olduğunun kanıtı gibidir:

> Aman mîr-i meâlî seyrim, öyle tastîr buyurulduğu vecihle avlara filan çıkma filhakîka zamanında bir hayli tabanca taraf-ı seniyyelerinden havaya patlatılmış ise de bu kâr sayd u şikâr öyle pişrev endahtına benzemez. Zat-ı seniyyeleri için öyle İspanyol çifteleriyle işe başlamak olmaz. Evvela hava tüfenkleri vardır, onlarla kesb-i mümârese icab eder. Ondan sonra flobertle uçan serçe üzerine talîm ve bundan da bir iki sene sonra çifte zât-ı âlîlerine teslim olunabilir. Aksi takdîrde etrafınızdakiler selâmette bulunmaz da hedefe en emin nokta olur. İsti'câl ile bir devrâc vurayım derken bir hecin[35] vurulur. Dağlarda bir av sayd olunmaz da tövbe ve nedâmet sayd olunur. Nihayet zât-ı âlîlerini ta ufuklardan görenler de selâmeti ancak firarda bulur.[36]

Said Halim Paşa'nın Fotoğraf ve Güreş Merakı

Musikiye merakı estetik bir zevk hâlini alan Said Halim Paşa, hobi olarak yaptığı fotoğrafçılık merakıyla da sıra dışı bir Osmanlı paşasıydı. Said Halim Paşa'nın fotoğraf merakının bir amatörden çok ileri seviyede olduğu söylenebilir. Örnekleri aile arşivlerinde saklı kaldığı için bilim çevrelerinin pek dikkatini çekmemiş fotoğrafçılık hobisini yansıtan resimler arasında Yeniköy'deki kendi yalısının ve Valide Paşa'nın Bebek'teki yalısının fotoğrafları sayılabilir. Özellikle Hidiv Tevfik Paşa'nın eşi ve Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa'nın "Valide Paşa" unvanlı annesi Prenses Emine'nin baş kalfası Kamer Kalfa ve genç cariyelerden oluşan saz heyeti ve maiyeti ile fotoğrafları, Said Halim Paşa'nın hiç de yabana atılmayacak bir fotoğraf sanatçısı olduğunu gösteren örneklerdendir.[37]

Prens Kardeşlerin fotoğrafçılık, resim ve avcılık gibi gözden kaçan önemli meraklarından biri de güreşti. Bilindiği üzere pehlivan bünyesiyle bir güreş meraklısı olan amcası Sultan Abdülaziz'in zıddına güreşten pek hazzetmeyen Sultan Abdülhamit, kalabalığa vesile olan her şey gibi güreşi de şehir merkezlerinde yasaklamıştı. Güreş hevesini tatmin etmek isteyenler bunun için şehrin dışına doğru civar kasaba ve köylere gitmek zorundaydı. İlk gençlik yıllarında, idadide talebe iken güreşe merak salan Prens Kardeşlerin yakın dostu Mehmet Âkif, önce Kıyıcı Osman Pehlivan'dan Sarıgüzel'de yangın arsasında, Ehyanen'de Yenibahçe'de güreş dersleri almış[38] ve bu uğurda uzun soluklu yürüyüşleri göze alarak Çatalca ve Boyalık gibi köylerine güreş yapmaya gitmiştir. Mektep arkadaşı Hasan'la[39] anlaşarak "Kispet"lerini[40] bir zembile koyup, karadan yola koyularak Çatalca'ya kadar gittikleri de yakın dostlarının hatıralarında geçmektedir.[41] Başkasından dinlediği bu vakaya dair Âkif'e "Fakat Çatalca'ya nasıl yayan gidilir?" şeklinde soran Mithat Cemal, şairden "Yayan gidilen Çatalca değildi, güreşti." cevabını almıştır ki böylece Abdülhamit Dönemi'ndeki kısıtlamaya rağmen güreş müsabakalarına meraklı olanların uzun yürüyüşlerle bu spordan vazgeçmediği görülmektedir.[42]

34 Aka Gündüz, "Açık Sızlanma", *Hâkimiyet-i Milliye*, 21 Teşrînievvel 1931, s. 2.

35 Arap cinsiyle diğer bir cinsten doğmuş melez at. Koşuda kullanılan bir cins deve.

36 M. Ruyan Soydan Arşivi.

37 Geniş bilgi için bk. *Nil Kıyısından Boğaziçi'ne: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, Haz. M. Baha Tanman, İstanbul Araştırmaları Ens., İstanbul 2011, s. 50, 61-62, 92, 106-107,

38 Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif,* Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 199.

39 Mithat Cemal'in Hasan olarak zikrettiği Âkif'in Çatalca'ya güreşe gittiği mektep arkadaşını Eşref Edip, Ahmet Efendi olarak zikretmektedir. Eşref Edib, *Mehmet Âkif, Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, (haz. Fahrettin Gün), Beyan Yayınları, İstanbul 2010, s. 260.

40 Pehlivanların güreşte dizlerine çektikleri dizliktir ki tamamıyla meşin ise adına "kispet"; yarı yelken bezi, yarı meşin ise "pırpıt" derler: Mehmet Âkif *Safahat*'taki nottan.

41 Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif,* s. 207.

42 Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif,* s. 208-209.

Said ve Abbas Halim paşaların güreşe katkısı sanat da olduğu gibi himaye ve müsabaka şeklinde idi. Kalabalık ortamlarda güreş yapmanın yasak olduğu dönemlerde İstanbul'da alenen güreş yapma salahiyeti sadece Prens Said Halim Paşa'ya verilmişti. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın prens torunlarına bir şey denilmediği için Said ve Abbas Halim paşalar, Boğaziçi'nde oturmaları dolayısıyla en ziyade Baltalimanı çayırlığında veya kendi köşkünün bahçesinde güreşler tertip ediyorlardı. Said Halim Paşa güreşleri daha çok dostları ve güreş meraklısı zevatla birlikte izlemeyi tercih ederdi. Bunlar arasında bazı eski pehlivanlar da bulunmaktaydı. Bu zümreden Sultan Abdülaziz'in başpehlivanı Kavasoğlu Koca İbrahim, Halim Paşa sık sık gelir giderdi. Paşa, son zamanlarında perişan bir hâle düşen bu eski pehlivanı himaye ediyordu.[43] Güreşleri ekseriya bu eski pehlivanlarla izleyen Said Halim Paşa'nın Türk güreş tarihinde hami ve destekçi sıfatıyla ciddi katkıları bulunmaktadır. Yalıda güreşçiler, "pehlivan yemeği" denilen özel yemeklerle beslenmekte, bilhassa tatlı hastası oldukları için bolca baklava yedirilmekteydi. Yalı bahçesinde yapılan güreşler Paşa'nın işaretiyle başlardı.

Türk güreş tarihinde önemli yerleri bulunan Hergeleci İbrahim ile Arap Said'in güreşlerini konu alan gazetelerdeki tefrikalarda Said Halim Paşa'nın ismi sıklıkla geçmektedir. Paşa'nın güreş müsabakalarında himayesine alıp güreştirdiği Cezayir Başpehlivanı Arap Said, yüz otuz-yüz kırk okkalık çok iri bir pehlivan olup, çok gaddar ve kırıcı bir güreşçi olduğu rivayet edilmektedir. Kendisi aslen Deliormanlı (Bulgaristan) olup küçük yaşta toprağından ayrılıp delikanlılık çağında İstanbul'a gelmiştir. Esmer bir tene, iri dudaklara ve patlak gözlere sahip olduğu için kendisine Arap Said denilmiştir. Gençlik çağında girdiği güreşlerde pek bir varlık gösterememiş, daha sonra bahriyede asker olunca uzun bir müddet Akdeniz Donanması'yla Cezayir'de bulunarak burada güreş sanatının inceliklerini öğrenmiş, vücutça da gelişmiştir. Orada yaptığı bütün güreşleri kazanarak Cezayir başpehlivanı olmuştur. Cezayir, pehlivanlık ve kahramanlık yatağı olarak Osmanlı Dönemi'nde tanınmış bir eyaletti. Yıllar sonra İstanbul'a namlı bir pehlivan olarak dönen Arap Said'i, Said Halim Paşa'yla -rivayete göre- döndüğü vapurun kaptanı olan Mısırlı bir Arap tanıştırmıştır. 1951 yılında *Yeni Sabah* gazetesinde Kırkpınar Ağası müstearıyla Hergeleci İbrahim'in hikâyesini anlatan yazar, güreş hatıralarında Said Halim Paşa'nın güreş merakına da geniş bir yer ayırmıştır. Bu tarz tefrikalarla adını duyurmuş olan M. Sami Karayel'in, 1942 yılında kitaplaştırdığı[44] güreş hikâyesinden daha uzun bir tefrika olması, yazarın kim olduğuna dair temkinli yaklaşmamızı icap ettirmektedir.

Mısırlı gemi kaptanından Said Halim Paşa'nın güreş merakını dinleyen Arap Said'in etkilendiği anlaşılıyor. Zira rivayete göre pehlivan meraklısı olan Said Halim Paşa, yalısında her zaman beş on pehlivan beslemekte ve bunları zaman zaman güreştirerek dostlara ve meraklısına açık müsabakalar düzenlemektedir. Kaptan tarafından yalısında Paşa'ya takdim edilen Arap Said'in Aslanlı Yalı'daki bütün pehlivanları yenerek gözde bir güreşçi olduğunu ispat ettiği anlaşılmaktadır.[45]

Bir asır öncesine kadar Şehazadebaşı'nda Müslüman ahalinin tenezzüh ve eğlence yerlerinden olan Direklerarası'nda Ramazan'da kurulan büyük çadırlarda güreşler yapılmaktaydı. Çayır güreşleri gibi ciddi müsabakaların yapıldığı bu güreşler, dar bir meydanda ve Ramazan münasebetiyle teravihten sonra icra edilmekteydi. Said Halim Paşa'nın himayesine giren Arap Said'in rakipleri arasında Hergeleci, Katrancı, Koca Rüstem gibi dev cüsseli pehlivanlar bulunmaktaydı. Hakem heyeti ise meşhur Kavasoğlu İbrahim ve Kel Aliço gibi eski namlı pehlivanlardı. Ramazan'daki bu çadır güreşlerini Müslüman ahali dışında İstanbul'da bulunan ecnebiler, sefaret mensupları da seyretmeye geliyordu. Said Halim Paşa maiyetindeki pek çok ahbabını alarak bu güreşleri takip etmekten zevk alanlar arasında idi. Ramazan'ın ilk geceleri arka arkaya başarılar elde eden Arap Said, yalı ahalisinin Berat Kandili'nde Paşa'yı

43 M. Sami Karayel, *En Meşhur Türk Pehlivanları*, haz. Oğuzhan Murat Öztürk, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2020, s. 236-237.

44 M. Sami Karayel, 1941-1948 yılları arasında 13 kitapta 16 pehlivanın hayatını ve güreşlerini anlatmıştır. Bk. M. Sami Karayel, *Meşhur Türk Pehlivanları: Hergeleci İbrahim*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1942, 48 s.

45 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah,* 22 Aralık 1951.

tebrik merasiminde, müsaade alarak dışarıdaki pehlivanlarla güreşmek istediğini belirtmiş, Paşa da bu isteğe olumlu bakarak Koca Rüstem, Adalı Halil ve Koca Yusuf gibi namdar güreşçilerle müsabakasına izin vermiştir.[46] Güreş meydanında Said Halim Paşa'nın iftihar vesilesi olan Arap Said, heybeti ve gaddarlığı yüzünden kısa sürede Koca Rüstem ve Adalı Halil'le yaptığı güreşleri kazanarak şöhretini artırırken Paşa'nın gözünde makamını da yükseltmiştir. Tefrikadan anlaşıldığına göre yendiği her rakipten sonra meydana tekrar çıkmak için ücret talep eden Arap Said'in tavrı, pek sevilmese de Said Halim Paşa'nın cömertliğini göstererek onun taleplerini geri çevirmediği anlaşılıyor.[47] Paşa'nın başpehlivanı Arap Said dışında Davut Pehlivan da yalının güreş müsabakalarında nam salmış şöhretli pehlivanları arasında idi. M. Sami Karayel gibi Arap Said ve Hergeleci İbrahim'in hikâyesini nakleden herkes, gerek Yeniköy'deki yalının bahçesinde gerek Şehzadebaşı'nda yapılan güreşlerin kıran kırana geçtiğinde, Said ve Abbas Halim Paşaların bu müsabakalardan son derece zevk aldıklarında müttefiktir.

Said Halim Paşa'nın başpehlivanı 120 okkalık Arap Said'in gururunu 75 okkalık İbrahim karşısına çıkarak güreş meydanında kırmaya çalışmış fakat bir hile ile Arap Said müsabakayı lehine çevirmiştir. Prens Kardeşlerin himayesindeki Arap Said'in Osmanlı İmparatorluğu'nun başpehlivanı sayılması için geride bir tane rakibi kalmıştır: Koca Yusuf. Bu galibiyetler üzerine Abbas Halim Paşa'nın ödül olarak güreşçisine yalıda bir oda tahsis ettiği rivayettendir.[48] Koca Yusuf ile Arap Said, Ramazan'ın sonlarına doğru bir gece kapışmış, Said Halim Paşa'nın da güreşçisine aşırı güvenerek onu müsabakadan önce galip saydığı dillendirilmiştir.[49] Güreşin seyri esnasında Arap Said'in mağlubiyetini anlayan Said Halim Paşa, güreşin sonunu beklemeden çadırdan ayrılmış, böylece başpehlivanlık unvanını sahip bir güreşçiden de mahrum kalmıştır. Tefrikada geçen ilginç bir ayrıntı Said Halim Paşa'nın güreşi bir tutku hâline getirdiğini göstermektedir. Zira "Yenilen güreşe doymaz!" fehvasınca Arap Said mağlubiyeti hazmedemeyince kavga çıkarmış fakat bu hadise Koca Yusuf'un galibiyetini engellememiştir. Bu tatsız olaya rağmen Said Halim Paşa, Yusuf ile Arap Said'i bir defa da kendi yalısında güreştirmiş ve sonuç yine değişmemiştir. Daha sonra Hergeleci İbrahim de Arap Said'i yenince, Paşa'nın yalısına kapak atmayı başarmıştır. Said Halim Paşa'nın izzet ve ikram ile güreşçileri hoşnut ettiği bir vakıadır ki güreşçiler bu yalıya ayak basmayı ve Paşa'nın himayesinde müsabakalara iştirak etmeyi bir onur kabul etmişlerdir.[50] Hergeleci İbrahim'in yıllar önce hile ile yenildiği Arap Said'den rövanşı almak için Said Halim Paşa'nın yalısına geldiği, yalının başpehlivanı ile güreşmek istediğini Paşa'ya ilettiği, bunun üzerine durumun intikama dönüşmesinden korkan Said Halim Paşa'nın denemek için onu muadili sayılan Davut Pehlivan'la güreştirdiği hikâyenin devamındaki gelişmelerdendir.[51] M. Sami Karayel rivayetinde ise Ezerçeli (Hergeleci) İbrahim, aralarında daha önce herhangi bir müsabaka olmadan, mehdini işittiği Arap Said'le güreşmek için Aslanlı Yalı'nın kapısına dayanmış ve başpehlivanla güreşmek için ısrarla bekleyince dileği kabul edilmiştir.[52]

Said Halim Paşa, güreş müsabakalarında birinci gelenleri bir kese altınla ödüllendirmeyi âdet hâline getirmişti. Marifetin iltifata tabi olduğu bilinciyle hüneri olan insanları böylece her vesile mükâfatlandırıyordu. Hergeleci İbrahim, Paşa'nın başpehlivanı Arap Said ile güreşmeyi talep edince Paşa kendisini kırmamış, yapılan müsabakayı 27 dakikada Hergeleci kazanınca Arap Said mahcubiyetinden yalıda kalamamış ve Bursa'nın Beyşehir taraflarına gitmiştir. Rivayete göre güreş sonunda Said Halim Paşa, Hergeleci'ye bir kese altın verince İbrahim evvel bunu "Bana yapacağınız en büyük ihsan bu güreşe

46 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 23 Aralık 1951.
47 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 25 Aralık 1951.
48 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 26 Aralık 1951.
49 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 27 Aralık 1951.
50 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 28 Aralık 1951.
51 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 30 Aralık 1951.
52 M. Sami Karayel, *En Meşhur Türk Pehlivanları*, s. 230-235.

müsaade idi. Ben Said'den kazığı çıkardım ya, para pul beni alakadar etmez." demiştir. Kâhya ısrar ederek iki kese altını Hergeleci'ye kabul ettirmiş, ardından bu yaman güreşçi uzun müddet Paşa'nın yalısında başpehlivanlık yapmıştır. Said Halim Paşa'nın Hergeleci İbrahim'e çokça maddi destekte bulunduğu bu tefrikanın dile getirdiği önemli bilgilerdendir.[53]

İsmail Habib Sevük'ün *Cumhuriyet* gazetesindeki "Türk Güreşi: Çobanın Destanı" tefrikasında da Arap Said'in Abbas Halim Paşa'nın himayesinde güreştiği ve kendisini izlemek için çayıra gelenlerin hatırı sayılır bir kalabalık teşkil ettiği anlatılmaktadır. Bu rivayette ise Türk güreşinde "Hergeleci" denen destanın ortaya çıkışı farklı şekillerde anlatılmıştır. Bu rivayete göre mutat güreşlerden birinde bir gün seyirciler arasında, kıyafetinden Rumeli köylüsü olduğu belli, giyinişi fakirce, poturu yırtık pırtık, henüz yirmi beş sularında bir delikanlının güreşleri öyle yakından, öyle anlayışlı ve öyle yerinde duramayan bir heyecanla takip ettiği görülür. Etrafındakilerin merakını celbeden gence "Galiba güreşmek istiyorsun?" diye sorarlar. Herkesin şaşkın bakışları arasında "Evet, kispetimi de getirdim!" diyen genç, yanındaki zembili açıp külüstür bir kispet gösterir. "Deste" ile "orta" bittiği için "Büyük ortaya mı çıkacaksın?"[54] diyenlere delikanlı "daha yukarı" der. Nasıl "Başaltına mı?" diye soranlara delikanlı "daha yukarı" der.

Etrafındakilerden yaşlı bir pehlivan emeklisi, aklından zoru olduğunu sandığı bu Rumeli köylüsünün çenesini okşayarak "Ne yapıyorsun oğlum, der, başa güreşecekler arasında Abbas Halim Paşa'nın Arap Said'i var. Bak bu tarafa geliyor." der. Bunun üzerine herkes başını çevirdiğinde Arap Said'i görür: Soyunup kispetini giymiş olan Arap Said kuzguni siyah, uzun boylu, dev cüsseli, bazıları şişkin şişkin, yüz otuz kiloluk heybetli bir adamdır.

Etrafındakiler gülerek ve alaylı bir tarzda tekrar sorarlar: "Bununla mı güreşeceksin?" Delikanlı gayet ciddi ve gayet sükûnetle "Zaten İstanbul'un başpehlivanı kimse, onunla kapışayım diye ta Rumeli'den kalktım geldim." der. Bunun üzerine keyfiyet Abbas Halim Paşa'ya arz edilir. Paşa da "Eh!" der, "Güreş er meydanıdır, mademki kendine güveniyor, bırakınız güreşsin".

İki pehlivan herkesin şaşkın bakışları arasında meydana çıkarlar. Delikanlının boyu oldukça uzun olmasına rağmen Arap'ın ancak göğsüne kadar gelmektedir. Delikanlının sıçraya sıçraya, hırçın hırçın, durmadan saldırışları sonrasında on, on beş dakika sonra herkes görür ki Arap Said'in boyu da neredeyse delikanlının hizasındadır. Delikanlı sürekli "elense"lerle Arap'ı bunaltır. Dev zencinin bu hamlelerle bir taraftan ensesi kabarırken, diğer taraftan da boyuna eğilip durmaktan boyu birkaç karış erir. Arap Said, bu elense sağanağından kurtulmak için dikilecek olurken, delikanlı aniden kalça çatılarına dalar. Arap Said bu hamle ile küt diye sırt üstü yere serilir.

Abbas Halim Paşa, kendi pehlivanının uğradığı bu inanılmaz mağlubiyete karşı herkes gibi şaşkın bir hayret içindeyken ağabeyi Said Halim Paşa, kendine mahsus soğukkanlı ciddiyetiyle delikanlıyı yanına çağırtır ve aralarında şu diyalog geçer:

–Nerelisin oğlum?
–Bulgaristan'daki Razgrad'ın Islopol köyündenim.
–Adın ne?
–İbrahim
–Köyünde ne iş yapardın?
–Hergele çobanlığı ederdim efendim.
Bunun üzerine Said Halim Paşa güler ve der ki:

53 Kırkpınar Ağası, "Hergeleci İbrahim", *Yeni Sabah*, 31 Aralık 1951. Ayrıca bk. M. Sami Karayel, *En Meşhur Türk Pehlivanları*, s. 240-242.

54 Güreşte kiloya ve seviyeye göre ayrılmayı ifade eden kategorik ifadelerdir.

–Artık, hergelecilik filan yok, sen bundan böyle benim adamımsın.[55]

İsmail Habib'e bakılırsa Hergeleci İbrahim'in Arap Said'i yendikten sonra Prens Said Halim Paşa'nın "Bundan böyle benim adamımsın." demesi üzerine, kispeti bile çıkarılmadan, sırtına mintanı geçirildiği gibi Paşa'nın adamları tarafından kayığa alınarak doğruca bir sahilsaray heybetindeki yalıya götürülmüştür. Hamam, çamaşır derken Hergeceli İbrahim ayağa en iyi cinsten potur, gövdeye pırıltılı mintan, üstüne sırmalı kalaptan, baştaki fes üzerine sarılmak için ipekli alacadan poşu, bel kuşağında gümüş kordonlu saatle fakir Rumeli köylüsünden birkaç saatte Rumeli ayanına dönmüştür.

Kıyafetindeki değişimden sonra bu Rumeli köylüsü yalının zengin mutfağında ağırlanmıştır. Aşçıbaşından yamağına, kâhyasından vekilharcına kadar herkes Arap Said gibi bir devi yenen bu adam bir keramet sahibi gibi bakmışlardır. Prens Said Halim Paşa da pehlivanına hayran olup onu daima sofrasında ağırlar olmuştur. Birkaç hafta içinde hergele çobanının rengi başkalaşmış, siyah gözlerinin alevi daha da artmıştır… Diğer taraftan Arap Said ise kendi paşasına yani Abbas Halim Paşa'ya o günkü yenilişin bir kaza eseri olduğunu ileri sürmektedir. Bunun üzerine iki kardeş prens, iki pehlivan arasında bir intikam güreşi kararlaştırırlar. Baltalimanı çayırı bu sefer, iğne atılsa yere düşmeyecek kadar kalabalıktır.

Arap Said bu defa evvelki güreşten ders aldığı için Hergeleci'nin elense sağanağından kendini koruduğu gibi, onun ilk güreşte kendisine yaptığı gibi "kalça dalışı" ile bu sefer rakibine hamleler de yapar. Fakat civa gibi ele avuca sığmayan Hergeleci'nin ancak paçasından yakalayabilir. Rivayete göre bu paça yakalatışı da koca zenci devi istediği oyuna getirmek içindir. Arap Said paça dalışı ile öne eğilmiş vaziyette girince Hergeleci ona bir boyunduruk takıp kendine çektikten sonra birdenbire ve şiddetle itiverdiği vakit kuzguni devin vücut muvazenesi o kadar ani bozulup, öyle bir düşer ki serildiği yerde bayılıp kalır. Baygın devi su dökerek ancak kendine getirirler…

Tescillenen bu başarısı üzerine Hergeleci, her başarısı bir destan olan devrin en başpehlivanı Adalı Halil'le güreşecektir artık. Adalı Halil'i, 1920'li yıllarda Edirne Maarif Müdürü ve Türk Ocağı Reisi iken tanıdığını söyleyen İsmail Habib, kendisini Ocak menfaatine yapılan güreşlere, 60 yaşlarında olduğu demlerde davet ettiğini söylüyor. Kendisine "Adalı" denmesinin sebebi, Meriç Nehri'nin Edirne yakınında yaptığı bir adanın köylüsü oluşundandır. Avrupa'da ve Amerika'da da sırtı yere gelmeyen Adalı Halil, İsmail Habib'in de hazır bulunduğu bir mecliste "Bokus mu, mokus mu diyorlar, hani bir yumruk oyunu var… Ne yazık ki bizim zamanımızda o yoktu. Eğer olaydı, şu kollara bakın, kimi yanıma yaklaştırırdım?" cümlelerini sarf etmiştir.[56]

Adalı Halil'le de Yakacık taraflarında kapışan Hergeleci, Adalı'nın meşhur ve kurtulması imkânsız "sarma kündesi"nin tadına bakmış, etraftakilerin "Güreş bitti, güreş bitti: / Hergeleci güme gitti!" tezahüratları arasında yine "yan kılçık" denen bir oyunla teşebbüsler de bulunmuş ise de Adalı Halil'in elinden kurtulamamıştır…

Prens Kardeşler, sadece sanatkâr hamiliği yapmıyor, aynı zamanda sporun bazı dallarında yetenekli gençleri de himaye ediyor, onları vatanı ve sporu temsil noktasında büyük hedeflere sevk ediyorlardı. Said Halim Paşa'nın himayesinde kendisini aşan Hergeleci İbrahim'e Paşa'nın keşfedip kendisine yetiştirmesi için emanet ettiği öyle bir genç vardır ki, cihan pehlivanlığında o da unutulmaz efsanelerdendir. Bu hikâyenin râvisi de yine İsmail Habib'dir.

Bursa'da bir güreş esnasında henüz 21 yaşında olan bir genç Said Halim Paşa'nın dikkatini çeker. Vücudu ahenkli, hareketleri çevik, hamlelerinde güz pek bu genci İstanbul'a getiren Said Halim Paşa, onu Hergeleci İbrahim'e emanet eder ve "Buna oyunlar öğretip yetiştir!" diye tembihatta bulunur. Son

55 İsmail Habib Sevük, "Türk Güreşi: Çobanın Destanı", *Cumhuriyet,* 4 Aralık 1946, s. 2.

56 İsmail Habib Sevük, "Türk Güreşi: Hergeleci ve Adalı", *Cumhuriyet,* 10 Aralık 1946, s. 2.

derece zeki olan Hergeleci de Bursa'dan getirilen kendi gibi Rumelili bu gencin alafranga güreşe[57] de pek kabiliyetli olduğunu anlayarak ona göre bir program çizer. "Yılan sarması" gibi bazı oyunlar öğretir ki alaturkaya olduğu kadar alafrangaya da yarasın. Hergeleci'nin yetiştirdiği bu genç pehlivan, istikbalin Kara Ahmet'inden başkası değildir.[58] Bu rivayete göre birkaç yıl sonra Avrupa'ya gider gitmez "Cihan pehlivanlığı"nı kazanarak Türk pazısını dünya şöhreti yapacak olan Kara Ahmet de Said Halim Paşa'nın keşfedip, güreş tarihimize armağan ettiği pehlivanlardan biriydi. M. Sami Karayel, Hergeleci İbrahim'in hikâyesinde onun Bursa Kestel'den getirilen Rüstem'le karşılaşmasını da işler. Devamında her sene büyük güreşlerin yapıldığı Rami köyünde Hergeleci'nin Rami'de Koca Murat'la, Paris'te Koca Yusuf'la, Sultan Abdülaziz Devri'nin başpehlivanlarından Yürük Ali ile güreşlerini uzun uzadıya anlatır.[59]

Said ve Abbas Halim Paşaların güreş tutkusunda Mehmet Âkif'in bir tesiri var mı, bilmiyoruz. Fakat talebelik yıllarında güreş merakıyla annesini canından bezdiren Mehmet Âkif'in güreş tutkusu, Prens Kardeşlerle dostluğunu pekiştiren alanlardan biri olmalıdır. Yakın dostların, Heybeliada'daki Abbas Halim Paşa Köşkü'nde veya Said Halim Paşa Yalısı'nda güreş üzerine uzun uzun sohbet etmeleri de muhtemeldir. Mehmet Âkif, Aslanlı Yalı'daki güreş müsabakalarını dikkatle izleyip gençlik demlerini hasretle yâd ederken, Prens Kardeşler de Âkif'in *Safahat*'taki en güzel pasajlarından bir olan, "Âsım"da geçen güreş sahnesini her okuduklarında canlı bir müsabakaya şahit olmuş gibi lezzet duyuyorlardır.

57 Alafranga güreş, günümüzdeki sportif müsabakalarda güreş federasyonları tarafından belirli kurallar dâhilinde oynanan güreşin karşılığı iken, alaturka güreş de ise "bacağa çelme, ayağa tırpan, enseye sille; minder yerine meydan, sükut yerine davulun güm gümüyle zurnanın çığlığı, güreşe başlanırken hakemin düdüğü yerine cazgırın tekerlemesi, şort yerine kispet isimli hantal ve ağır meşinden yapılma potur ve nihayet zeytinyağı ile cilalanan vücut" gibi kendine has âdetleri olan geleneksel Türk güreşleri kastedilmektedir. Mehmet Âkif'in de Âsım'da renkli çizgilerle manzum olarak tasvir ettiği alaturka güreş, cihan pehlivanlarının nam saldığı ata sporumuzun ta kendisiydi. Bilgi için ayrıca bk. İsmail Habib Sevük, "Türk Güreşi: Bizim Olan Tarafımız", *Cumhuriyet*, 27 Ekim 1946, s. 2.

58 İsmail Habib Sevük, "Türk Güreşi: Hergeleci ve Adalı", *Cumhuriyet,* 10 Aralık 1946, s. 2.

59 M. Sami Karayel, *En Meşhur Türk Pehlivanları*, s.242-262.

1900'LERDE KAHİRE'DE DANDYLİK VE HANEDAN ÇIKARCILIĞI, PRENSLER KULÜBÜ, İMÂDÜDDİN CADDESİ ÜZERİNDE BİR EĞLENCE BÖLGESİNİN OLUŞTURULMASI

ADAM MESTYAN & MERCEDES VOLAIT

20. yüzyılın başında Kahire'nin yeni semtlerinin kenarında, Art Nouveau tarzda inşa edilen abartılı bir bina olan Prensler Kulübü bu çalışmanın hareket noktasını teşkil etmektedir.[1] Burada bütün yönleriyle ele alacağımız bu sıra dışı yapı, programı gibi estetiği ile de spekülatif şehirleşme sürecinin klasik bir parçasını meydana getirir. Bu semtler bize Mısır hanedanının çıkarcı tavrı ile Avrupa kapitalizminin, İngiliz işgalinin ilk günlerinde Kahire'yi dönüştürmek için nasıl ortaklaşa hareket ettiğini gösterir. Sömürge kapitalizminin zorunlulukları dışında başka belirleyiciler de denkleme eklendiğinden Mısır tarihinin bu dönemini açıklamak üzere başvurulan bildik yorum çerçevesi sarsılmıştır.[2] Bu kısa ömürlü fakat modern Kahire'de eğlenceye adanmış yeni bir bölgenin teşekkülüne yol açan bir hadisedir. Meseleye kentsel ve toplumsal mimari tarihi perspektifinden yaklaşan bu inceleme, büyük bir Osmanlı ailesinin mali işlerinden 1914 yılında İmâdüddin Caddesi'nde bir "Kahire Broadway"inin kurulmasına varıncaya kadar bir dizi meseleye eğilmek suretiyle üçte biri vakıf mallarından oluşan araziler üzerinde gerçekleştirilen şehirleşme çabalarının seyrini takip etmeyi amaçlıyor.[3]

Bu süreçte başta genç Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa olmak üzere (1892-1914) Kahire ve İstanbul arasında yaşayan hanedanın iki önemli koluna mensup kişiler ön plana çıkar.[4] Araştırma, iki tarafın çıkarcı tavrının, Mısır ekonomisinin hızlı bir şekilde değer kazanmasıyla ve küreselleşmenin etkileri doğrultusunda kentlerde köklü değişimin vuku bulduğu bir döneme odaklanıyor. Yeni arazi geliri sömürü biçimleri ile bir bölümü ya da tamamı dinî işler yararına kullanılan taşınmaz mülklerin devredilemezlik ve sürdürülebilirlik ilkesine dayanan merkezî bir İslam hukuku kurumu niteliğindeki *vakıf* ile nasıl

1 Yazarlar, ilham verici önerileri için isimsiz hakemlere, ayrıca Muhammed Ali Vakfına, Kahire'deki el-Me'mûriyyâtü'd-Darâib ekibine ve Ahmed el-Bindârî'ye araştırma sırasında sağladıkları yardımlar için teşekkür eder.

2 Tignor, 1966 ; Owen, 1972 ; Saul, 1997.

3 Hanki, 1914b, s. 9.

4 Yazarlar, Türk-Osmanlı seçkinlerinin isimlerinin modern Türkçede kullanılan forma dönüştürüldüğünü, örneğin Muhammed veya Mehmet değil Mehmed şeklinde kullanıldığını belirtmiştir. Alıntı durumunda kaynaklarda verilen Fransızca veya İtalyanca yazıma dikkat edildiğini, örneğin Celâl için Djelal kullanıldığını; Arapça isimler ve terimlerin *Annales Islamologiques*'in kurallarına göre yazıldığını, metinde çeşitli harf çevirisi sistemlerinin bir arada bulunmasının, söz konusu zamanda Mısır'da yürürlükte olan çok dilliliği yansıttığını ifade etmişlerdir. Buna karşın metnin çevirisinin yayına hazırlanması sürecinde isimlerin ve terimlerin yazımında mümkün mertebe Türk okurunu gözeten değişiklikler yapılmıştır. Metnin Fransızcasında yer alan görseller için IFAO, Harvard University, University of Amsterdam Library ve Alinari Kardeşler Müzesinden tek tek izin alınma süreci kitabın basımına kadar sonuçlanmadığından bu çeviride görsel ögeler dışarıda bırakılmıştır. Bununla bağlantılı olarak makalenin ek kısımlarıyla resim altı yazılarına da yer verilememiştir. Metinde yararlanılan kaynaklar ayrı ayrı değil, tek kaynakça şekinde verilmiştir. Arapça isim ve terimlerin yazımındaki katkılarından dolayı Ahmet Süruri Bey'e müteşekkirim. [haz.]

uzlaştığını gösteriyor.[5] Vakfa tayin edilen "bakir" arazilerin pay edilmesi için gayrimenkul şirketlerine başvurulması görülmemiş bir durum değildir ancak burada incelenen konunun özgünlüğü; ekonomisi çok daha iyi durumdaki Avrupalı şirketlerin müdahalesinde ve söz konusu arazilerin yüzölçümünde yatmaktadır. İşlem aynı zamanda, o dönem edebiyatının sert bir dille eleştirdiği yeni toplumsal davranışların ve serbest zaman biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum, yeni toplumsal tarihe önem veren Bernard Lepetit ve Jacques Revel tarafından savunulan kısa veya uzun tarihsel deneyimin iç içe geçişi tezinin güzel bir örneğini oluşturur.[6]

Bu sonuçlara ulaşmak için Lepetit ve Revel'in sunduğu yorum çerçevesini takiben izlediğimiz yöntem, belirli bir binanın inşasının temsil ettiği zaman ve yer birliğinden yola çıkarak mimarlık tarihinin sağladığı verilerden, ekonomik ve sosyal tarihten Arap edebiyatı kaynaklarına kadar çeşitli birincil kaynakları incelemekti. Ayrıca mikro tarihin katkılarını hesaba katmaya gayret göstererek bakış açısını mümkün mertebe geniş tutmaya çalıştık. İnceleme, a priori ortaya konulan sınıflandırmalara ve sosyal determinizme meydan okuyarak madun tarihin öncelik tanıdığı aktörlerle eşit menfaatleri bulunan "yukarıdaki insanları" kendi başlarına tarihî konular şeklinde kabul ederek Orta Doğu'da yaşanan değişim ve modernleşme süreçlerine yönelik bakış açılarını ve değerlendirme kıstaslarını çeşitlendirme yönündeki çabalara katkı sunmayı amaçlıyor.

Hükümran Ailenin Hizmetinde Orta Avrupalı Bir Mimar

19. yüzyılda Mısır'da çalışan Avrupalı mimarlar arasında tarihçilerin ilk dikkatini çekenlerden biri Antonio Lasciac'tır (1856-1946). Bu Orta Avrupalı sanat adamı[7] açık bir biçimde historisist eserler ortaya koymuş, ülkeye yerleştiği 1883 senesinden itibaren birçok projenin tasarımını üstlenmiştir. Çizimini yaptığı Kahire'nin yoksul Ebu'r-Rîş semtinde yer alan Çocuk Esirgeme Kurumu doğum hastanesinden 1930'da tasarladığı son binaya kadar yaklaşık elli projenin altında imzası vardır.[8] Lasciac, 1907-1915 yılları arasında, II. Abbas Hilmi'nin hükümdarlığının sonunda Hidiv saraylarının baş mimarı olduğundan, bazı çalışmaları resmî bir niteliğe sahiptir. Mısır ve Avrupa'da yaygınlık kazanan birçok fotoğraf ve çizim serisi sayesinde, inşa ettiği eserler görsel açıdan gayet iyi bir şekilde belgelenmiştir. Kahire Coğrafya Derneği, Lasciac'ın çalışmalarını 60 tasarıdan oluşan bir albümde derlemiştir. Albüm mimar tarafından "veliaht prens"[9] Mehmet Ali Tevfik'e ithaf edilmiştir: "Misafirperver Mısır topraklarında geçen elli yıllık faaliyetime şahitlik eden bu albümü özverili ve samimi hürmetle takdirinize sunuyorum."[10] 1929'da Lasciac'ın onur üyesi (*benemerito*) diye adlandırıldığı Roma'daki Accademia San Luca Kütüphanesine 1939 yılında bağışlanan bir koleksiyonda, A[ristide] Del Vecchio'nun Mısır eserlerini resmeden 86 fotoğraf bir araya getirilmiştir.[11] Floransa'daki Alinari Kardeşler Müzesi koleksiyonlarına giren bu fotoğrafların yanı sıra, 2006 yılında[12] büyük kısmı fotoğrafçı Reiser sayesinde elde edilen toplam 155 fotoğraftan oluşan bir albüm üç cilt hâlinde yayımlanmıştır.[13] Ayrıca Fransa'da da muhtelif çalışma çizimlerini içeren koleksiyonların bulunduğunu belirtmek gerekir.[14]

5 Ġānim, 1998 ; Owen, 1972.

6 Lepetit, 1995 ; Revel, 1996.

7 Habsburg İtalya sınırlarında Sloven bir anne babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Lasciac, iş için Viyana'da eğitim aldı; 1915'e kadar Kahire'de Avusturya-Macaristan konsolosluğuna kayıtlıydı. İrredentist inançları daha sonra İtalyan vatandaşlığını almaya yöneltti.

8 Volait, 1989 ; Chiozza, 2005.

9 Böylece 1936'dan sonra, prens bu unvanı alır.

10 *Album Lasciac* [tarihsiz, 1936'dan sonra].

11 Mimar *Antonio Lasciac Albümü. Cairo-Egitto*, [tarihsiz].

12 Godoli, 2006.

13 Mimar *Antonio Lasciac Albümü. Cairo-Egitto*, [tarihsiz].

14 Antonio Lasciac'ın performans çizimlerinin tümü.

(Bir Zamanlar) Gösterişli Biçimde Süslenmiş Bir Bina

Antonio Lasciac'ın Kahire'de bıraktığı en ilgi çekici yapılardan biri, kaynaklarda "Daire-i Celâl" (1897-1898 yıllarında), "Quaranti Kulübü" ya da "Lotus Kulübü" (1900-1901 yıllarında), "40'lar Prens Celâl Kulübü" (1905 yılında), "40'lar Kulübü" (1907 yılında), "Prensler Kulübü" (1908'den sonra), veya II. Dünya Savaşı sonrasında "İmparatorluk Hizmetleri Kulübü" diye bilinen binadır. İmâdüddin Caddesi'nin köşesinde, Necib er-Reyhânî Sokağı'nda 9 numarada bulunan (eski adıyla Kantaratü'd-Dikke) bina, 1897'de "Celâl Paşa"nın eski sarayının yerine, bu sarayın temellerinin bir kısmının üzerine inşa edilmiştir.[15] Binanın zemin katı, "özel tiyatro" ya da özel sahne diye adlandırılan performans salonu barındıran bir kulübün imkânlarını elinde bulunduracak şekilde tasarlanmıştı.[16] Erkekler ve kadınlara ait vestiyerleri izleyen ana giriş, İmâdüddin Caddesi'ne bakıyordu. Başka bir ifadeyle kulüp, kadınları da ağırlıyordu. Haç şeklindeki büyük, merkezî bir salon iç bölümlere ayrılıyordu; sahne haçın kollarından birinde bulunuyordu, böylelikle halk diğer üç kolda oturabiliyordu. Sanatçıların giyinme odaları hemen yan tarafta bulunuyordu. Betonarme zeminler kullanılarak inşa edilen, geniş ve ferah bir ortam şeklinde tasarlanan yemek odası, bilardo masası ve sohbet etmek için küçük bir salon zenital olarak aydınlatılan bu bölmeye açılıyordu.[17] Patentli üzengi kiriş sistemi, Mısır'da ilk kez François Hennebique tarafından 1892'de bu binada kullanılmıştır. Yunan hayır kurumunun mülküne bitişik üst katın kuzey cephesinde yani binanın arka kısmında müstakil bir giriş bulunuyordu.[18] Bu yapının içerisinde "prensler için"[19] salonlar, küçük odalara sahip bir *daire* (büyük bir kırsal veya kentsel arazi mülkünün idare edildiği), ofisler ve modern imkânlarla donatılmış iki büyük daire bulunuyordu. Tüm odalar, yakınlarda kurulan küçük bir *daire* fabrikasından sağlanan elektrikle aydınlatılıyordu; elektrik ışığı Mısır'da daha yeni kullanılmaya başlanmıştı ve henüz yaygın değildi. İç ve dış mekânlar zengin bir şekilde dekore edilmişti. Fransa'daki vasıfsız bir işçinin yıllık 500 ila 600 frank kazandığı bir dönemde bina, 12 bin pound sterlin veya 280 bin frank gibi yüksek bir fiyata mal olmuştu.[20]

Binanın 1897 ve 1898 tarihli fotoğraf ve çizimlerden oluşan tarihî ikonografisi, etkileyici bir dekoratif program ortaya koyar. Binanın cepheleri, çıplak tuğla duvarların üzerine Barok Roma'dan esinlenen unsurlarla donatılmıştır –üçgen alınlıklı kapı, sütunlu pencere, kavisli köşe cumbası–; bu karar zamanın eleştirmenleri tarafından barok ve "Greko-Mısır" çizgilerini kaynaştırmaya yönelik bir arzu şeklinde algılanır.[21] Yaprak çelenkleri ve küçük dal şeritleri yükseltilerin meydana getirdiği terkibi vurgular; iki grafiti ise kaynaklarda kimi zaman bilinen adı olan ve kulübün simge olarak seçtiği beyaz nilüferleri[22] temsil eder. Neo-Orta Çağ tarzında tasarlanmış altın renginde bir fona sahip iki duvar freski, kulübün girişini çevreler. Freskler, 1897'de boyalı dekorasyon konusunda uzmanlaşmış Milanlı bir usta dekoratör Giuseppe Brugo tarafından yapılmıştır.[23] Fresklerden biri, genç çıplak bir çocuk tarafından çalınan tefin sesiyle oynayan bir kadının temsil ettiği dansı, diğeri ise yarı çıplak başka bir çocuğu nezaketle dinleyen bir müzisyeni gösterir. Dikkatli bir gözle bakanlar fotoğraflardan birinde, alacakaranlıkta binanın köşe penceresinin alt kısmındaki, ilhamını pre-Rapheolloculuk akımından alan ve Raphael'in seleflerinin resim anlayışını yeniden geçerli kılmak isteyen bir grup Romalı sanatçının düsturu hâline gelen *In Arte Libertas* sloganını (1848'de İngiltere'de doğan bir sanat akımına da bu ad verilmiştir)

15 F. [rancesco] M. [agnani], 1900, bu, Bonaparte'ın Mısır Seferi sırasında orada yaşayacağını gösterir.

16 "Daire ve Kahire'deki özel tiyatro", 1897, s. 48.

17 "Daire ve Kahire'deki özel tiyatro", 1897, s. 48.

18 Goad, 1905, sayfa 2.

19 F. [rancesco] M. [agnani], 1900, s. 49.

20 F. [rancesco] M. [agnani], 1900, s. 50.

21 F. [rancesco] M. [agnani], 1900, s. 50.

22 F. [rancesco] M. [agnani], 1900, s. 49.

23 Onu, Roma'da, örneğin 1893'te Quirinale'deki salonlardan birinin boyalı tavanı gibi benzer eserlerinden tanıyoruz.

ayırt edebilir. Bina her bakımdan yüzyıl sonu estetizminin ve Art Nouveau tarzının bir manifestosudur. Aslan başları, kadın profilleri ve lirik maskeler, sütun ve pencere köşelerini vurgular. Kraliyet nemesi ile örtülü Mısır tarzına ait kuş kanatlı başlar kulübün pencerelerini süsler. Her iki yanı sarmal kuyruklu koruyucu kobralarla bezeli, ışıldayan sfenks figürlü akroterle süslenmiş dört çatı katında Mısırlılığa yapılan birçok atıf mevcuttur. Güneş gibi ışıldayan taç; ışık ve sanat tanrısı Apollon'un en bilinen vasıflarındandır ve bu nedenle binanın teatral ve lirik işlevine bir gönderme şeklinde anlaşılabilir.

2014 yılında bu dekordan geriye neredeyse hiçbir şey kalmamıştı. Bina hâlâ ayakta, ancak arka arkaya yapılan değişiklikler orijinal süslemelerin birçoğunu yok etmiştir; geri kalanını ise her zamankinden daha çok istilacı bir hâle bürünen ticari tabelalar ortadan kaldırmıştır. Değişiklikler yeni değil; Antonio Lasciac'ın 1907-1908 tarihli elle çizilmiş çizimlerinden binanın tamamlanmasından on yıldan daha kısa bir süre sonra bir kat yükseltilmesinin öngörüldüğü ve "40'lar Kulübü"nün güney cephesi uzantısına bir kiralık konutun eklendiği anlaşılmaktadır.

Binayla ilgili çağdaş mimari kaynaklar böylece hem eski Mısır tarihine hem de sahne sanatlarına dair teknik bakımdan yenilikçi bir tarzda ve mecazi atıflarla bezenmiş bir şekilde dekore edilmiş, karma programlı (daire, tiyatro sahnesi, ofisler, konut) bir yapıyı tanımlamaktadır. Kulüp adını pek çok kez değiştirmiştir. 1907'de ise önemli bir dönüşüm projesi başlar. Kulüp katındaki *Daire* ofislerinin giriş avlusuna bakan, prenslere (salonlar ve çalışma odaları *salone per i principi* ve *studio per i principi*)[24] tahsis edilmiş odalardan bahsedilmesi, değişimin Hidiv hanedanı ile bağlantılı olduğunu düşündürmektedir. Geriye binanın inşa edilişini tarihsel bağlamı içerisinde konumlandırmak ve binayı kiraya veren kişinin izini sürerek meselenin mahiyetini belirlemek kalıyor. Bilgin Max Karkégi'nin (1931-2011)[25] hayatı boyunca topladığı Kahire topografya notlarına göre, "Daire-i Celâl" diye bilinen yeni bina, 1896'da el-Özbekiye bahçelerinden İsmâiliye Kanalı'na kadar uzanan büyük bir aile arazisini bölüştürmeye[26] koyulan "Ali Celâl Bey"in eseridir. Araştırmamızın hareket noktasını bu dağınık veriler oluşturuyor.

Bir Osmanlı Dandysi

Prensler Kulübünün kökenindeki "Ali Celâl" soyağacı, binanın mimari tipolojisine ışık tutar ve talebin temel bağlamını açıklığa kavuşturur. Bu araştırma konusu, bir yandan 19. yüzyılın sonlarına ait Mısır-Osmanlı seçkinlerinin tarihine katkıda bulunurken, modern kentin oluşumunda *vakıf*[27] ve özellikle aile vakfının oynadığı rolün güzel bir örneğini sunar. "19. yüzyılın Osmanlı reformcularının ve Avrupalı hukukçuların ortak eylemi nedeniyle hak beyanı kategorilerinin düzenlenmesinin bir ürünü"[28] olan *aile vakfı*, hayırseverlik gelirinin, özel intifa hakkı sona erene kadar ertelediği mülkleri ifade eder. Taşınmaz olduğu varsayıldığında, bu türden bir mülkün aslında sürekli bir değişim geçirdiği görülür ancak bugüne kadar üzerinde çok az araştırma yapılmıştır.[29]

İki Nesil Mirasçı

Fransızca yazımıyla, "Aly Bey Djelal", modern Türkçede Mehmet Ali Celâl Bey şeklinde ifade edilmektedir. 1873'te doğduğu ve 1922'de öldüğü bilinir ancak Celâl ailesiyle ilgili soyağacı kaynakları hiçbir zaman birbiriyle bütünüyle örtüşmez.[30] Mısır'a yerleşmiş bir Osmanlı ailesinin üçüncü kuşağına men-

24 "Il villino della Daïra Djelal Pascia in Cairo", 1901. "Celâl Paşa'nın Kahire'deki konutu", 1901.

25 2012'de Fransa Milli Kütüphanesinde toplandı, bk. Cazentre, 2014, s. 27.

26 Max Karkégi'nin "Daira Djelal" notlarına göre Le Progrès Egyptien'de yayımlanan bilgiler, 14 Şubat 1896, s. 3.

27 Deguilhem, 2008.

28 Alleaume, 2011, s. 420.

29 Bouquet, 2011; Adam Sabra'nın Mısırlı el-Bekri ailesi üzerine devam eden araştırması.

30 Tugay, 1963; Büyük Mehmet Ali hanedanının soy ağacı, (yeri ve tarihi belirsiz) s. 78 ; "Genealogy of Kavalalı Mehmet Ali Pasha

suptur. Dedesi Ahmet Paşa (öl. 1862), Arap kaynaklarında genellikle Menekli Ahmet Paşa, Mânekli veya Mânikli diye geçmektedir. Menekli / Mânekli / Mânikli, Türkçedeki "Menlikli" tanımı, bugünkü Bulgaristan'da Melnik diye bilinen Menlik'in Arapça versiyonudur.[31] 1850'lerde Türkçe konuşan aile dostları ona "Menekli" Ahmet Paşa şeklinde hitap ederler.[32] Adı bazen "Menecle"[33] veya "Menlickly"[34] şeklinde yazılır. Mısır hanedanının kurucusu Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya (1805-1848) hizmet eden Osmanlı Türk-Mısır seçkin topluluğunun bir üyesidir (*zevât* zatlar, saygıdeğer kimseler– Arapça *zât* kelimesinin çoğul hâli).[35]

Ahmet Paşa'nın, İbrahim'in (1848) yakın bir arkadaşı ve büyük bir asker olduğu söylenir; Mısır işgali sırasında (1831-1841) Osmanlı Suriye'sinin başkomutanlardan biridir.[36] 1843 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa tarafından 1845'e kadar sürdürdüğü Sudan valiliği görevine atanmıştır.[37] İmparatorluk askerî hiyerarşisinde feriklik rütbesine ulaşır. Said Paşa (1854-1863) döneminde, 1854 Kırım Savaşı sırasında Sultan Abdülmecit'i takviye etmek için gelen Mısır Seferi kuvvetine komuta eder ancak hastalanınca Eylül 1855'te Mısır'a döner.[38] İstanbul'da mükâfatlandırılmasına rağmen gözden düşmeye başladığı anlaşılmaktadır.[39] Doğum tarihi bilinmiyor; Mart 1862'de ölmüştür.[40] Muhammed el-Müveylihî (1858?-1930) tarafından 1898 ila 1900 yılları arasında tefrika hâlinde yayımlanan *Hadîsü Îsâ b. Hişâm ev Fetre mine'z-Zemen* (İsa b. Hişam'ın Bize Anlattıkları) adlı romanında Paşa, 19. yüzyılın sonunda geçmiş zamanlardan günümüze gelen ve o dönemden bu yana modern Mısır'ın yaşadığı dönüşüme üzülen bir karakter şeklinde ölümsüzleştirilmiştir.[41] Hayata dönen bu Paşa'ya ve Muhammed el-Müveylihî'nin torunlarına yönelttiği sert suçlamalara geri döneceğiz.

Arapça Ali Celal Paşa, Avrupa kaynaklarında Ghelal, Djelal, Djellal hatta Gélal veya Galal Paşa şeklinde yazılan Menekli Ahmet Paşa'nın tek varisi Ali Celâl Paşa (?-1894),[42] kendisini yapımına çok önceden başlanması icap eden devasa bir malikânenin başında bulur. 1820'lerin başından itibaren, Kahire'de Ahmet Paşa'nın sahip olduğu büyük bir mülke atıf yapılır.[43] el-Özbekiye'de bulunan bir ev ve arsası, Mehmet Ali'nin kızı Zeynep Hanım ile eşi Kâmil Paşa'nın sarayının bahçelerine kısmen bitişiktir.[44] Mülk, doğuda Kıpti Patrikliğine ait arazi ve Mehmet Ali'nin oğlu İbrahim Paşa tarafından kurulan el-Kasru'l-Âlî Vakfı ile sınırdaş olduğundan, el-Özbekiye'ye sınırı bulunmaz. Prensler Kulübü, bu mülk üzerinde büyük Celâl Paşa'nın ikametgâhının bulunduğu yere inşa edilmiştir.[45]

1853 yılında Ahmet Paşa tarafından vakıf hâline getirilen mülklerden, hem azat edilmiş bir köle olan

Dynasty… "; *The Muhammad 'Ali Dynasty Genealogy*, http://www.royalark.net/Egypt/ egypt4.htm, Son başvuru tarihi: 16 Kasım 2014. Yayımlanmamış kaynaklara dayanan istisnalar olmadıkça, bu kaynak nihai kabul edilir.

31 Tugay, 1963, s. 164. Menlik/ Melnik, Osmanlı vilayeti Selânik'e (Selânik) bağlı küçük bir şehirdir. Ailenin 1890'larda hâlâ orada arazisi vardı, bk. "Selânik Valisi'nin (Selânik) İçişleri Bakanı'na gönderdiği 13 Zilkade 1310/29 Mayıs 1893 tarihli mektup".

32 "8 Ekim 1854 tarihli not", Hekekyan belgeleri.

33 Senior, 1882, cilt 2, s. 144.

34 Büyük Muhammed Ali hanedanının soyağacı, s. 78.

35 Toledano, 1990, s. 68-93.

36 İbrahim Paşa'nın Menlikli Ahmet Paşa'ya (1834-1836) yazdığı mektuplar, Durham'daki II. Abbas Hilmi'nin belgeleri arasında saklanmaktadır.

37 12 Şevval 1259/5 Kasım 1843 tarihli emir; 28 Zilhicce 1261/28 Aralık 1845 tarihli Emir, 1928, II, s. 527, 536.

38 Zeki, 1947, cilt I, s. 50.

39 Senior, 1882, cilt 2, s. 55.

40 Zeki, 1947, cilt I, s. 50

41 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 28.
Basında çıkan bu metinler, Roger Allen (2015) tarafından açıklanmış bir çeviriyle yeniden yayımlandı.

42 Büyük Muhamed Ali hanedanının soyağacı, s. 78.

43 Ahmet Paşa'nın sarayında ilk görevi olan asker-müzisyen "Hasan Ahmed Ramazan'ın emeklilik dosyasında" bahsediliyor.

44 Mübarek, *el-Hitat, III*, s. 102-108.

45 Hadidî, 2014, s. 356, not 1, kaynağa atıfta bulunmadan.

eşi Hatice Hanım ve kendisi hem de sonradan nazırlık yapacak oğulları Ali Celâl istifade eder. Bu mülkler Kahire ve İskenderiye'deki malların yanı sıra çeşitli vilayetlerde bulunan (Minye, Feyyûm, Cîze, Kalyûbiye, Dekahliye) toplam 2.500 feddan tarım arazisini kapsar.[46] *Vakfiyenin* aslı, Vakıflar Bakanlığı (Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti/ Evkâf Nazırlığı) arşivlerinde bulunmamakla beraber bu belgenin 1897'de yapılmış bir nüshası mevcuttur. Maddeleri, Kahire'deki Kantaratü'd-Dikke isimli caddede bir zamanlar merhum Seyyid Muhammed ed-Demirtaşi'nin *el-gayt* [meyve bahçeleri] diye bilinen, "Selamlık" sarayının bulunduğu mülk de dâhil olmak üzere ahırlardan başlayarak herhangi bir inşaat yapılmadan önceki taşınmaz mülkleri teferruatlı bir biçimde ortaya koyar. Bu mülkleri saray ve 7 kapılı divan ile ekmek fırını da dâhil olmak üzere yakındaki diğer mülkler izler.[47] Taşınmaz mülkler, Bulak'taki evleri ve depoları da kapsar; 1887'de Bayındırlık Bakanlığı tarafından bu mülklerden birine Eski Eserler Müzesini büyütmek ve yangından korumak için el konulacaktır.[48] Vakfiyeye göre İskenderiye'deki konutların ve ufak dükkânların (*havânît*) yanı sıra Ravza Adası'nda bir saray ile büyükçe bir arazi bulunmaktadır (bu arazi Zervudachi Gayrimenkul Şirketi tarafından 1906'da yapılan büyük bir gayrimenkul işlemine konu olmuştur).[49]

Ali Celâl, babasının öldüğü 1862'de yılında Dekahliye vilayetinde bir arazi satın alır.[50] Manaklı Vakfının yönetiminden elde ettiği servet Hidiv hanedanına damat olmasını sağlar: 1869'da Mehmet Ali Paşa'nın kızı (1833-1861) Zübeyde Hanım'la (1854-1944)[51] evlenir.[52] Düğün masraflarını Hidiv İsmail karşılamıştır. Ali Celâl daha evvel Hidiv'in öz kızı Tevhide ile evlenmeyi de tasarlamıştı.[53] Celâl ile Zübeyde'nin altı çocuğu olur: Mehmet Ali Celâl, Enise, Muhiddin, Mediha, Saniye ve Nimetullah.

Ali Celâl'in cenazesi, 1894 Ekim ayı başlarında Kahire'den kaldırılır.[54] Genç dul eşi Zübeyde'ye miras kalan mülkler, Celâl'in gelirini artırdığı Manaklı Vakfına miras bırakılan mülklere göre daha dikkate değerdir. Bunu İstanbul'da ikamet ettiği düşünülen Zübeyde'nin Mısır'a döndükten sonra kendisine miras kalan mülklerin veraset vergisinden muaf tutulmasını istemesinden öğreniyoruz.[55] Söz konusu mülkler, aralarında 1.296 feddan arazinin mülkiyet hakkını (*atyân milk*); vakıf bünyesinde oluşturulan 2.367 feddan toprağı, Kahire ve İskenderiye'de üzerinde 22 tane yapılaşma bulunan akarları, Mellevi kentinde (Minye eyaleti) iki at arabasını, bir çift atı ve bir altın mührü de kapsayan kişisel eşyalardan müteşekkildir. Zübeyde'nin bu talebi İngiliz kontrolündeki Maliye Bakanı tarafından reddedilir.[56] Zübeyde Hanım'ın el-Menekli Vakfının *yöneticisi* olması mümkün müdür? Aynı yıl (1894) İstanbul'da Mehmet Şakir (Muhammed Şakir) Paşa ile yeniden evlenmiş ve hayli lüks bir yaşam sürmüştür. 1899'da Mısır Millî Bankasından çok yüksek bir miktar borç alır (aylık 350 Mısır lirası ile geri ödenebilir 58 bin 800 Mısır lirası) ve 1920'lerin başında hanedanlığın uzak üyeleri arasında en yüksek aylık

46 Ganim, 1998, s. 138, Vakıflar Bakanlığı defterlerindeki vakıf senedinin referansı ile.

47 Vakıflar Bakanlığı *Hüccetü Vakfi Ahmet Paşa el-Menekli ve Zevcetihi*'nin kopyası.

48 Antika koleksiyonları nihayet Giza'ya taşındı: "A. Rouchdy Bayındırlık Bakanı'nın 25 Temmuz 1887 tarihli Bakanlar Konseyine notu ve 21 Ağustos 1887 tarihinde, İçişleri Bakanı Mustafa Fehmi tarafından imzalanan Konsey Başkanlığının Maliye Bakanı'na yazdığı not."

49 Max Karkégi'nin alıntıladığı 19 Mart 1906 tarihli Le Progrès Egyptien'den "Roda Adası", MK, Z-90 (A, 36) -4.

50 "8 Muharrem 1279/6 Temmuz 1862 tarihli mektup".

51 Basın, 24 Aralık 1944'te öldüğünde 85 yıl yaşında olduğunu söyler (*el-Ahram*, 26 Aralık 1944), ancak 1854'te annesi Niring-Seza Kaden'in ölümünden önce doğmuştur, Muhammed Ali Hanedanı Soyağacı, onun 1854'te bir doğduğunu bildirir, http://www.royalark.net/Egypt/egypt4.htm.

52 Brève, yazarsız, başlıksız, *Vâdi'n-Nil*, 23 Nisan 1869, s. 12.

53 Konrad, 2008, s. 367.

54 *el-Ahram*, 2 Ekim 1894, s. 3 ve 3 Ekim 1894, s. 3; Celâl Paşa burada Galâl al-Dīn Bāšā (Celâleddin Paşa) olarak adlandırılır.

55 Hanedanlığın bazı üyeleri, hükûmetle yapılan anlaşmalar uyarınca vergilendirilmedi. Prens Ali Cemal'in (Hidiv İsmail'in oğlu) 1888'de hükûmetle varılan anlaşmanın şartları uyarınca bu durum söz konusudur; "el-Kasru'l-Âlî Divanına yazdığı 5 Kasım 1894 tarihli mektup".

56 "Ma'lûmâtu Beyti'l-Mâl fî Tarikati'l-Merhûm [Celâl Paşa] ve mâ Cerâ fîhâ" dâhil olmak üzere Ocak ve Ekim 1895'te yazılan mektuplara atıfta bulunan notlar.

ödeneğe ulaştığı için Hidiv sarayında yüksek bir mevkiye erişir.[57]

Büyük oğlu Mehmet Ali Celâl, "Prensler Kulübü"nün inşası için "Daire-i Celâl"e yatırım yapar. 1873'te doğmuş, 1880'lerin sonlarında erkek kardeşi Muhiddin, geleceğin Hidivi Abbas Hilmi ve iktidardaki hanedanın diğer prensleri ile Viyana'da bulunan "Teresianum"da eğitim görmüştür.[58] Tuhaflıklarıyla tanınmaktadır: Aralık 1894'te kafasında "İslam'a ve Osmanlı ahlakına aykırı bir şapkayla" İstanbul'da görülür.[59] Ertesi yıl, ikinci dereceden teyzesi Kerime Halim (1871-1897) ile evlenir; Kerime Halim, daha ziyade "Prens Halim" adıyla tanınan ve kendisinden Mısır "tahtını" çalmaya çalışan Hidiv İsmail'in nefret edilen amcası Abdülhalim Paşa'nın (1831-1894) kızıdır.

Küçük kız kardeşi Enise Celâl birkaç ay önce Prens Halim'in oğlu Mehmet Ali Halim ile evlendiği için Celâl ve Halim aileleri zaten birbirine bağlıdır.[60] Bu çifte birlik, servetle soyun birleşmesine dayanan ve Osmanlı aristokrat çevrelerinde sıklıkla görülen modele uymaktadır. Mehmet Ali Celâl ve Kerime Halim'in düğünü, 1895 Şubat'ında Kahire'de şatafatlı bir törenle gerçekleşir.[61] Kerime, oğlu Abbas Celâl'in doğumundan kısa bir süre sonra 1897'de ölür.[62] Ertesi yıl Mehmet Ali Celâl Bey, metresi olduğu düşünülen Fransız bir hanımla Kahire'de görülür.[63] 1898'de İstanbul'da Hidiv İsmail'in torunu, diğer Mısırlı bir Osmanlı prensesi olan İffet (1876-1962) ile evlenir.[64] Bu birliktelikten üç çocuk (Mislimelek, Emine, Ahmet) dünyaya gelir.[65]

Mehmet Ali Celâl, Prensler Kulübünü inşa etmeye ve Kantaratü'd-Dikke'deki arazisini bölümleme işine yüzyılın sonlarında teşebbüs eder. 1910 yazında İstanbul'a seyahat masraflarını bile ödeyemediği için bu çabasında pek başarılı olduğu söylenemez.[66] Genç bey gerçek anlamda parasız pulsuz kalmış gibidir, Kahire'de tanınmış bir Fransız şahsiyet olan avukatı Octave Borelli'ye (1849-1911) ödeme yapmak şöyle dursun "acil durumlarda" düzenli bir şekilde ondan borç alır. Sonunda avukat, Mehmet Ali Celâl adına 5 bin poundu aşan ve nihayetinde kendi üzerine aldığı mülklerini rehin gösteren bir kredi için görüşmeler yapar.[67]

Sonraki taahhütleri kendi sınıfına daha uygundur. Bingazi (Batı Trablus vilayeti, bugünkü Libya) merkezli Osmanlı askerlerine büyük ihtimalle 1911-1912 İtalyan-Osmanlı Savaşı sırasında yaptığı "olağanüstü" yardımlardan ötürü 1913'te Mehmet Ali Celâl (bundan böyle Paşa) Osmanlı İmparatorluğu Mecidiye nişanıyla (1. sınıf), eşi İffet ise Şefkat nişanıyla (1. sınıf) ödüllendirilir.[68] Kendisi ve kardeşi Muhiddin, 1917'de Osmanlı Devleti'nden para yardımı almıştır.[69] Mehmet Ali Celâl, I. Dünya Savaşı sırasında Kafkasya'da konuşlanmıştır. Kızları Emine'nin 1919'da ölümünden sonra Prenses İffet'ten ayrılır,[70] üç yıl sonra vefat eder.

57 "L.L.A.A. Aylık Ödenekleri, Sultan ailesinin üyeleri (c. 1921)".

58 Specht, 2008 ; Ali, tarihsiz, s. 4.

59 "İçişleri Bakanı'nın Padişah'a yazdığı 23 Ekim (II. Teşrin) 1310 tarihli not; 6 Cemaziyelahir 1312/5 Aralık 1894".

60 *el-Ahram*,12 Ekim 1895, s. 2.

61 *el-Ahram*, 12 Şubat 189, s. 2.

62 "Soyağacı", 2011.

63 "Muhammed Said Simi Bey'in Hidiv'e raporu, 17 Ağustos 1898".

64 Büyük Mehmet Ali hanedanının soyağacı, s. 78.

65 "Soyağacı", 2011.

66 "Hidiv'e 26 Temmuz 1910 tarihli Rapor".

67 Garcin, 1980, s. 84.

68 "Not, İrade-i Taltifat (nişan ve madalya emirleri), 14 Sefer 1332 (12 Ocak 1914 tarihli)".

69 "İçişleri Bakanı'nın (Enver Paşa) Harbiye Nazırı'na (Talat Paşa) 4 Şevval 1335 (24 Temmuz 1917) tarihli mektubu".

70 Tanman, 2011, s. 182.

İsrafın ve Çöküşün Öyküsü

Muhammed el-Müveylihî'nin yazıları Mehmet Ali Celâl'in gençlik yıllarına ışık tutmaktadır. Hadit, Muhammed el-Müveylihî ve babası İbrahim tarafından Nisan 1898'de[71] kurulan aile gazetesi[72] *Misbâhu'ş-Şark*'ta *Hadîsü Îsâ b. Hişâm ev Fetre mine'z-Zemen* (İsa b. Hişam'ın Bize Anlattıkları) adlı romanını tefrika etmeden önce, aynı gazetenin ilk sayılarında "şehzadelerin oğulları" (*ebnâü'l-ümerâ*, ardından *evlâdü'l-ümerâ*) hakkında iki makale yayımlamıştır. İlk makale, miras aldıkları toprak ve servetin israfı hakkındadır. İsmi bilinmeyen bir yazar, Muhammed veya babası İbrahim el-Müveylihî, bu prenslerin, mücevherlerini tefecilere kaptırışlarını ve eşlerinin servetinin kontrolünü kaybetmeye varacak denli zıvanadan çıkışlarını anlatır.[73] İkinci makalede ise daha karanlık bir hikâye anlatılır. Bir *zevatın* oğlu (Osmanlı-Mısır seçkinlerinden) borç alır, paşa babasından kendisine bir miras kalmasını beklemektedir. Ancak baba servetini karısına, genç adamın annesine bırakır ve servetini elinde tutmayı beceremeyen genç adam erkek kardeşiyle birlikte para için yalvaracak kadar alçalır. Yazar, bu genç prenslerin orada ruhlarını kaybettiğini söyler.[74]

Aktarılan olaylar Mehmet Ali Celâl ve kardeşi Muhiddin'in yaşadığı durumla tamamıyla örtüşür çünkü babası Celâl Paşa, vakfın sağladığı gelirin tüm payını annelerine bırakmıştır. el-Müveylihî'nin romanının ana karakterlerinden Menekli Ahmet'in dedeleri olduğu bilgisi ışığında, *Misbâhu'ş-Şark*'ta yer alan genç aristokratın bizzat Mehmet Ali Celâl olması kuvvetle muhtemeldir. Gerçekten de genç bey, babasının ölümünden birkaç yıl sonra annesi Zübeyde'ye dava açar.[75]

Müveylihî'nin anlatısı, uzun zaman önce yaşamış bir paşanın hayal kırıklıklarını ve Menlikli evinin yıkılışının hikâyesine ilişkin bütün sırları açığa çıkaran bir roman olarak görülebilir. Metin esasında *Misbâhu'ş-Şark*'ta bahsedilen gerçek olaylarla tamamen çağdaştır. Dirilen Ahmet Paşa, el-Menekli karakteri, sufi vakfına ne olduğunu görmek için sabırsızlanır, korku ve acı içinde bir dizi felaket ve kedere şahitlik eder.[76] Eski bir arabacıdan inşa ettirdiği caminin kuru temizlemeciye, çeşmenin (sebil) kabareye dönüştürüldüğünü, yaptırdığı okulun ise artık depo olarak kullanıldığını öğrenir. Prensler Kulübünün yakınında, 1914 ile 1917 yılları arasında Vakıflar İdaresi tarafından el-Havvâs ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî adı altında yeniden inşa edilen Celâl Paşa adını taşıyan bir cami bulunmaktadır;[77] bitişik bir sokak ise 1921 yılında hâlâ Menekli Ahmet Paşa Vakfı adını taşımaktadır[78], el-Müveylihî'nin romanında, oğlu Celâl Paşa tarafından yaptırılan bir cami el-Menekli'ye atfedilerek anakronizme düşülse de bu hadiselerin konu edildiği kesindir. Evdeki hizmetçi ve uşaklar artık uzun süredir maaşlarını alamamaktadır: Terk edilmiş hâldeki mülkler, artık intifa hakkı üretemez hâle gelerek çürümeye terk edilir ve nihayet bir meyhaneci işgal edilir. Daha sonra Paşa, soyunun vakıftan sorumlu üyesini sorup soruşturur ve kısa süre sonra onun bir otelde epeyce lüks bir hayat sürdüğünü öğrenir, yazar bunu şu şekilde dile getirir:[79]

> Otelde kalmak zenginliğin bir göstergesidir çünkü orada sarayların en büyüğünde tüm köle, hizmetçi ve uşakların masrafları dâhil bir ay içinde harcanan para kadar masrafa girilir. Çocuklarınız bu geleneği, yabancıları taklit etmek ve onlara olan benzerliği mükemmelleştirmek adına çılgınca bir istekle benimsemiştir. Bugün bir emirin en mutlu, en şımarık çocuğu, sahip olduğu mülkleri satan, bu tür bir *handa* konaklamak için arazisini ipotek ettirendir.

71 Allen, 1992, s. 32-35.

72 Sabry, 2005, s. 13.

73 "Ebnâü'l-Ümerâ", *Misbâhu'ş-Şark*, 16 Rebiyülevvel 1316/4 Ağustos 1898, s. 3.

74 "Evlâdü'l-Ümerâ", *Misbâhu'ş-Şark*, 19 Cemaziyelevvel 1316/6 Ekim 1898, s. 3.

75 Garcin, 1980, s. 84.

76 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 87-91.

77 "Hawwas Camii" (Bilgi yerinde edinilmiştir).

78 "Tasfiye halinde Kentsel ve Kırsal Mülkiyet Şirketi gayrimenkullerinin satışı".

79 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 90.

"Kahire'nin en ünlü otellerinden biri olan görkemli bir sarayın" (muhtemelen 1891'de tamamen yenilenmiş Shepheard's Sarayı) bir dairesinde kalan torununu (büyük ihtimalle Mehmet Ali Celâl) görmeye gittiğinde, bir oyun masasında hanım arkadaşlarıyla yarış atları fotoğraflarını incelemekle meşgul, başları çıplak bir grup gençle karşılaşır. Odanın ortasında, çeşitli şaraplarla kaplı bir masa, yerde ise ayaklar altında çiğnenmiş mahkeme kararları ile henüz açılmamış ve hiç kimsenin tek bir satırını bile okumadığı gazeteler vardır.[80] Kahramanların kaygısızlığı daha iyi tarif edilemezdi. Bir sonraki sahnede torunu metresiyle (roman, onun Fransız olup olmadığını söylemiyor!) ve taliplilerinden bir diğeriyle tartıştır. Avrupa'dan henüz gelen ve metresine vermeyi vadettiği hâlde satın almayı ertelediği bir mücevher parçası yüzünden çıkan bu münakaşa esnasında "parasının olmaması ve topraklarının ipoteği" sebebiyle başka bir genç adam tarafından alaya alınır. Hakaretler ve itişmeler sürer gider, sonra düelloya davet edilir, yaşlı paşa bu hadisenin torununu bu ayak takımının elinden kurtarmasını umut eder.[81] Hikâyeleştirilmiş olmakla birlikte daha evvel diğer yönlerini teferruatlı bir şekilde ele aldığımız Mehmet Ali Celâl Bey'in mali sıkıntılarının idari ve hukuki boyutları bu anlatıda ete kemiğe bürünür.

Kitabın bir başka bölümü de el-Müveylihî'nin kuşkusuz gelişmeleri basından veya bizzat mahkeme salonlarına giderek bizzat takip ettiğini göstermektedir. *Bize Anlattıkları*'nın 22. bölümü okuyucuyu Kahire aristokrasisine mensup kişilerin sadece hadım ve uşakların kaldığı saraylarını terk edip gitmekten hoşlandığı türden yeni bir sosyalleşme mekânı olan bir kulübe götürür. el-Müveylihî'nin tarif ederken yeterince ağır ifadeler bulmakta güçlük çektiği söz konusu bu çevre, "prenslere ve onların soyundan oluşan yüksek tabaka" mensuplarından oluşup betimleniş biçimi itibarıyla Prensler Kulübüyle de kusursuz bir şekilde örtüşmektedir. Birkaç basamak çıktıktan sonra ziyaretçi, antika mobilyalar ve büyük merak uyandıran nesnelerle dekore edilmiş birkaç odaya açılan geniş bir salona girer. Birinci oda şarap ve likör tüketimine, ikincisi kumar ve bahis oyunlarına ayrılmıştır, üçüncü odada ise sohbet edilip gazete okunur. "Yabancı dillerde" konuşulan bu mekânda, 1900 Evrensel Sergisi'ni ziyaret etmek üzere Paris'e gitmek isteyen bir gencin gerekli parayı toplamak amacıyla annesine açtığı bir dava, bir erkek ve kız kardeş arasındaki kasvetli bir şantaj vakası, Hidiv hanedanının mensuplarına yapılan ödeneğin arttırılması veya bazı büyük şirketlere aracı olarak nakit elde etme yolları gibi meseleler etrafında çeşitli konuşmalar yapılır.[82] Romanın bu bölümünde de üstü kapalı bir biçimde Mehmet Ali Celâl Bey'in işleri ima edilmektedir.

Dekadan bir dandy şeklinde resmedilen genç Mısır-Osmanlı prensinin portresi pek de övülmeye değer değildir. Bir ahlakçı ve reformcu olan el-Müveylihî, Türk-Mısır aristokrasisinin bazı üyelerinin aşırılıklarına ve saygısızlığına kasvetli, ancak neredeyse karikatürize edilmiş bir bakış yöneltir; *Hadîsü Îsâ b. Hişâm ev Fetre mine'z-Zemen*'in Fransızca çevirisinin ön sözünde de vurguladığı gibi, tablonun "gerçeği haykırdığını" düşünmekten kendimizi alamayız.[83] İlgili *zevat*ın iç yüzünü Hidiv İsmail'in hizmetini gören, sürgüne gönderildiği İtalya ve İstanbul'a onunla birlikte giden Muhammed ve babası İbrahim'den daha iyi kim bilebilirdi?[84]

Mimar Lasciac'ın imzasını taşıyan Prensler Kulübü binası, bir bakıma Kahire ve İstanbul'da olduğu gibi Londra,[85] Viyana veya Paris'teki büyük Avrupa başkentlerinde hüküm süren dekadan estetiğin Osmanlı'daki mimari tezahürüdür. Ancak bu netice yalnızca yasal, finansal ve mülki boyuttaki daha gizli hareketlenmelerin görünen kısmına tekabül eder. Kulübü ve onu çevreleyen toprakların yaşadığı bu değişim süreci Kahire'de yeni bir bölgenin doğuşunu izlemeyi mümkün kılmaktadır.

80 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 94.

81 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 94.

82 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 215-222.

83 Al-Muwaylihi, *Ce que nous conta 'Īsā Ibn Hišām*, s. 10.

84 Ramitis, 1980, s. 73- 103.

85 Cogeval ve al., 2011.

Arazi Rantının İdaresindeki Yeni Rejim

Üzerinde Prensler Kulübünün yükseldiği Kantaratü'd-Dikke Celâl ailesinin topraklarının yanı sıra Ahmet Menekli Paşa'nın oğlu Celâl Paşa'ya miras kalan evi ve arazisini de kapsar. Celâl Paşa'nın adı 1893'te konut kiralarını toplamak için bir kayyim (acente) çalıştırdığı için[86] akar binalarıyla özdeşleşmiştir ancak Kantaratü'd-Dikke'deki arazisinde hemen hemen hiçbir yapı bulunmaz. 1908 Huber planında yer alan "Celâl Paşa Evleri", oğulları Mehmet Ali Celâl ve Muhiddin'in eseridir.

'Kantaratü'd-Dikke 'li Celâl'e Ait Arazilerdeki İnşa Faaliyeti

1895 yılında aile sarayı yakınındaki Kantaratü'd-Dikke Caddesi'nde bir ev inşa etmesi için Zübeyde'nin güvenilir bir arabacısına terk ettiği arazi, Paşanın dul eşi veya oğullarıyla özdeşleşen ilk mülk girişimleri arasında yer alır.[87] Mehmet Ali Celâl, 1896 yılından itibaren (o zamanlar aşağı yukarı 18 yaşlarındaki erkek kardeşi ile), sonradan İmâdüddin adını alacak caddenin kuzey kesiminde merhum Celâl Paşa'nın mirası diye tanımlanan arsada yapılaşma faaliyetlerine başlanır.[88]

İki katlı yedi adet akar binasından oluşan bu yapı öbeği günümüzde hâlen Kahire İstasyonu'na doğru uzanan İmâdüddin Caddesi'nin batı tarafında sokağın bittiği yerde bulunmaktadır. Korunan süslemelerin tarzına bakılırsa, iki aşamada gerçekleştirilen bir işlemin sonucu oldukları söylenebilir. Kasım 1896'da inşa edilen ilk etabın (İmâdüddin Caddesi, No. 22-26) Kantaratü'd-Dikke'ye bakan köşe binaya dair bir planından haberdar olduğumuz Lasciac'ın imzası taşır. Bunlar muhtemelen 1896-1898'de inşa edilen "Celâl prenslerinin binaları"dır.[89] Aşağısındaki bloklarda görülen (İmâdüddin Caddesi, No. 28-34) modern stildeki demir işçiliği ve işlemeler, bunların birkaç yıl sonra (1900-1902?) yapıldığına işaret etmektedir.

Mehmet Ali Celâl, sarayının planları gibi kulübün (inşaat 1897-1898'de yapılmıştır) tasarımını da Antonio Lasciac'a emanet eder. Söz konusu temel yaşam alanının (İtalyan tarzı bir villa) dışında, ona sütunlu bir koridor ile bağlanan bir selamlık (tek katlı bir kabul köşkü) bulunur. Bu, Mısır burjuvazisinin yavaş yavaş yerleştiği Kahire'nin yeni banliyölerinde güzel günlere tanık olan, konut alanının korunmasını ve konutlara halkın erişimini yenilenmiş bir formülde birleştiren bir mimari stilin ilk formalizasyonunudur (örneğin Abbasiye).[90] Alinari arşivlerinde muhafaza edilen fotoğraflardan da görülebileceği gibi,[91] konumu bugün kesin olarak tanımlanamamakla birlikte,[92] Paşa'nın ikamet etmesi için tasarlanan saray takip eden yıllarda Kasru'd-Dûbâre Caddesi üzerinde inşa edilmiştir. Çizimlerine bakıldığında Lasciac, 1900 yılına kadar Mehmet Ali Celâl için akar binası projeleri tasarlamaya devam eder. 25 Nisan 1900 tarihli bir plan, Prensler Kulübünün karşısında Kantaratü'd-Dikke 7. Cadde adresinde inşa edilecek, her katında dört dairenin yer aldığı binanın katlarından birini göstermektedir; 26 Nisan 1900 tarihli bir cephe kotu, kulübün güney cephesine bakan 4 katlı bir akar binası için tasarlanmıştır[93] (bu bina ileride Hidiv binalarının A bloğu olacaktır). Bu projeler tamamlanmamıştır. Aslında Lasciac tarafından Mehmet Ali Celâl adına yapılan son bina, günümüze kalan çizimlere göre Haziran 1897'de tasarlanan "Villino de la Daira Djelal"[94] şeklinde bilinen daha mütevazı bir konuttur; 1900'de tamamlanmıştır. Mülkün, Avrupa kaynaklarında "kamu harcamaları" diye de bilinen, Hidiv'in özel mülkiyetinin idare edildiği "Daire-i Hassa"nın eline geçtiği günlerde mimar kendisi bizzat burada yaşamıştır.

86 "İsmail Paşa'nın Abdülhalik'i Ali Celâl'in kayyimi olarak atayan 23 Rebiyülahir 1311/3 Kasım 1893 tarihli sözleşmesi".

87 "Muhammed Said Simi Bey'in Hidiv'e raporu, 18 Temmuz 1895".

88 "Defter 7905, s. 26, İmâdüddin (1913-1925)".

89 Politis, 1929-1930, cilt. 2, s. 58. Tréhaki kardeşlerin şirketi tarafından inşa edildi.

90 Tamraz, 1988.

91 Mimar Antonio Lasciac Albümü – Kahire 45-51.

92 "Mısır'daki İtalyan mimarlar", Mısır Borsası, 24 Ekim 1899 Salı, s. 2.

93 Antonio Lasciac'ın performans çizimleri bütünü.

94 "Il villino della Daïra Djelal Pascia in Cairo", 1901.

Avrupa Sermayeli Gayrimenkul Şirketlerinin Sahneye Çıkışı

Celâl soyundan gelenlere ait toprak ve binalar çok geçmeden el değiştirir. Genç Hidiv II. Abbas Hilmi'nin güçlü bir şekilde dâhil olduğu bu süreçte söz konusu olan daha büyük bir arazi ve gayrimenkul işlemidir. Celâl oğulları artık önemli bir rol oynamasalar da söz konusu işlem, idare tarafından başlatılmış olması ve Kahire'de arazi kullanım hakkına ilişkin bir değişikliğe yol açması bakımından farklı bir nitelik taşır.

İlk icraat, 1899 yılında Kahire şehir merkezindeki üzerinde herhangi bir yapı bulunmayan son parsellerin alt bölümünde el-Özbekiye Belçika-Mısır Gayrimenkul Şirketinin oluşturulmasıyla başlar, karmaşık düzenlemeler nedeniyle 1905'te yöneticilerinden biri önceki yılların bilançolarını aydınlatmak için tam üç güne ihtiyaç duyacaktır.[95] Anonim şirket, Kasım 1899'da Brüksel'de 10 milyon frank sermaye ile kurulur ve ertesi ay Kahire'de el-Özbekiye Belçika-Mısır Şirketi adı altında tescil edilir;[96] şirket, Arap kaynaklarında daha çok kısaltılmış şekliyle "el-Özbekiye Şirketi" veya sadece "Belçika Şirketi" olarak bilinir. Amacı "üçüncü şahısların adına, bir ücret karşılığında veya başka bir şekilde inşaat şirketi kurmak" tır.[97] Kahire'de inşaat patlaması tüm hızıyla devam etmektedir.[98] Şirket, Prens Said Halim (1864-1921) tarafından "tek kurucu ve tek ortak"[99] ile kurulmuştur ancak başka bir kaynak, şirketin "Prens Said Halim Paşa ile ortak anlaşma içindeki birkaç Brükselli bir sermayedar tarafından" kurulduğunu bildirir.[100]

Kuruluş belgesinde, Said Halim Paşa'nın babası Abdülhalim Paşa'dan miras aldığı Misbah Meyve Bahçeleri'nin (Misbâhu'l-Gayt) Kahire'de bulunan arazisinin daimi mülkiyet hakkının ve bu arsa üzerine inşa edilen binaların tam mülkiyetinin yanı sıra babasının yaptırdığı bölünmemiş binalardaki payını da şirkete dâhil ettiği belirtilir. Ayrıca Said Halim, anlaşmayı onaylayan kız ve erkek kardeşleri yani Mehmet Abbas, Mehmet Ali, İbrahim, (kısa süre önce Said Halim'in kız kardeşi Kerime'nin vefatı üzerine dul kalan) kayınbiraderi Mehmet Ali Celâl ve Zehra'nın vekili olarak hareket edeceğini açıklar; diğer üç mirasçının, Nazlı, Rukiye ve Emine'nin de onayını aldığı kesindir.[101] Ortaklar, arazilerinin ederini kısmen nakit şekilde tahsil eder, kısmen de şirketin hisseleri üzerinden alırlar;[102] riskler böylece nakde katkıda bulunan hissedarlar ile paylaşılır. Bu organizasyon şirketin Belçika'daki destekçilerinden biri olduğu söylenen Mehmet Ali Celâl'in eski avukatı Octave Borelli aracılığıyla yapılmış olabilir.[103] Projenin diğer öncüleri Brüksel'deki şirket sahipleridir.[104] Bu kişiler arasında yer alan Belçika Gayrimenkul Şirketinin yöneticisi Victor Limauge, 1863'te kurulan, 1880'lerde Avenue Louise (Louise Bulvarı) ve Koekelberg kraliyet bölgesi dâhil olmak üzere Belçika başkentinin birçok prestijli yapıda proje yöneticiliği yapmış olup Brüksel gayrimenkulünde hayli uzun bir kariyere sahiptir.[105] Bu nedenle şirket, "Said Halim'in arazilerini"[106] veya Kahire'nin yeni semtleri civarında, Bulak ana yolu, İmâdüddin Caddesi ve İsmâiliye Kanalı ile sınırlanan üçgende yer alan bölgede "inşa edilen binalar ile birlikte 7 hektarlık bir alanı" tasnif etmeyi hedeflemektedir.[107]

95 "Ferdinand de Martino'nun 10 Ağustos 1905 tarihli raporu ."
96 Konsolosluk koleksiyonu, 1900, s. 281.
97 Saint- Omer, 1907, s. 74.
98 Owen, 1972, s. 337-338
99 "Belçika-Mısır Özbeki toplumu hakkında imza ve tarih olmadan (1909'dan sonra) eklenmiş özet".
100 Saint- Omer, 1907, s. 74.
101 "Belçika-Mısır Özbeki toplumu hakkında imza ve tarih olmadan (1909'dan sonra) eklenmiş özet".
102 Saint- Omer, 1907, s. 74.
103 Bruwier, 1994, s. 13.
104 Saint- Omer, 1907, s. 75.
105 Zitouni, 2010, s. 235.
106 Firmaların listesi, 1905, s. 38.
107 Papasian, 1926, s. 435.

Bugün Tevfikiye bölgesi olarak bilinen Kahire'nin bu kısmının kentleşmesi hakkında çok az şey bilinir. Klasik kaynaklar, çok ayrıntı belirtmeksizin Mevlidi Nebi kutlamalarının yapıldığı topraklarının kurutulmasından ve 1880'lerden sonra hizmete girmesinden bahsetmektedir.[108] Compagnie des Eaux Şirketinin girişimleri sonucunda Bulak yolunun diğer tarafında Mayıs 1881'de, 32 arsa satışa sunulur.[109] Halim ve Celâl'in topraklarının batısında yer alan semt, 1879'da İsmail'den sonra gelen hükümdarın onuruna Tevfikiye adını almıştır. Fransız bankaları ve yerel kuruluşların ortağı konumundaki yönetici şirketin kısa süre içinde tasfiye edilmesinden dolayı inşaat yavaş ilerler,[110] 1891 yılında gazlı sokak aydınlatmasının kullanıma girmiştir ancak 1892'de Bulak yolunun bu tarafındaki inşaat hâlâ başlamamıştır.[111] el-Özbekiye'ye daha yakın olan kısmında, Misbah Meyve Bahçeleri'nin parsellere bölünmesinin ardından Prens Halim ve daha sonra oğlu tarafından çeşitli yapılar inşa edilir.

Prens Said Halim Tarafından "Misbah" Bahçesi'nin Geri Alınması: Zeynep Vakfı

Said Halim'in kentleşmeye tahsis ettiği Misbah Meyve Bahçeleri'nin ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için birkaç yıl geriye gitmek gerekir. Meyve bahçeleri adını orada bulunan bir azizin, Sidi Misbah veya Musbah'ın anıt mezarından alır.[112] 1860'larda, Abdülhalim Paşa'ya, yani "Prens Halim"e ait olan el-Özbekiye arazisi, yeğeni Hidiv İsmail tarafından satın alınmış veya kısmen müsadere edilmiştir. 1870 yılında iki adam arasında (1867 yılından itibaren tartışılan) Abdülhalim'in Mısır'daki tüm mal varlığını bırakmasını ve Mısır "tahtına" 40 yıl hizmet edecek büyük bir yıllık gelir karşılığında her türlü hakkından vazgeçmesini gerektiren bir anlaşma yapılır.[113] Ancak 1881 Tasfiye Kanunu ve tesadüfi bir olay durumu değiştirir. 1881 Kanunu, gerçekten de Mısır ekonomisini kurtarmak için Abdülhalim'in yıllık gelirini düşürür ancak buna karşılık Mısır'da yeniden gelir toplamasına izin verir. Kısa bir süre sonra kız kardeşi Zeynep Hanım ölür. Zeynep Hanım el-Özbekiye Sarayı ve özellikle de Misbah Meyve Bahçeleri'ni oluşturan çevredeki tüm arazinin sahibidir. Ancak vefatından sonra kocası Kâmil Paşa, muhtemel çocukları, el-Ezher Hanefi uleması, eski köleleri, anne ve babasının köleleri, sarayına bağlı Kur'an mücevvidleri, cami kâtipleri vb. arasında bölünecek intifa hakkını hayatı boyunca almak için 1861'de tüm mülkünü (meyve bahçesi de dâhil olmak üzere) *müşterek* diye ifade edilen *vakıfta* –hem kamu yararını gözeten hem de bireysel yararlanıcıları belirleyen karma bir *vakıf*– toplamıştır.[114] Bununla birlikte, Kâmil Paşa, 1882'de çocukları olmadan ölür; aynı yıl Zeynep Hanım, kendi vefatından sonra (sonrasında kurucuyu bunama ile suçlayan Hanefi ulemalarının hilafına[115]) kardeşi Abdülhalim'in Kahire'deki mallarının [emlak] nazırı olabilmesi ve böylelikle gelirleri yönetebilmesi için vakıfta değişiklikler yapar. Zeynep Hanım, 1884 yılında vefat eder, 1881 Tasfiye Kanunu'na göre Abdülhalim Paşa, 1885 yılında ablasının *vakfının* gelirinden yararlanma yetkisi alır.[116] 1894'te kendi ölümüne kadar bu haktan faydalanmayı sürdürür. On yıl boyunca prens mülklerinin inşasını üstlenir; yapılan ilk adacık kaynaklarda "Okelles Halim" şeklinde anılır. Prens, sarayını burada kurar (o zamandan beri Diana

108 Clerget, 1934, cilt 1, s. 202; Abu-Lughod, 1971, S 1, s. 116.

109 *Mısır* gazetesi, 12 Mayıs 1882, s. 1, "Tevfikiye Semti"nden alıntılanmıştır.

110 Saul, 1997, s. 68-73.

111 Arnaud, 1998, s. 233.

112 Makam, 1909 ile 1932 yılları arasında hazırlanan 1/1000 tapu sicilinde İmâdüddin Caddesi'ndeki iki bina arasında hâlâ görünmektedir. Bulunduğu meydan şimdi Lido Sineması tarafından kullanılmaktadır.

113 "Said Halim Paşa'nın vekilinden Hidiv II. Abbas Hilmi'ye 9 Aralık 1909 tarihli mektup".

114 Zeynep Hanım'ın Vasiyeti. Bu vakfın tarihi - Şave'de (Dekahliye vilayeti) 1.000 feddandan fazla arazi ve Kahire'deki Chubra Sarayı dâhil mülk - ve yasal kayıtları Hanki tarafından detaylı şekilde ele alınmıştır, 1912, s. 156-241.

115 Çok daha sonraki bir mektupta, el-Ezher Hanefileri, bu irade değişikliğinin İstanbul'da, prensesin "tamamen bunadığı" (asbaha cünûn mutbık) bir zamanda yapıldığını iddia ederler, "el-Ezher'in Hanefilerinden Mektup".

116 "[Zeynep Hanım Vakfı hakkında] tarihi bulunmayan rapor". Vasiyete, Beauman tarafından temsil edilen Taha Paşa itiraz eder; Cromer ve Nubar Paşa'nın müdahalesi boşunadır; "Beauman'dan E. Baring'e 1 Temmuz 1885 tarihli mektup". Anlaşmazlık, Nubar tarafından çözülür, "(Abdül) Halim Paşa'nın Nubar'a 14 Ekim 1885 tarihli teşekkür mektubu".

Sineması tarafından kullanılıyor).[117] 1892'de büyük oğlu Said Halim'i İstanbul Beşiktaş şeri mahkemesinde vakfın idaresine halef olarak atar.[118]

Said Halim, imparatorluk yönetiminde yürüttüğü önemli görevleri nedeniyle İstanbul'da ikamet etmesine rağmen, babasının Kahire'deki gayrimenkul faaliyetlerini de idare etmektedir. Dönemin historisist zevkine göre, 1895'te neo-Gotik bir yemek odası ve babasının sarayına kurulan aile idaresi binasında Arap tarzı küçük bir salon tanzim ettirir.[119] Daha sonra 1896 ile 1900 yılları arasında Maruf semtinde, yine Antonio Lasciac'ın planlarından yola çıkarak dayanıklı pembe suni mermerleri ve lirik sanatlara atıfta bulunan figüratif süslemeleri bulunan ve o zamanlar Paris'te çok popüler olan "Trianon" tarzında bir saray inşa etmiştir.[120] Binanın cephesinde Prensler Kulübünün süslemelerindekileri andıran ışıldayan kafalar bulunur. Said Halim'in bir müzik aşığı[121] olduğu söylenir ve şüphesiz kendisi de resim yapan, sanatla ilgilenen bir baba tarafından büyütülmüştür. Sarayının yükseltilerini süsleyen güneş ışıltılarının masonik bir hassasiyete göz kırptığı söylenebilir mi? Her hâlükârda, Jön Türklerin yol arkadaşı ve finansörü olduğu bilinir.[122]

Said Halim'in 1892'den itibaren yönettiği Zeynep Hanım Vakfı kısa sürede çok sayıda çatışmaya yol açar. Bu vakıf, modern vakıf tarihinde özellikle karmaşık bir durumu temsil etmektedir. Eski köleler ve onların soyundan gelenler, el-Ezher şeyhleri, cami kâtipleri, hatta Prens Halim'in sözde eski karısı bile vakfın gelirleri üzerinde hak talep etmektedir.[123] Aralık 1894'ten itibaren özel bir şer'i mahkeme, el-Ezher şeyhlerinin iddialarını yargılamak için toplanır.[124] Basın, 300 bin Mısır lirasının söz konusu olduğunu ifade eder ve Borelli tarafından temsil edilen Prenses Emine'den Osmanlı Bankasına kadar uzayan bir davacı listesi bulunmaktadır.[125] 1895'te Hidiv II. Abbas Hilmi, Mısır mahkemelerinin şikâyetleri dinlemesini yasaklar ve davayı İstanbul'a taşır.[126] Ezherliler ve diğerleri bu kararı protesto ederler zira bu arada Said Halim "arsa ve binaların mülkiyetini alır". İstanbul'da şikâyette bulunmak güçtür.[127] 1896'da el-Ezher uleması, kurucu tarafından belirlenen hak sahiplerinin, *mustahikkûn* soyunun tükenmesi üzerine *vakfın* nihai hak sahipleri olan "fakir ve talihsizlerin" haklarının ihlal edildiğini savunur.[128] Şikâyet, hanedanın tüm üyelerine,[129] özellikle de gelenek gereği iktidardaki ailenin en dindar ve en hayırsever kişisi olan Hidiv'in annesine[130] yöneliktir. Sonraki yıllarda, Said Halim ya da temsilcisi, Zeynep Hanım'ın *vakfı* hususunda sık sık mahkemeye başvurur.[131] 1908'de Kahire'nin büyük kadısı *vakfın* idaresine el koyar ve yönetimi Vakıflar Genel İdaresine teslim eden bir karar verir ancak karar yerine getirilmemiştir.[132] Böylece bir bölünme meydana gelir: Said Halim, Kahire mülklerinin *haris*i olarak kalır, Divan ise Dekahliye'nin tarım arazilerinin *haris*i olur.[133]

117 Huber, 1908.

118 Hanki, 1912, s. 158.

119 "Salon in der Daira Sr. Hoheit Said Halim Pascha, Kahire", 1898, s. 108.

120 Volait, (baskıda).

121 Tanman, 2011, s. 49.

122 Seyhun, 2002, s. 79-80.

123 "12 Mart 1908 Hidivi Fermanına İlişkin Tarihsiz Notlar".

124 *el-Ahram*, 17 Aralık 1894, s. 3.

125 Mısır Gazetesi, 20 Mart 1895, s. 2 ve 3.

126 29 Haziran 1895 tarihli Emr-i kerim (Hidivî ferman), Zeynep Hanım Vakfıyla ile ilgili *el-Vekâyi'u'l-Mısriyye*'de yayımlanan gazete kupürü.

127 "Zeynep Hanım Vakfına ilişkin 13 Temmuz 1895 tarihli mektup".

128 "20 Nisan 1896'da Hidiv'in sekreterine ulaşan mektup".

129 Mestyan, 2017, 2. bölüm.

130 Valide'den Nizarat [el-Daire] el-Hassaya 15 Ağustos 1896 tarihli mektup".

131 Hanki, 1914a, s. 70, III, 165, 188.

132 "Said Halim Paşa'dan Naip Fahri Paşa'ya 15 Temmuz 1908 tarihli mektup"; Bakan, talebini reddetti, "Adalet Bakanı'nın 2 Ağustos 1908 tarihli mektubu (görüşü)".

133 Hanki, 1912, s. 241.

Kayınbiraderi Mehmet Ali Celâl gibi, Said Halim de 1890'ların sonunda Zeynep Hanım'ın vakfındaki hakkı dolayısıyla İsmail'in inşa ettiği yeni mahallelere komşu kıymetli bir arsa üzerinde söz sahibi olur. Ünlü Shepheard's Hotel'in bitişiğindeki Misbah Meyve Bahçeleri'nin yerini alan uçsuz bucaksız araziden de yine o sorumludur. Ayrıca eski saray ve bahçelerinin yerine 1884-1894 yılları arasında inşa edilen binaların sağladığı gelir için kardeşlerinin vekilidir, bu yüzden de Abdülhalim Paşa'nın kızı Prenses Kerime ile birlikteliğinden doğan çocuğu için Zeynep Hanım Vakfı gelirinden pay sahibi Mehmet Ali Celâl'i temsil etmektedir.

Said Halim'in, Misbah Meyve Bahçeleri'nin mülkiyetini Aralık 1899'da bir gayrimenkul şirketine devretmesine neyin yol açmış olabileceğine ilişkin yeterli bilgi bulunmadığından bu konuda ancak fikir yürütebiliriz. Hidiv II. Abbas Hilmi, yönetici ailenin tüm vakıflarının yönetiminin tek bir yapı içinde merkezîleştirilmesine [134] ve Said Halim'in bu merkezîleşmeden kaçmasını önleyici bir tedbir olarak bir emlak şirketinin kurulmasına öncülük eder. İşlem aynı zamanda, Avrupa hukuku ve kapitüler rejim tarafından uzaktan korunan üçüncü bir tarafın dâhil edilmesiyle mülklerin el-Ezher şikâyetlerinden korunmasına imkân tanır. Şirketin yöneticileri arasında bulunan saygın gayrimenkul yatırımcısı Victor Limauge'un de önerdiği gibi şirket, proje yönetimini sektördeki profesyonellere devretmenin yanı sıra yatırım amaçlı gayrimenkullerin ilgili arsa üzerinde inşası için gerekli nakdin sağlanmasını imkân hazırlar. Bu, düşük maliyetli ve düşük katılımlı bir arazi gelirinin üretilmesine özgü bir mekanizmadır. Bu işlemle Celâl ailesinin arazisine komşu alanlar gayrimenkul projeleri geliştirmeye müsait hâle gelmiş olur.

Hidiv Hanedan Fonuyla Gerçekleştirilen Arazi Temerküzü

1903'te, Belçika-Mısır Şirketinin hisselerinin büyük kısmı, Hidiv II. Abbas Hilmi'nin hanedana ayrılmış fonunu teşkil eden Daire-i Hassaya çoktan geçmişti. Aynı şey Celâl ailesinin arazisi ve binaları için de geçerli görünüyor. Kahire'nin Celâl ve Halim ailelerinin mülkleri Hidiv sivil listesi çerçevesinde birleşmiştir. Bu hisse devirlerinin gerçekleştiği kesin şartlar bilinmemektedir.

Kesin olan bir şey varsa o da Said Halim'in mülkün bir kısmının *hikr*'ini (yıllık bir ücret karşılığında bir vakıf mülkünün ebedî kullanım hakkı) elinde bulundurduğu[135] ve fonun mülkiyetinin prensip itibarıyla devredilemez olduğudur. Sadece hikr arazisi üzerinde inşa edilen binalar, bu tür bir sözleşmeye bağlı el-inşâ ve't-tecdîd hakkına dayanarak inşa eden kişiye ait olabilir. Sonuçta, gayrimenkul şirketi sadece inşa edilen malları elinde tutabildiğinden vakıfta kalan ve kira getiren arazinin mülkiyetine ilişkin talepler endişe verici bir boyut kazanmış olabilir.[136]

Yüzyılın başında vakıf yönetimine karşı çıkan birçok davada Said Halim'in de adı geçer.[137] Aynı zamanda Belçika'da önemli bir kurumlar vergisi tesis edilir. Son olarak, Said Halim'in sonradan uzaklaştığı Jön Türklerin İttihat ve Terakki Cemiyetine mali destek sağlamak için acil bir nakde ihtiyaç duymuş olması da ihtimal dâhilindedir.[138]

Çok daha sonraki bir belgeye göre, o dönemde Belçika Şirketinin başına geçen avukat Ferdinand De Martino'nun (1879-?),[139] 1902'de Daire-i Hassanın yöneticisi olarak ilk görevi, Belçika-Mısır Şirketi-

134 Mısır devletinin ayrılmaz bir parçası olan Vakıflar İdaresi *Divânu Umûmi'l-Evkâf*ın bağımsız organı; Ganim, 1998, s. 131.

135 Baer, "Hikr"; Hanki, 1914b, s. 32-34; Hanki, 1914a, s. 135-148; Ganim'e göre Hikr özellikle modern Kahire'de yaygındı (1998, s. 157-159).

136 Bu açıklamalar için Ghislaine Alleaume'ye teşekkür ederiz.

137 Hanki, 1914a, s. 70, 111, 165, 188.

138 Mısırlı avukat Hanki, 1912'de, Said Halim'in Zeynep Hanım Vakfının yönetiminden ayrılmasının sebebinin "Jön Türkler ve finanse ettiği İttihat ve Terakki Cemiyetinden uzaklaşma" isteği olduğunu ifade eder (Hanki, 1912, s. 157).

139 "De Martino Ferdinand, 4 Mayıs 1879'da Kahire'de (Mısır) Jacques ve Marie Glavany'nin oğlu olarak doğdu, 1910'da Kahire'de, 1889'da İskenderiye'de doğan Melle Zogheb Giovanna ile evlendi. Ebeveynlerinin uyruğundan dolayı, bir İtalyan vatandaşıdır"; "Ferdinand de Martino'nun Dosyası".

nin tüm hisselerinin Hidiv tarafından geri alınması işlemini sonuca bağlamaktır.[140] İvedi şekilde ele alınacak bir tasfiye fikrinden ziyade bu çözümü öneren de bizzat kendisidir.[141] 1903'te, Brüksel'de bulunan ofisler kısmen Kahire'ye aktarılır.[142] Daire-i Hassa hesaplarını idare eden Belçika-Mısır Şirketiyle ile ilgili en eski tarihli ödemeler (gider) Nisan 1903'e kadar uzanmaktadır.[143] 1905'te bu şirkete Jacques de Martino başkanlık etmektedir, yöneticiler[144] ise uzun süredir Hidiv yönetiminin hizmetindeki Ferdinand de Martino'nun Cezayir asıllı Fransız oğlu Albert Daninos (1843-1925)[145] ve de yurt dışında ilk adımlarını atmakta olan mühendis Victor Limauge'dur.[146] Bu meselenin, babalarıyla büyükbabaları Prens Halim ile Hidiv İsmail arasındaki çatışmanın devamı değilse bile Said Halim ile Hidiv II. Abbas Hilmi arasındaki düşmanlığın kökeninde –veya bir bölümünde– bir rolü olması muhtemeldir.[147]

Belçika-Mısır Şirketi, bu yeniden satın alma sayesinde Hidiv II. Abbas Hilmi'nin özel mülkiyetinin idaresi olan Daire-i Hassanın ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Ferdinand De Martino kısa bir süre sonra her ikisinin de yönetiminde yer alacaktır. Daire, Hidiv'in tarımdan şehir planlamasına kadar çok çeşitli alanlarda yürüttüğü pek çok işin merkezî organı, tasarladığı ekonomik kalkınma sisteminin kalbi hâline gelir.[148] De Martino ve oğlu, Mısır Arazi Kredisi veya İskenderiye'deki İtalyan Ticaret Odası yöneticileri arasında bulunan ünlü iş adamları arasına girerler. Bir gayrimenkul şirketinden faydalanılması II. Abbas Hilmi'nin halkın gözü önünde çok fazla bulunmaması için alınmış bir önlem miydi? Doğruyu söylemek gerekirse, İngiliz sömürge gücü onun mali hedeflerinin tamamen farkındadır.[149] 1905'te yatırımlarından gururla bahseder. Özellikle, Kahire'de yılda sadece %7 ila %8'lik bir gelir (düşük kaliteli inşaat için %15) elde etmeyi umarak uzun ömürlü ve yüksek standartlara sahip binalardan oluşan bir bölge inşa etmeye karar verdiği için gurur duyar.[150] Arazinin anonim şirkete yaptığı katkılar da bunun Avrupa sermayesini artırmak için ideal bir araç olduğunu kanıtlamaktadır.

Arazilerin Daire-i Hassa tarafından Mehmet Ali Celâl'den satın alınmasının detayları da bilinmemektedir. Sadece bunun Belçika-Mısır Şirketi hisselerinin satın alınmasından önce gerçekleştiğini biliyoruz. 1903 tarihli mektuplarda Celâl ailesinin toprakları için de benzer bir işlemin yürürlüğe konduğundan açıkça bahsedilmektedir. İmzasız bir mektupta "Celâl ailesi için yapıldığı gibi, yani neredeyse hiçbir maliyeti olmayan basit bir noterlik kanunu ile devam edebiliriz." denilmektedir.[151] Diğer bir deyişle, Mart 1903'te Mehmet Ali Celâl'e ait olan kulüp dâhil bütün mülkler, Daire-i Hassanın eline geçmiştir.

Hangi nedenler genç dandyi Hidiv'in lehine mülkünü terk etmeye itmiş olabilir? Genç karısı 1897'de öldüğünde, Mısır'daki varlıklarını paraya mı çevirmek istiyordu? Sonraki işlemler bu varsayımı geçersiz kılıyor. 1898'de kendi adına ve oğlunun adına Daire-i Seniyyenin (devlet alanlarının bir kısmının yönetimi) üç köyünü satın alır ve düzenleme gereği, her ikisinin de aldığı yıllık emekli maaşından

140 Tarihsiz bir polis dinlemesinin Fransızca çevirisi (belki İtalya'da 1925'te); Ferdinand de Martino Dosyası.

141 "De Martino'dan II. Abbas Hilmi'ye 12 Mart 1903 tarihli mektup".

142 "Daire-i Hassa Genel Müdürü'ne imzasız (muhtemelen Ferdinand de Martino) 8 Mart 1903 tarihli mektup".

143 *Îrâdât ve Masrûfât ve Bâki'n-Nakdiyye bi'l-Hâssati'l-Hidîviyye*, Nisan 1903.

144 Firmaların listesi, 1905, s. 38.

145 1871'de Auguste Mariette tarafından kazıları denetlemek üzere görevlendirilen Albert Daninos, Dışişleri Bakanlığına, ardından 1878'den itibaren genel sekreterliğini yaptığı Devlet Mülklerinin idaresine katıldı.

146 Limauge daha sonra 1920'lerde Avrupa ve Doğu Akdeniz'de uluslararası faaliyetler geliştiren Fransız- Belçika Tramvay ve Elektrik Tröstü ile toplu taşıma alanında fark yarattı; Thobie, 2002.

147 Mckale, 1997.

148 Guerville, 1905, s. 141-160. Daire aynı zamanda ailenin ölen üyelerinin mülklerini de bir araya getirmektedir; örneğin Tevhide Hanım'a ait olanları, "A'mâlü'd-Dâireti'l-Merhûme Tevhide Hanım, tarihsiz ve imzasız mektup (1894?)".

149 Cromer, 1915, s. 70-75.

150 Guerville, 1905, s. 146.

151 "2 Mart [1903] tarihli imzasız mektup (muhtemelen Ferdinand de Martino)".

1910'a kadar feragat eder (hiç şüphesiz Prenses Kerime'den dolayı hak sahibi olarak).[152] Bu nedenle, temsilcisi Borelli ile "Mısır'daki Avrupa kapitalizminin en iyi finansal başarılarından biri" diye bilinen bir işleme yatırım yaparak, arazi tapularının yararına likidite sözü verir.[153] Yatırım, beklenmedik kazanç vaadinden mi kaynaklanır yoksa alacaklılardan korunmak için mali bir krizi mi gizlemektedir? Annesi Zübeyde'nin 1899'da Mısır Millî Bankası ile yüklü miktarda kredi için sözleşme imzalaması ile Belçika Mısır Şirketinin aynı yıl kurulması arasında bir bağlantı var mıdır? Kahire'deki mülkünü Hidiv'in lehine bırakma kararında Borelli tarafından arazi mülklerinin rehinli borç verilmesinin bir payı var mıdır?

1902'den itibaren Mehmet Ali Celâl'in son derece borçlu olduğu kesindir. İşlerinin idaresi; 1903'te, bireysel kâr sahiplerinin veya dinî işlerinin menfaati için 1897'den beri yükümlülüklerini yerine getiremeyen, el-Manaklı vakıf idareciliğinden[154] çekildiğinden beri hayli kötü durumda olmalıdır.[155] Hidiv'in Kahire'deki nüfuzunu bu yolla artırmayı tek başına akıl etmediği düşünülürse, Mehmet Ali Celâl'in Hidiv'den yardım istemiş olması mümkündür. Gerçek şu ki, Haziran 1902'den önce iki arasında bir anlaşma varmış gibi görünür zira Celâl ve De Martino (Hidiv adına), Lord Cromer'e Celâl ailesinin mülklerinin bir kısmının Daire-i Hassa tarafından satın alındığını bildirmeye cesaret edemez.[156] De Martino ve Celâl, bu işlemden bahsetmiyor çünkü satın alma, genç beyin tüm borçlarının Daire tarafından üstlenilmesi anlamına geliyordu. Borelli'nin yanı sıra dört bankaya borçlu olduğu varsayılan miktar, 87 bin 780 Mısır lirası gibi muazzam bir meblağa denk gelmektedir. Karşılığında, Daire-i Hassa 16.945 m^2 arsaya (67 bin 780 Mısır lirası değerinde) ve "kulüp" de (20 bin Mısır lirası değerinde) dâhil olmak üzere burada inşa edilen binalara sahip olur. İşlem, 1903 yılının Haziran ayında, tapu senetlerinin De Martino'nun (yani Daire-i Hassa) adına düzenlendiği zaman, usulüne uygun şekilde tamamlanır.[157] Bankalara ilk ödemeler aynı ay yapılır ancak toplam borç faiziyle birlikte 15 yıl içinde geri ödenir.[158]

1904'ten itibaren Daire-i Hassanın hesapları düzenli olarak Celâl ailesinin topraklarının [159] kiralarından elde edilen geliri gösterir ancak bunların tam anlamıyla hangi araziler olduğu bilinmemektedir. Sonraki yıllarda yeni arsa ve bina satışları gerçekleşir. 1905'te bunlar "Celâl ailesine ait binalardır"[160] (muhtemelen İmâdüddin Caddesi boyunca inşa edilenler); 1910 yılındaki devretme işlemleri, Celâl ailesinin topraklarının (kırsal bölgelerde vakıf bünyesinde kurulan araziler) büyük toprak sahibi Georges Eïd'e ait[161] ve sonrasında Daireye katılan tarım arazileri ile takas edilmesi çerçevesinde gerçekleşir.[162] Benzer bir işlem, Kahire'nin kuzeyinde bulunan Musturad teftiş arazisi için 1906'da gerçekleşecekti.[163] Bir kez daha, bu arazi değişiklikleri, genç bey ile Hidiv arasında doğrudan müzakerelere konu olmuş gibi görünüyor.[164] Ancak Mehmet Ali Celâl'in mali durumu düzelmemiştir: 1911'de borçlarını kapat-

152 "Gay Lussac'tan Maliye Bakanı'na 20 Haziran 1898 tarihli mektup". Nil'in sağ kıyısında yer alan üç köyün, "Tahnâ el-Cebel, Cebelü't-Tayr, Nezletü Abîd", değeri olan 21,790 Mısır lirasının yarısı Celâl ailesi emeklilik aylığı olarak Maliye Bakanı tarafından ve diğer yarısı doğrudan Ali Celâl tarafından ödenmektedir.

153 Garcin, 1980, s. 83.

154 "17 Ocak 1923 tarihinde görülen Mahkemetü Mısır (el-İbtidâ'iyyetu'ş-Şer'iyye) davasının 21 Mayıs 1903 tarihli kararının nüshası".

155 "25 Temmuz 1897 Mahkemetü Mısır (el-İbtidâ'iyyetu'ş-Şer'iyye) tarihli kararının nüshası".

156 "Hidiv'e 2 Haziran 1902 tarihli imzasız rapor".

157 "Hidiv'e güncel davalar hakkında 13 Haziran 1903 tarihli imzasız rapor".

158 *el-Îrâdât ve Masrûfât ve Bâki'n-Nakdiyye bi'l-Hâssati'l-Hidîviyye*, Haziran 1903; "Halim ve Celâl davalarıyla ilgili olarak Daire-i Hassa tarafından verilen taahhütlere ilişkin not, 7 Ekim 1903". Bir borçlunun diğeriyle değiştirilmesi durumunu karmaşıklaştırır: "E.M. Mallock et Cie, Muhammed Ali Celâl Bey'e karşı", 1908.

159 *el-Keşfü ani'l-Îrâd ve's-Sarf ve Bâki'n-Nakdiyye bi'l-Hâssati'l-Hidîviyye fî Şehri Mâyû,* sene *1906*, 1906.

160 "F. de Martino'nun Hidiv'e 28 Ağustos 1905 tarihli raporu".

161 Suriye asıllı, Belçika vatandaşı, aynı zamanda Belçika'nın Mısır'daki konsolosluk temsilini de sağlıyor.

162 "12 Temmuz 1910 tarihli imzasız mektup".

163 Bunlar Ali Celâl'in Kubbe teftişine ulaşılır kılmak için bir yol yapımının teminatını talep ettiği ipotekli arazilerdir; "Hidiv'e, 17 Ağustos 1906 tarihli imzasız rapor".

164 "Celâl bitirmeden Avrupa'ya gitti. Ekselanslarını görmek istediğine inanıyorum." 7 Eylül 1905 tarihli raporun arkasındaki el

mak için mülklerini yeniden elden çıkarmak zorunda kalır.[165]

Nihayetinde Kahire'deki Halim (Zeynep Hanım Vakfı) ve Celâl ailelerinin toprakları 1907'de Kentsel ve Kırsal Mülkiyet Şirketi adı altında kurulan bir başka Hidiv şirketi olan el-Özbekiye Şirketi ile Chasseaud adında biri arasında paylaşılır.[166] Maliye Bakanlığındaki Merkez Hazinenin eski başkanı Pierre Mesciaca, Daire-i Hassanın müdürü olur.[167] 40'lar Kulübü –Hidiv yazışmalarında belirtildiği gibi– 1907'de Kentsel ve Kırsal Mülkiyet Şirketine[168] aittir ve bu yeni şirketin teşekkülüne katkı sağlamıştır.

Bu şirkete Birinci Dünya Savaşı sırasında el konulmuş, ardından 1920-1921 yıllarında tasfiye edilmiştir. (Halim kolundan veya Hidiv II. Abbas Hilmi'den gelen tüm mallar düşman malı ilan edilmişti.) Bu sırada hâlâ mülkleri arasında bulunan 8 gayrimenkulün tamamı Celâl ailesinin gayrimenkullerine dâhildir:[169] bunlar 40'lar Kulübü, "Lasciac'ın konutu" (Celâl ailesinin eski konutu), elektrik santralinin bulunduğu arazi, Kantaratü'd-Dikke Caddesi boyunca mağaza olarak kullanılan binalar, Radyum Sinemasının arkasındaki Ahmed el-Menekli Vakfı caddesine bakan iki bina (aşağıya bakınız) ve son olarak İsviçreli mimar Gustave Brocher'in planlarında, 1900 yılında tamamlanmamış ilk projeyi çizen Antonio Lasciac tarafından tasarlanan bir cephe dekorasyonu ile 1908 ile 1910 yılları arasında inşa edilen ve İmâdüddin Caddesi'nde birbirine bakan dört anıtsal Hidiv binasıdır (imaret el-hidivi).[170]

Halim ve Celâl Ailelerinin Toprakları Üzerinde Lüks Bir Semtin Doğuşu

Hidiv hanedanı fonuyla yapılan arazi temerküzünü tetkik ettikten sonra, bu sürecin modern Kahire'nin evrimi üzerindeki tesirini de incelemek gerekir. Celâl ve Halim mülklerinin Daire-i Hassa bünyesinde yeniden birleşmesi, aslında el-Özbekiye ile 1881'de Tevfikiye'de bölünmüş araziler arasında bulunan tüm alanın tutarlı ve uyumlu bir şekilde gelişmesini mümkün kılmıştır. Bu süreç 1894-1895 yıllarında Celâl ve Halim aileleri arasında karşılıklı evliliklerle başlamıştır. 1896'da hazırlanan Halim ailesine ait mülklerin emlak haritası ile 1905 tarihli Goad sigorta planı karşılaştırıldığında, bu yoğunlaşmanın yalnızca 1896'da sınırları belli belirsiz tanımlanan Halim ailesinin topraklarından İmâdüddin Caddesi yoluna kadarki bölgede ve merhum Celâl Paşa'nın arazisinde sürdürülmesinin mümkün olduğu açıktır. 1905 yılında Hidiv'e gönderilen bir raporda, Halim ailesinin topraklarının satın alınmasının hâlihazırda sahip olunan arazinin (Celâl ailesinin arazileri) değerini büyük ölçüde artıracağının tahmin edildiği belirtilir. Çünkü İmâdüddin Caddesi böylece muhtemelen "Kahire'nin ana arterlerinden biri" hâline gelecektir.[171] Yaklaşık on yıllık bir zaman diliminde (1896-1905), bu arterin uzatılması sayesinde Kahire'de yeni bir bölge oluşmuştur.

Kurucusu olmamakla birlikte Hidiv, satın alma işlemleriyle, yanlış biçimde Tevfikiye diye adlandırılan bu yeni bölgenin ana destekçisi hâline gelir; aynı zamanda idari açıdan el-Özbekiye bölgesine dâhil olan *Siyâhatü'l-Ceyyâre/Ciyâre* ortaya çıkar.[172] Hükümdar en başta az sayıda yapı inşa eder. 1904'te Kahire'de bir Fransız gazetesi, Halim ve Celâl ailelerinin topraklarının pek de kârlı olmayan bir şekilde işletilmesinden şikâyet etmektedir: "Şu anda bu arazilerin sahibi olan Daire-i Hassa, bunları düşük bir fiyata kiraladı ve kiracılar şu anda kahveler, Arap hanları, ahır ve kömür depolarının kullanımı için

yazısıyla yazılmış not.

165 "22 Mayıs 1911 tarihli mektup".

166 "(Pierre) Mesciaca'dan Hidiv'e 14 Haziran 1910 tarihli mektup".

167 Poffandi, 1904, s. 203.

168 "Tarihsiz rapor (Temmuz 1907)".

169 "Kentsel ve Kırsal Mülkiyet Şirketi tarafından tasfiye için taşınmaz mülklerin satışı", 1921.

170 "Gayrimenkul şirketi için yatırım amaçlı gayrimenkuller: İmâdüddin Caddesi, Kahire (Mısır), 1908-1910".

171 "De Martino'dan Hidiv'e tarihsiz rapor, (1905)" ve "Nicole'den Hidiv'e 8 Ağustos 1905 tarihli mektup".

172 Bu açıklama için Sayın Mansura Hanım'a ve el-Ma'mûriyyâtü'l-Harâib ekibine teşekkür ederiz.

sıva yapmadan ahşap veya kerpiçten muhteşem ve görkemli kulübeler inşa ediyorlar."[173] 1905'te Hidiv, "Celâl ailesinin binaları" da dâhil olmak üzere hâlihazırda inşa edilmiş binaların mali kârlılığından endişe duyuyordu.[174] İfade ettiğimiz gibi aradan çok geçmeden bu emlak stratejisinden vazgeçer. Aynı yıl, yatırım amaçlı ilk gayrimenkul projesi, Hidiv saraylarının baş mimarı Demetrius Fabricius tarafından tasarlanmış olup inşaat sürecinin nasıl başladığı bilinmemektedir. Bu projenin amacı belki de sokakları yaşanılabilir kılmaktı? Sokak aydınlatması aslında 1906'da kullanıma girmiştir.[175] Ya da asıl amaç toplanan gayrimenkul varlıklarının sağladığı likiditenin daha iyi değerlendirilmesi midir? "Bina O"yu (hizmete girdikten sonra Mısır Telgraf binası olarak anılacaktır),[176] 1906 yılında mimarlar Maurice Cattaui ve Eduard Matasek tarafından tasarlanan "Bina S" diye bilinen bir başka bina izler.[177] İmâdüddin Caddesi, böylelikle Kahire'de türünün ilk örneği olan, dairelerin ve ortak alanların genişliği ve sunduğu konfor ile çok yüksek standartlara sahip (asansör, telefon) yüksek binalarla kaplanır. 1912'de şirketin binaları, 15 ½ milyon frank değerindedir ve ayrıca "şehrin merkezinde kullanılmayan yaklaşık 1 hektar araziye sahiptir".[178]

Hidiv bunun keyfini sadece kısa bir müddet sürecektir. Aralık 1914'te Büyük Britanya tarafından resmen tahttan indirilir ve mülküne el konulur.[179] II. Abbas Hilmi, 1920'den itibaren gayrimenkulünü elinde tutmaya çalışarak bu durumdan kurtulmayı bir kez daha dener[180] ancak gayrimenkul şirketi 1920-1921'de tasfiye edilir. 1924'te, Belçika-Mısır Şirketi, Mısır Telgraf binasını, Chemla ve Morums binalarını ve iki villayı satar[181]; tahttan indirilen Hidiv kısa sürede hissedar olmaktan çıkar. Ancak İmâdüddin Caddesi aynı şekilde kalır ve iki savaş arası dönemde gerçek bir eğlence merkezi hâline gelir.

"Özel Bir Tiyatro" ve İlavesinin Değişimleri

Hanedan ticaretinin karmaşık yapısının ve kent üzerindeki etkisinin incelemesinin ardından, önce Mehmet Ali Celâl'e ait olan, sonrasında 1920 yılına kadar sivil liste ve gayrimenkul şirketleri aracılığıyla Hidiv'in mülküne geçen Antonio Lasciac'ın ilgi uyandıran binası Prensler Kulübüne geri dönebiliriz. II. Abbas Hilmi dönemine ait çağdaş idari kaynaklar, kulübün sosyal hayatı hakkında hiçbir şey söylemez.[182] Ancak el-Müveylihî'nin belirttiği gibi eğer 1898'de Kulüp'te şans oyunları oynanıyorsa, itibarı hayli kötü durumda olmalıdır. Basında çıkan "Mısır Gençliğinin Durumu" başlıklı çağdaş bir metin, kumarın esrar kadar zararlı olduğunu ve yasaklanması gerektiğini vurgular.[183] Öte yandan Prensler Kulübünün sahnesi bölgenin ilk konser salonudur. Tıpkı çevredeki sahnelerin birkaçı gibi kulübün tiyatro geçmişine ilişkin bazı detaylar da bilgimiz dâhilindedir.

Ferdinand De Martino, 1903 gibi erken bir tarihte "kulübün" akıbeti hakkında endişeye kapılır.[184] Bu tarihten itibaren Kahire tapu siciline iki katlı bir konut (menzil) olarak kaydedilen bina,[185] önce burada

173 "(De Martino)'dan Shafik Bey'e 4 Ekim 1904 tarihli mektup", tarihsiz ve isimsiz gazete kupürü eki ile birlikte.

174 "F. de Martino'dan Hidiv'e 20 Temmuz 1905 tarihli rapor".

175 "F. de Martino'dan Hidiv'e 2 Ağustos 1906 tarihli rapor".

176 "Belçika-Mısır Özbekiye Cemiyeti için yatırım binası, Kahire, 1905".

177 Agstner, 2004, s. 147.

178 Papasian, 1926, s. 435.

179 Papasian, 1926, s. 436.

180 "Ferdinand de Martino: II" dosyası.

181 Papasian, 1926, s. 434.

182 DWQ[Dār al-Watā'iq al-Qawmiyya, Le Caire] veya AHP'de [Abbas Hilmi II Papers Durham University Library, Archives and Special Collections, Durham] bahsedilmez.

183 el-Bakli, 1898, s. 25.

184 "Daira Hassa tarafından Halim ve Celâl davalarıyla ilgili olarak verilen taahhütlerin notu (1903)".

185 "Defter 7897, s. 9. el-Kantaratü'd-Dikke (1910-1917)".

ofislerini kuran şirketlere, 1905'te Mısır Girişim ve Kalkınma Şirketine[186] ve ardından 1908-1909'da Merkez Doğu Bankasına[187] kiralanmıştır. 1907'de, "40'lar Kulübü"nün mülkiyeti gayrimenkul şirketine geçtiğinde, Antonio Lasciac tarafından bir yükseltme projesi sunulmuştur, bu da De Martino'nun bu konudaki bir raporunun tarihinin belirlenmesine imkân tanır.[188] Bunu 1930 yıllarına ait vergi kayıtlarının da tasdik ettiği hesaba katılarak mevcut dekorun tarzı ve gerçekliğinin güvenilir olduğu söylenebilir; daha sonraki bir tarihte farklı bir karar dâhilinde binanın şu anki görünümü ile gerçekten yükseltildiği görülmektedir.[189] Başlangıçta hayal edilen müştemilat inşa edilememiştir; onun yerine, sırasıyla önce Radium Sineması, ardından Ramses Tiyatrosu isimlerini alan yeni bir tiyatro salonu kurulmuştur.

Prensler Kulübünün, diğer bir deyişle ek bina şeklinde inşa edilen tiyatronun gerçek kamusal hayatı, 1920'de gayrimenkul şirketinin tasfiye edilmesiyle başlar. Mülk, İskenderiyeli bir iş adamı İbrahim Addâh Bey (öl. 1935) tarafından satın alınır.[190] 1922 yılında başkanlığını yaptığı Doğu Binaları Anonim Şirketi adına kayıtlıdır ancak 1946'da hâlâ sahip olduğu ek binayı elinde tutmak için yaşam alanlarını çok geçmeden satmış gibi görünür.

Kantaratü'd-Dikke Caddesi'nin yeniden numaralandırılması nedeniyle bir adres değişikliği yaşandığı gibi, bir mülkiyet bölünmesinin de meydana geldiği anlaşılmaktadır: Kulübün kendisi birkaç yıl için Kantaratü'd-Dikke 32. Sokak'ta bulunur ve diğer iki kısım ilk mülkiyete aittir: Bu iki bölüm; bahçeye kurulan tiyatro sahnesini gösteren 32A ve 1924-1925'ten sonra mülke dâhil olan yeni bir sahneyi belirten 32B'dir.

1923 yılında genç bir oyun yazarı ve ailenin erkek çocuğu olan Yusuf Vehbi (1902-1982), tiyatrosunu kulübün "ek binası" olan Radium Sinema binasında kurmuştur. Anılarında, Radyum Sinemasının 1922 yılı sonunda Milano'daki tiyatro çalışmalarından dönene kadar kapalı kaldığını ve burayı tiyatro için uygun bir yer olarak gördüğünü anlatır. Mısır sinemalarının sahibi İbrahim Addâh'nın oğlu Yusuf Addâh (1887-?), bir akşam tesadüf eseri Radium Sinemasını tiyatroya dönüştürmeyi önerir. Ertesi gün Yusuf Addâh ve İtalyan mimar "Bargulizi"[191] Vehbi'ye etrafı gezdirir. Mimar, dönüşümü iki ayda tamamlayabileceğini söyler. Kısa bir süre sonra Vehbi, İskenderiye'deki Abram Addâh'ı ziyaret eder ve sinemayı yılda 1.200 Mısır liralık bir kira miktarında uzlaşırlar. Vehbi, sinema binasında yeterince büyük bir sigara içme odası olmadığını fark eder; Adda, komşu binada yani kulüpte aylık 10 Mısır lirası karşılığında iki oda teklif eder. Kulüpte kurulan odaları sonradan kurulan tiyatroya bağlamak için bir yaya köprüsü inşa etmeye karar verirler. Rolin Şirketi, 2 bin 500 Mısır lirası karşılığında bu projeyi yürütmek üzere görevlendirilir ve Vehbi kostüm sipariş etmeye başlar. Toplam 8 bin Mısır lirası harcar.[192] Tiyatroya isim olarak İtalya'daki bir sahnenin adı olan "Ramses"i seçer.[193] Tiyatronun 5 Mart 1923'te açılacağı duyurulur[194] ancak ilk gösteri bu tarihten beş gün sonra gerçekleşir.[195]

Vehbi orijinal kulüp sahnesini kullanmıyor gibi görünse de muhtemelen binada ofisleri bulunmaktadır.[196] Kulüpte bulunan iki sigara odası (biri beyler, diğeri hanımlar için) gösterişli bir şekilde döşenmiştir ve

186 "F. de Martino'nun Hidiv'e 10 Ağustos 1905 tarihli raporu".

187 *Londra* gazetesi, 21 Temmuz 1908, s. 5347; *Londra* gazetesi, 2 Şubat 1909, s. 891.

188 "F. de Martino'nun Hidiv'e raporu (1907)".

189 "Defter 8000, s. 32. el-Kantaratü'd-Dikke (1926-1933)".

190 Krämer, 1989, s. 37 ve 279, n. 10; Guerin, cilt 1, s. 74.

191 Muhtemelen, adı 1930'da Heliopolis'teki bir inşaat dosyası (109 adacığının 5 numaralı parselinde) sırasında geçen Kahire'ye yerleşen mimar Ulderico Pergolesi.

192 1929 krizine kadar çok kârlı olan yatırım, 1923 ile 1929 arasında 1 milyon Mısır lirası gelir getiren bilet gişesi. Farağ, 2012, s. 118.

193 Vehbi, 1974, cilt 2, s. 68-72.

194 *el-Ahram*, 5 Mayıs 1923, s. 2.

195 Vehbi, 1974, cilt 2, s. 85.

196 el-Hadidî, 2014, s. 360, not 5; Ğalîl, s. 341.

duvarları Goblen asmalarıyla ve yaldızlı çerçeveli aynalarla kaplanmıştır – bunlar Mehmet Ali Celâl zamanından kalmış olabilir ancak Vehbi bunların "Digarda" diye bir prensin sarayından geldiğini yazar.[197]

Vehbi, 1933 yılı civarında tiyatrosunu kapatır. Ancak 1926'dan itibaren, aynı yerde Ramses'le birlikte başka bir tiyatro da bulunuyordu. Bu tiyatro muhtemelen Abram Adda tarafından tiyatrocu Necib er-Reyhânî'ye (1889-1949) yaptırılmış ve kiralanmıştır, burası ünlü komedyenin 1 Kasım 1926'da Rûz el-Yûsuf ile drama denemelerine başladığı yer olan Necib er-Reyhânî'nin tiyatrosudur.[198] Rûz el-Yûsuf anılarında 1927 civarında Reyhânî Tiyatrosunu İmâdüddin Caddesi'ne doğrudan bağlamak için bir koridor inşa edildiğini ifade eder.[199] Yerin kesin fizyonomisini bugün yeniden belirlemek zor, ancak ikinci odanın birinci odanın üzerine kurulmuş veya buranın yeniden bölünmesiyle ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Kulübün gölgesinde Vehbi ve Reyhânî arasında sanatsal ve ekonomik bir rekabet yaşanır.[200] Reyhânî Tiyatrosu daha sonra "Ritz" adını alır. Vehbi, Ramses Tiyatrosundan ayrıldığında ise burası ve Ritz birleştirilecektir.[201]

Kantaratü'd-Dikke'de 32. Cadde'nin zemin katı özel bir sosyalleşme mekânı işlevi görmeye devam eder. Bu yer, 1920'lerin sonunda bir Ermeni kulübüne, daha sonra II. Dünya Savaşı sırasında "İmâdüddin, 189. Sokak" adresinde bulunan bir "İmparatorluk Hizmetleri Kulübü"ne ev sahipliği yapmıştır[202] – bu arada numarası değişir. İngiliz askerlerinin sigara, sabun, bakım malzemesi, bloknot ve diğer temel malzemeleri edinebildiği tezgâhlar bulunur; buraya banyo ettirmek üzere fotoğraf filmi ya da onarılması için kıyafet emanet edilebilmektedir. Bar ve restoranda birinci sınıf bir aşçı ve saygılı garsonlar vardır. Burada ayrıca kitaplar, bir berber, sıcak duşlar ve yazı odası bulunmaktadır. Her akşam bir orkestra çalar ve saat 18.00'de sırayla kabareyi ya da illüzyon gösterilerini seyretmek veya bir askerî bando takımını dinlemek mümkündür. Ziyaretçilerin isteklerine cevap verebilmek için bir çevirmen her daim hazır bulunur.[203] Kulüp odaları bugün artık erişilebilir değil, ancak "müştemilat", 2014-2015'te Reyhânî Tiyatrosu olarak işlevini sürdürmeye devam ediyordu.

Yeni Bir Gösteri Coğrafyası: Kahire Broadway'i

Prensler Kulübü, bir performans salonu ile sinema filmleri sunan bir müştemilat binasını birleştirerek cazibe merkezinin önce el-Özbekiye Kahire Tiyatrosu, ardından da Vechü'l-Bereket Caddesi'nden İmâdüddin Caddesi'ne kaydırılmasına katkı sağlayabilmiştir. Hidiv'in başlattığı kentleşme projesi çerçevesinde birçok boş arsaya 1904'ten itibaren ucuz kiralık binalar inşa edilir.[204] Buralara "Arap kafeleri ve hanları" yerleşir. Kulübün yakın çevresiyse tiyatrolar tarafından hızla çevrelenir. İlk tiyatro 1906'da Camillo Beato diye birinin girişimiyle kurulur: Abbas Tiyatrosu, 1.200 kişiyi ağırlayabilen "kışın kapanan bir yaz tiyatrosu"dur; salon, Mart 1909'da tamamen yıkılır ve birkaç ay içinde kapalı bir oda olarak yeniden inşa edilir ve daha sonra Amerikan Cosmograph Sineması olur.[205] Caddenin karşısında, 1908'den itibaren sinema salonu olan, 1925'te yeniden kullanıma giren "Paris Bahçeleri" adında bir "yaz konser kahvesi" bulunur.[206] Bu hareketlenme, I. Dünya Savaşı sırasında ivme kazanır.[207] Hakiki

197 Vehbi, 1974, cilt 2, s. 97.

198 *el-Ahram*, 31 Ekim 1926, s. 2.

199 Max Karkégi tarafından verilen bilgiler, Fatma el-Yusuf'a göre, *Zikrâyâtu Fâtıma el-Yûsuf*, el-Kitâbü'z-Zehebî, Mektebetü Rûz el-Yûsuf, Kahire, 1976.

200 Vehbi, 1974, cilt 3, s. 169.

201 el-Hadidî, 2014, s. 361.

202 Kahire Haritası, 1946.

203 Kahire Rehberlik Hizmetleri, s. 14-15.

204 "(De Martino)'dan Şefik Bey'e 4 Ekim 1904 tarihli mektup", ekinde gazete başlığı bulunmayan tarihsiz bir basın kupürü ile.

205 "Abbas Tiyatrosu".

206 "Stüdyo Sinema Misr".

207 Nieuwkerk, 1955, s. 46-47; El Kadi, 2012, s. 216.

patlama ise iki savaş arası dönemde meydana gelir ve yükselen bir sınıfın, kamu idaresi personelinin, yani *efendiyye*nin, dolayısıyla eğitimli orta sınıf mensuplarının beklentilerini karşılar.[208] Bir Kahire Broadway'i doğmuştur.

el-Özbekiye, Kantaratü'd-Dikke Caddesi vasıtasıyla İmâdüddin Caddesi'ne doğru kaymaktaydı. 1905 yıllarına doğru, efsanevi aktör-şarkıcı Selâme Hicazî (1852? -1917) Daire-i Hassadan kiralık arazi ister. De Martino, Hidiv'i "Şeyh Selâme Hicazî Daire arazisindeki 800 metrelik bir bölümü kiralamak istiyor; bir tiyatro inşa etmek istiyor ve bunun için kiralama süresinin kendisi için 10 yıl kadar olmasını istiyor [...] Talep edilen arsa, 40'lar Kulübünün güney cephesinin hemen önünde, mülkün orta bölümünün kuzey ucu" şeklinde bilgilendirir.[209] Hidiv bu talebi dikkate almaz ya da şeyh onun fikrini değiştirir çünkü nihayet Verdi Tiyatrosunun binasını kiralar ve 1906'da ünlü Dârü't-Temsîli'l-Arabî'yi burada kurar.[210] 1911'de tiyatro topluluğunu, kulübün arka girişinin karşısında bulunan daha sonra "Paris Müzik Salonu" (Casino de Paris) adıyla anılan "Paris Bahçesi"ne[211] taşır. Salon, zaman zaman burada performans sergileyen ve etrafında küçük bir imparatorluk kuran Fransız sanatçı Marcelle Langlois'e aittir.[212]

Kulübün çevresinde başka tiyatrolar, kafe-konser alanları ve müzik salonları kurulmaya devam eder. Kantaratü'd-Dikke 16 numarada bulunan "ahşap" tiyatro Ernest Latsa [Lazza?] ve Şirketi'ne aittir; aynı tarafta İsmalun Bey'e ait "La Cigale" (Ağustos Böceği) ve 29 numarada Joseph Gambi'nin sahibi olduğu "Marguerita" Tiyatrosu yer alır.[213] Kimi zaman "tiyatrolar", kimi zaman da derme çatma yapılar sinema işlevi görür ve Vechü'l-Bereket'e sık sık gelen halkı, kulübün çevresine çeker.

Sonuç: Mimari Yenilik, Arazi Kirasındaki Değişiklikler ve Kültür Endüstrisinin Gelişimi

20. yüzyılın başlangıcında, Prensler Kulübü, mülklerin idare edilmesine, konaklamaya ve eğlenmeye imkân tanıyan mekânları tek bir binada bir araya getiren, Kahire'ye özgü yeni bir mimari türünü teşkil eder. Seçilen mimari stil özellikle karmaşık ve etkileyicidir; gösterişli bir şekilde döşenmiş iç mekânlar Arap edebiyatında tasvir edilmiştir. Finansal destekçisi, davranışları ve yaşam tarzıyla manşetlere çıkan ancak gösterişli dekor ve lirik sanat zevki açısından pek de benzersiz olmayan genç bir adamdır; kayınbiraderi Said Halim'den ise hem müziksever hem de bani bir kimse şeklinde bahsedilir.[214] Mimar Antonio Lasciac, böylelikle Mısır-Osmanlı seçkinlerinin şahsi kimliklerinin hakkında çok az şey bilinen ve daha iyi anlaşılması gereken bir yönünü yapıya aktarmıştır.

Başlangıçta prensler için salonlar ve ofislerle birleştirilmiş bir otel işletmesi olarak düşünülen işlevsel programıyla kulübün varlığı çok uzun sürmemiştir. Yalnızca birkaç yıl sonra, üstelik sadece bir avuç insanı ilgilendiren bir yaşam tarzına hitap ettiği için kulüp terk edilmiştir. İkonoklastik figüratif dekorasyonu ise 1930'lara kadar varlığını korur – sokaktaki insanlar üzerinde sahip olabileceği etkiyi merak ediyoruz. el-Müveylihî, cephelerinin anlamı hakkında hiçbir şey söylemese de yüzyılın sonuna ait Mısır gezintilerini anlatan yazısının bir bölümünü bütünüyle bu yapıya ayırdığı hatırda tutulacak olursa binanın üzerine bir izlenim bırakmış olduğu kesindir. Dışarıya karşı bir tür tiyatro dekoru sergileyen ve böylelikle yasal olmayanı meşru hâle getiren görkemli süslemeleriyle kulübün yakın çevresindeki gösteri salonlarının kuruluşunu kolaylaştırıp kolaylaştırmadığını merak edecek kadar ileri gidebiliriz.

208 Farağ, 2012, s. 118; Ryzova, 2014.

209 "Ferdinand de Martino'nun Hidiv'e Raporu, tarihsiz (1905?)".

210 Fadil, 1933, s. 45-46.

211 Fadil, 1933, s. 59.

212 "Defter 7949, s. 7. el-Kantaratü'd-Dikke (1914-1925)".

213 "Defter 7897, s. 16 ve 29. el-Kantaratü'd-Dikke (1914-1917)".

214 Wasti, "Said Halim".

Eğlence ve performans mekânları ile modern Kahire'nin kentleşmesi arasındaki etkileşimlerin daha geniş çaplı araştırmalara konu edilmesi gerekir.

Bu kısa süreli neticeler bir yana, kulübün mülkiyetinin geçmişi daha uzun süreli bir dinamiği ortaya koymaktadır: Burada söz konusu olan, hem arazi kirasının kullanımıyla kaydedilen değişikliği hem de egemen iktidar tarafından modern bir başkent oluşturmak için kullanılan araçların dönüşümünü ifade eden, kendi özel çıkarlarının peşine düştüğü kadar, gerekçeli bir kâr anlayışı da güden ve Kahire'nin yeni mahallelerinin çevresini kapsayan karmaşık bir arazi tevhidi işlemidir. İsmail'in hükümdarlığı döneminde, yürürlükte olan sistem, işletme koşulları altındaki toprakların serbest "imtiyazına" dayalıdır; bu, 19. yüzyılın başından beri Hidiv hanedanı tarafından uygulanan toprak bağışları ile bağları koruyarak hızlandırılmış kentleşmenin (bu yöntem 1841'den 1864'e kadar Cezayir'de "sömürge köylerinin" yerleşimini teşvik etmek için kullanıldı, aynı zamanda İskenderiye'de kimi insanlar tarafından kullanıldı, Lyon örneği de bunlardan biridir[215]) tipik bir biçimidir.[216] Bu imtiyaz, İsmail'e sahip olmadığı parayı kullanma imkânı verir. Oğlu Tevfik döneminde, Tevfikiye semtindeki toplu konutlar, kanıtlayıcı sonuçları olmaksızın, yeniden satmak için satın alan ve bölümlere ayıran Avrupalı ve yerel bankacılar birliğine bırakılır. Hidiv II. Abbas Hilmi kendisi için, aynı zamanda mülkün sürdürülebilir bir getiri sağlayan bir yatırım beklentisiyle lüks bir şekilde inşa ettiği önemli bir alana sahip mülkü ile modern finans tekniğini (anonim şirketler) şüphesiz kendi adına bir araya getirmek için yürütme yetkilerini kullanarak, kendi çıkarına uygun hareket etmiştir. Hidiv Kahire'sinin yeni semtlerinin kentleşmesinin teşekkülü sırasında neredeyse otuz yıl boyunca üç farklı arazi kullanım rejimi benimsenmiştir. Vakıf kuruluşları hissedarlarının yararına gayrimenkul sermaye kazancı üretmeyi sağlayan hukuki teknik, başlı başına bir çalışmayı hak eder: Kahire'deki vakıf bahçelerinin satılması vakaları 1830'ların başlarında bilinmesine[217] ve sonraki yüzyılda vakıf rejimi değişmeye devam etmesine rağmen, Misbah Meyve Bahçeleri'ne el konulmasının yarattığı çatışmalar ışığında, dönüşümün kendiliğinden meydana gelmediğinden şüphelenmekteyiz.[218] Prensip itibarıyla vakıf yaşananlara büyük ölçüde uyum sağlamaktadır.

Hidiv otoritesini güçlendirmek amacıyla (İsmail tarafından yaptırılan Kahire Opera Binası örneği)[219] halkı kucaklamaya adanmış kültürel kuru mları ortaya çıkarmak için kamu maliyesine paralel araçları kullanma biçimi ve II. Abdülhamit'in uyguladığı modele göre artan finansal hareket alanının attırılması da (II. Abbas Hilmi tarafından izlenen strateji)[220] aynı şekilde ilgiyi hak etmektedir.

Yöntemsel bir bakış açısıyla, aynı kentsel mimari nesneyle ilgili idari, mali, kartografik, görsel ve edebî kaynakların kesişmesinden doğan değer artışının tekrar altı çizilmelidir: 20. yüzyılın başında Mısır-Osmanlı seçkinlerinin ekonomik ve kültürel uygulamalarına ilişkin yeni sorular gündeme getirilirken kuşkusuz Prensler Kulübünün tarihî yapısının ve gelecek kuşağının bağlamı ayrı ayrı ulaşılan kaynakların hiçbirinin sunamayacağı bir önem kazanmıştır.

Fransızcadan Çeviren: Fatma Akbulut

215 Claudine Piaton'un aynı dosya hakkında verdiği bilgilere bakınız.

216 Arnaud, 1998; Volait, 2003.

217 el-Mouelhy, 1989, s. 123.

218 Alleaume, 2011.

219 Mestyan, 2017, 3. Bölüm *passim.*

220 Georgeon, 2003, s. 164-169.

KAYNAKÇA

"Antonio Lasciac", *La Liberté*, İtalyan hükümdarların Mısır seyahatlerini konu alan özel sayı, Şubat 1933, sy.

"Daïra et théâtre particulier au Caire", *Le Béton armé*, 1897.

"E.M. Mallock et Cie contre Mohamed Aly Bey Djellal", in *Bollettino di legislazione e giurisprudenza egiziana*, 1907-1908, Société de publications égyptiennes, Alexandrie, 1908, s. 214-215.

Tanman, Baha (ed.), *Nil Kıyısı'ndan Boğaziçine: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, Suna ve İnan Kıraç Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2011.

"Entrance to the Club Lotus, Cairo, by Antoine Lasciac" *in* Koch, Alex (editör), *Academy Architecture and Architectural Review*, cilt: 20, Harrison and Sons, Londres, 1901, 2, s. 149.

Abu-Lughod, Janet, Cairo, *1001 Years of the City Victorious*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971.

Agstner, Rudolf, "Dream and Reality: Austrian Architects in Egypt 1869-1914" in Volait, Mercedes (editör), *Le Caire – Alexandrie, architectures européennes, 1850-1950*, Etud Urb 5, Ifao, Le Caire, 2001, s. 141-159.

al-Baqlī, ʻAlī, " Hālat al-Šābb al-Misrī", *al-Aǧyāl*, 16 juillet 1898, s. 25.

al-Hadīdī, Fathī Hāfiz, *al-Tatawwur al-ʻumrānī li-šawāriʻ madīnat al-Qāhira min al-bidāyāt hattā al-qarn al-hādī wa-l-ʻishrīn*, al-Dār al-Misriyya al-Lubnāniyya, Le Caire, 2014.

Ali, Mohamed, *Souvenirs d'enfance – I. Le Théresianum, II. Vienne de mon temps*, Imp. A. Enani, Le Caire, s.d.

Alleaume, Ghislaine, "Heurs et malheurs du legs d'un grand officier impérial: le Waqf de Sinân Pacha (v. 1520-1596) à Alexandrie", *Turcica* 43, 2011, s. 419-479.

Allen, Roger, "II. The Book" in *A Period of Time*, Ithaca Press, Reading, 1992, s. 15-70.

Amr karīm (décret khédivial) en date du 29 juin 1895, publié dans *al-Waqā'iʻ al-Misriyya*, coupure de presse, DWQ, 0075-010823.

Arnaud, Jean-Luc, *Le Caire, mise en place d'une ville moderne 1867-1907*, Actes Sud, Arles, 1998. Baer, Gabriel, "Hikr", *Encyclopédie de l'Islam*, Brill Online, 26 July 2015, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/hikr-SIM_8619

Baedeker, Karl (editör) *Egypt*, Karl Baedeker Publisher, London, 1898.

Bouquet, Olivier, "Lire entre les tombes – Une grande famille de morts, les Halil Hamid Pacha-zâde [1785-1918]", *Turcica* 43, 2011, s. 483-540.

Brève sans auteur ni titre, *Wādī al-Nīl*, 23 Nisan 1869, s. 12.

Bruwier, Marie-Cécile, *Présence de l'Égypte dans les collections de la Bibliothèque universitaire Moretus Plantin*, catalogue d'exposition, Presses universitaires de Namur, Namur, 1994.

Cazentre, Thomas, "L'Égypte de Max Karkégi", *Chroniques* 69, Ocak-Mart 2014, s. 27.

Chiozza, Marco, *Antonio Lasciac: Tra echi secessionisti e suggestioni orientali*, Laguna, Gorizia, 2005. Clerget, Marcel, *Le Caire. Étude de géographie urbaine et d'histoire économique*, thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris, cilt: 2, impr. de E. et R. Schindler, Le Caire, 1934.

Cogeval, Guy, Badetz, Yves, Calloway, Stephen & Federle Orr, Lynn, *Beauté, morale et volupté dans l'Angleterre d'Oscar Wilde*, catalogue d'exposition, musée d'Orsay/Skira-Flammarion, Paris, 2011.

Cromer, *The Earl of, Abbas II*, MacMillan and Co., Londres, 1915.

Deguilhem, Randi, "The Waqf in the City" *in* Jayyusi, Salma K. (editör), Holod, Renata, Petruccioli, Attilio & Raymond, André, *The City in the Islamic World*, Brill, Leyde, 2008, s. 923-950.

El Kadi, Galila, *Le Caire, centre en mouvement,* IRD Éditions, Marseille, 2012.

El-Mouelhy, Ibrahim, *Organisation et fonctionnement des institutions ottomanes en Égypte (1517-1917) : étude documentaire*, Imprimerie de la Société turque d'histoire, Ankara, 1989.

Fādil, Muhammad, *al-Šayh Salāma Hiǧāzī,* Matbaʻat al-Umma, Damanhūr, 1933.

Faraǧ, Alfrīd, *Šāriʻ ʻImād al-Dīn. Hikāyāt al-fann wa-l-nuǧūm*, Maktabat al-Usra, Le Caire, 2012.

Halīl, Mahdī Abū, *al-Qāhira – Šawāriʻ wa-Hikāyāt, al-Hayʼa al-Misriyya al-ʻĀmma li-l-Kitāb*, Le Caire, 2011.

Ġānim, Ibrāhīm al-Bayyūmī, *al-Awqāf wa-l-siyāsa fī Misr*, Dār al-Šurūq, Le Caire, 1998.

Garcin, Françoise, "Un notable français du Caire à la fin du XIX e siècle", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée 30*, 1980, s. 71-99.

Généalogie de la dynastie de Mohamed Aly le Grand, s.l.n.é., [Bibliothèque de l'Ifao].

Georgeon, François, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Fayard, Paris, 2003.[François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012]

Godoli, Ezio & Giacomelli, Milva (editör), *Architetti et Ingegneri italiani dal Levante al Magreb, 1848-1945*, Maschietto editore, Florence, 2005.

Godoli, Ezio (editör), *Da Gorizia all'impero ottomano, Antonio Lasciac, architetto, fotografie dale Collezioni Alinari, Alinari*, Florence, 2006.

Guerin, Adam, "Adda Family" in Stillman, Norman A. (editör), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leyde, 2010.

Guerville, A.B., *La Nouvelle Égypte*, Libraire Universelle, Paris, 1905.

Hanki, Aziz Bey, *Du Wakf, recueil de jurisprudence des tribunaux mixtes, indigènes et mehkémehs chariehs, traduit de l'arabe et précédé d'une étude sur le wakf au point de vue historique, économique et juridique par Yacoub Hanki*, Imprimerie Menikidis frères, Le Caire, 1914a.

Hānkī, ʿAzīz, *Maǧmūʿat Mudakkirāt,* Matbaʿat al-Ahbār, Le Caire, 1912.

Hanki, Yacoub, "Étude sur le waqf – aperçu historique et économique" *in* Hanki, Aziz Bey, 1914b, s. 7-42.

Konrad, Felix, *Der Hof der Khediven von Ägypten – Herrscherhaushalt, Hofgesellschaft und Hofhaltung, 1840-1880*, Ergon Verlag, Würzburg, 2008.

Krämer, Gudrun, *The Jews in Modern Egypt, 1914-1952*, University of Washington Press, Seattle, 1989.

Lepetit, Bernard (editör), *Les formes de l'expérience: une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris, 1995.

McKale, Donald M., "Influence Without Power: The Last Khedive of Egypt and the Great Powers, 1914-1918", *Middle Eastern Studies 33*, 1, Ocak 1997, s. 20-39.

Mestyan, Adam, *Arab Patriotism – The Ideology and Culture of Power in Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2017.

Nieuwkerk, Karin van, "A Trade Like Any Other" *Female Singers and Dancers in Egypt*, University of Texas Press, Austin TX, 1995.

Owen, Roger, "The Cairo Building Industry and the Building Boom of 1897 to 1907" in *Colloque international sur l'histoire du Caire, Ministry of Culture of the Arab Republic of Egypt*, [Cairo], 1972, s. 337-350.

Politis, Athanase, *L'Hellénisme et l'Égypte moderne*, cilt: 2, Alcan, Paris, 1929-1930.

Rāmītiš, Yūsuf (Ramič, Josip), *Usrat al-Muwaylihī wa-ataruhu fī al-adab al-ʿarabī al-hadīt*, Matābiʿ Dār al-Maʿārif, Le Caire, 1980.

Revel, Jacques (editör), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, coll. Hautes Études, Gallimard et Le Seuil, Paris, 1996.

Ryzova, Lucie, *The Age of Efendiyya – Passages to Modernity in National-Colonial Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Sabry, Randa, "Ce que nous conta *ʿĪsā Ibn Hishām* ou la naissance du roman dans les lettres arabes", *in* al-Muwaylihī, Muhammad, *Ce que nous conta ʿĪsā Ibn Hishām, chronique satirique d'une Égypte fin de siècle*, traduction de Randa Sabry, Éditions du Jasmin, Paris, 2005, s. 13-20.

Saul, Samir, *La France et l'Égypte de 1882 à 1914 – Intrérêts économiques et implications politiques*, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, Paris, 1997.

Specht, Edith, "Egyptian Students at the Theresianum in Vienna 1882-1914" in Holaubek, Johanna, Navrátilová, Hanna & Oerter, Wolf B. (editör), *Egypt and Austria IV*, Tschechisches Ägyptologisches Institut, Prague, 2008, s. 297-302.

Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Pasha: An Ottoman Statesman and an Islamist Thinker (1865-1921),* PhD diss., McGill University, Montréal, 2002. [Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa, Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*, çev. Derya Göçer, Everest Yayınları, İstanbul, 2010].

Tamraz, Nihal, *Nineteenth-Century Cairene Houses and Palaces*, American University in Cairo Press, Le Caire, 1988.

Tanman, Baha (editör), *Nil Kıyısı'ndan Boğaziçine: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, Suna ve İnan Kıraç Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2011.

Thobie, Jacques, "L'électrification dans l'aire syro-libanaise des origines à la fin du mandat français", *Outre-mers 89*, 334-335, 1 er semestre 2002, s. 527-554.

Tignor, Robert L., *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882–1914,* Princeton Studies on the Near East, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966.

Toledano, Ehud, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Volait, Mercedes, "Making Cairo Modern (1870-1950): Multiple Models for a 'European Style' Urbanism" in Nasr, Joseph & Volait, Mercedes (editör), *Urbanism – Imported or Exported? Native Aspirations and Foreign Plans*, Wiley-Academy, Chichester, 2003, s. 17-50.

Volait, Mercedes, "Multiple Modernisms in Khedivial Egypt" in Bressani, Martin & Contandriopoulos, Christina (editör), *The Companions to the History of Architecture, Nineteenth-Century Architecture,* cilt: III, Wiley, 2017, s. 594-608.

Volait, Mercedes, "Un architecte face à l'Orient: Antoine Lasciac (1856-1946)" in Vatin, Jean-Claude (editör), *La fuite en Égypte: supplément aux voyages européens,* Cedej, Le Caire, 1989, s. 265-273.

Wasti, Syed Tanvir, " Said Halim Pasha – Philosopher Prince", *Middle Eastern Studies 44,* 1, 2008, s. 85-104.

Zitouni, Benedikte, *Agglomérer. Une anatomie de l'extension bruxelloise (1828-1915),* Vubpress, Bruxelles, 2010.

"Il villino della Daïra Djelal Pascià in Cairo", *L'Edilizia moderna,* 10, 7, juillet 1901, s. 29, pl. XXXI et XXXII.

Le Mondain égyptien, The Egyptian Who's Who, L'Annuaire de l'élite d'Égypte, E.J. Blattner (editör), Noury et fils, Le Caire, 1939.

"Les architectes italiens en Égypte", *La Bourse égyptienne,* 24 Ekim 1899.

List of Companies Established in Egypt, British Chamber of Commerce of Egypt, Alexandrie, 1905.

M.[agnani], F.[rancesco], "Palazzo Daïra Djelal Pascià in Cairo", *L'Edilizia moderna*, 9, 7, Temmuz 1900, s. 50-51, pl. XXXIII-XXXV.

Mubārak, ʿAlī Bāšā, *al-Hitat al-tawfīqiyya al-ǧadīda li-Misr al-Qāhira wa-mudunihā wa-bilādihā al-qadīma wa-l-šahīra*, III, al-Matbaʿa al-Kubrā al-Amīriyya, Le Caire [Būlāq], 1306/1888-1889.

al-Muwaylihī, Muhammad, *Hadīt ʿĪsā b. Hišām aw fatra min al-zamān*, Randa Sabry (çev.), Ce que nous conta ʿĪsā Ibn Hišām, chronique satirique d'une Égypte fin de siècle, Éditions du Jasmin, Paris, 2005; Roger Allen (çev.), *What ʿIsa ibn Hisham Told Us: Or, A Period of Time*, New York University Press, 2015.

Papasian, Ed., *L'Égypte économique et financière – Études financières, 1924-1925*, Imp. Misr, Le Caire, 1926.

Poffandi, Stefano G., *Indicateur égyptien administratif et commercial*, A. Mourés et Cie, Alexandrie, 1904.

Recueil consulaire contenant les rapports commerciaux des agents belges à l'étranger, cilt 10, ministère des Affaires étrangères, Bruxelles, 1900.

Saint-Omer, Henry de, *Les Entreprises belges en Égypte. Rapport sur la situation économique des Sociétés belges et belgo-égyptiennes fonctionnant en Égypte*, Imprimerie G. Piquart, Bruxelles, 1907.

"Salon in der Daira Sr. Hoheit Said Halim Pascha, Kairo", Illustrirte kunstgewerbliche Zeitschrift für Innen Dekoration zur Ausschmückung u. Einrichtung der Wohnräume, Temmuz 1898, ill. n° 860, s. 108. Sāmī, Amīn, *Taqwīm al-Nīl*, II, Dār al-Kutub al-Misriyya, Le Caire, 1928.

Senior, Nassau William, *Conversations and Journals in Egypt and Malta,* cilt: 2, Sampson Law, Londres, 1882.

Services Guide to Cairo, Co-ordinating Council for Welfare Work in Egypt [v. 1940], [Le Caire ?].

The Muhammad 'Ali Dynasty Genealogy, http://www.royalark.net/Egypt/egypt4.htm

Tugay, Emine, *Three Centuries: Family Chronicles of Turkey and Egypt*, Oxford University Press, Londres, 1963.

"Vente des biens immeubles de la Société des Biens fonds urbains et ruraux en liquidation", *Journal officiel du gouvernement égyptien*, n° 6, 20 Ocak 1921.

Wahbī, Yūsuf, *ʿIštu alf ʿām*, 2 cilt, Dār al-Maʿārif, Le Caire, 1974.

Zakī, ʿAbd al-Rahmān, *Aʿlām al-Hayš wa-l-Bahariyya fī Misr atnāʾ al-qarn al-tāsiʿ ʿašar*, Matbaʿat al-Risāla, [Le Caire ?], 1947.

SAİD HALİM PAŞA'NIN KATLEDİLMESİNİN OSMANLI BASININA YANSIMALARI

CEM SÖKMEN

Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinden birkaç gün sonra 17 Haziran 1913'te yeni sadrazam olarak hükûmet kuran Said Halim Paşa, bu görevde 3 yıl 7 ay 21 gün kaldıktan sonra 3 Şubat 1917'de istifa etmiştir. Sadrazamlıktan ayrıldıktan sonra Âyan üyeliği görevine devam etmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağlarını koparmamış, 1917'de yapılan kongrede Cemiyetin Merkez-i Umumi üyeliğine seçilmiştir. Bu faaliyetleriyle birlikte Said Halim Paşa'nın sadrazamlıktan ayrıldıktan sonraki birinci meşgalesi okuma-yazma olmuş, daha sonra *Buhranlarımız* adıyla bir araya getirilecek olan risalelerinin çoğunu 1917-1918 yıllarında yalısına çekilerek yazmıştır. Ancak İttihat ve Terakki mensubu bir isim olarak Paşa'nın hayat seyri I. Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi ve 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasını takip eden süreçte hızlı gelişmelerle değişecektir. Said Halim Paşa, 4 Kasım 1918'de "Ermeni Kırımı" sorumlusu olarak "Divan-ı Âli"ye verilmiştir.[1] 1919'un ilk aylarında Tevfik Paşa hükûmeti devam ederken İstanbul'da tutuklamalar başlamıştır. Tutuklamalar, valilerle başlayıp mebuslara ve nazırlara doğru ilerlemiştir. Tutuklananların çoğu "Bekirağa Bölüğü" olarak da bilinen Harbiye Nezaretine konulmuştur.[2] Yapılan soruşturmadan sonra Said Halim Paşa da 10 Mart 1919'da tutuklananların arasına katılmıştır. Bekirağa Bölüğündeki iki buçuk aylık tutukluluktan sonra Said Halim Paşa'nın da aralarında bulunduğu 78 tutuklunun Malta Adası'na sürgün edilmesine karar verilmiştir. 28 Mayıs 1919'da tutuklular Galata Limanı'ndan kendilerini Malta'ya götürecek olan gemiye bindirilmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyetinin önde gelen isimleri ve Meclis-i Mebusanda görev yapan milletvekillerinin Malta'ya sürgün edilmesi hızlı verilmiş ve uygulanmış bir karar olarak görülmektedir. 19 Mayıs 1919 günü Fatih'te, 23 Mayıs 1919 günü Sultanahmet'te yapılan geniş katılımlı mitinglerin İstanbul'da meydana getirdiği atmosferden etkilenen müttefik kuvvetlerin hapsedilen önemli kişilerin kaçırılmasını engellemek için sürgün kararı aldığına dair görüşler bulunmaktadır.[3]

Malta sürgünlerini taşıyan gemi 29 Mayıs 1919 günü Çanakkale Boğazı'ndan çıktıktan sonra yeni bir kararla geminin rotası değiştirilmiş, Limni Adası'ndaki Mondros Limanı'na demirlenmiştir. Malta sürgünlerinden Said Halim Paşa, Abbas Halim Paşa, Mithat Şükrü Bey (Bleda), Hacı Adil Bey, Mahmut Kâmil Paşa, Ziya Gökalp, Halil Bey (Menteşe), Kara Kemal, Ali Münif Bey, Ağaoğlu Ahmet Bey ve Hüseyin Tosun Bey Limni'de indirilen 12 kişidir. Bu 12 kişi 4 aya yakın bir süre Mondros Limanı'nda hapsedildikten sonra 21 Eylül 1919 günü Malta'ya gönderilmiştir.[4]

Malta'da Sürgün Günleri

1 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C 35, İstanbul, 2008, s.558.

2 Bilal Şimşir, *Malta Sürgünleri*, 2.baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1985, s.43.

3 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, C 4, 3. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s.1911.

4 Bilal Şimşir, *age.*, s.107.

Said Halim Paşa'nın Malta'daki sürgün dönemi 19 ay sürmüştür. Sürgün hayatında okuma ve yazma çalışmalarını devam ettirmiştir. Paşa'nın serbest bırakıldığı 29 Nisan 1921'e kadar geçen dönemde onunla birlikte hapsedilen çoğu İttihat ve Terakki Cemiyeti mensubu kişilerden bazıları farklı dönemlerde yazdıkları hatıralarında Paşa'ya da yer vermişlerdir. Said Halim Paşa ile İttihat ve Terakki Cemiyetinde birlikte bulunmuş önemli isimlerden biri olan Halil Menteşe, Malta'da Said Halim Paşa'nın karşı karşıya kaldığı maddi sıkıntıya vurgu yapar. Said Halim Paşa'nın Malta'da beraber bulunduğu kişilerden ihtiyacı olanlara yardım yapmak düşüncesiyle özellikle Mısır'daki gelirleri için teşebbüste bulunmuş ancak olumlu sonuç alamamıştır:

> Said Halim Paşa ve Abbas Paşalar Mısır'daki varidatlarından ayda yüzer İngiliz lirası isterlerdi, kampta muhtaç olan arkadaşların imdadına yetişmek gibi necip bir düşünce de bunda hâkimdi, arada bir İngiliz hükümeti namına Mısır'da el konan çiftliklerinin vesair emvallerinin varidat raporları gelirdi, fakat bu istedikleri para sonuna kadar verilmedi, akrabalarından Ömer Tosun Paşa'ya yazdılar, o da, 'hazır fakat Londra'dan müsaade gelmedi' diye cevap verdi.[5]

Halil Menteşe, Malta'daki şartların Millî Mücadele'yle ilgili olumlu gelişmeler yaşandıkça iyileştiğini kaydeder:

> Birinci İnönü Zaferi bu çemberi yırttı, günde on beşer kişilik grup halinde sabah şehre gidip akşam dönmek müsaadesi çıktı. İkinci İnönü Zaferi'nden sonra arzu edenlerin geceleri operaya gitmekte serbest oldukları bildirildi. Maltalıların güzel bir opera binaları vardı. Avrupa'dan ara sıra gruplar gelirdi. Sakarya Zaferi'nden sonra Umumi Vali kampa geldi, odaları ziyaret ederek hâl hatır sordu. Zaferlerden evvel ufak zabitler bile selam alıp vermekte istiğna gösterirlerdi.[6]

Ahmet Emin Yalman, hatıralarında Said Halim Paşa'nın Malta günlerinde onunla aynı kaderi paylaşanlar tarafından saygın bir mevkide tutulduğuna vurgu yapar:

> Polverista topluluğunun tabii bir başkanı sayılıyordu fakat bu mevkii eski bir sadrazam olduğu için almamıştı. Herkes kendisini cidden seviyordu. Sabahları yukarı kattaki odasında meşlahiyle oturur, müsaade edilen gazeteleri okur, gelen ziyaretçilerle geçmişe veya zamana dair konuşmalar yapardı. Öğleden sonra giyinir, yakasına mutlaka koca bir çiçek takar, oda oda dolaşır, herkesle dostça, teklifsizce konuşurdu.[7]

Said Halim Paşa'nın Malta sürgünü günlerine tanıklık edenlerden bir başkası da Hüseyin Cahit Yalçın'dır. *Tanin* gazetesiyle II. Meşrutiyet yıllarında İttihat ve Terakkinin önemli savunucularından biri olan Hüseyin Cahit, Said Halim Paşa'nın Mütareke sonrasında yaşadığı yargılanma ve tutuklanma süreçlerinde olduğu gibi Malta'da da sükûnetini ve inancını koruduğuna işaret eder:

> Mütareke sonunda İttihat ve Terakki düştüğü zaman, Sait Halim Paşa temiz bir karakter eseri gösterdi. Birçokları gibi, düşmüş İttihat ve Terakki'ye sövmeye başlayarak kendisini yükseltmeyi ve temize çıkarmayı aklına getirmedi. Hiç haberi olmadı, iştirak etmediği birtakım mesuliyetleri reddetmeyecek surette arkadaşları ile bir tesanüt muhafaza etti. İngilizler onu da Malta'ya sürdüler. Bu felaket ve ızdırap günlerinde onun ağzından İttihat ve Terakki aleyhinde bir söz işitmedim. Osmanlı İmparatorluğu'nun inkırazı hengamesi içinde Mısırlı bir prens olduğunu hiç hatırlamadı ve son dakikaya kadar Türk kaldı.[8]

Said Halim Paşa, 21 Nisan 1921 günü Malta Adası'ndan serbest bırakılan 40 kişiden biri olmuştur. Said Halim Paşa'nın hürriyetine kavuştuktan sonra ilk durağı Sicilya Adası olmuştur. Buradayken İstanbul'a dönmek için teşebbüste bulunmuş ancak İstanbul hükûmetince buna izin verilmemiştir. Bunun üzerine Sicilya'dan Napoli'ye gitmeye karar vermiştir. Napoli'de bir süre kaldıktan sonra kardeşi

5 *Halil Menteşe'nin Anıları,* haz. İsmail Arar, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s.241.

6 *Halil Menteşe'nin Anıları*, s.240.

7 Ahmet Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, C 2, Yenilik Basımevi, İstanbul, 1970, s.121.

8 Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım*, haz. Göktürk Ömer Çakır, 2.baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2019 s.98.

Abbas Halim Paşa ile birlikte Roma'ya gitmiştir.[9]

Said Halim Paşa'nın Malta yoluna çıkarılmasından serbest kalışına kadar onunla haberleşme çabası gösteren ve öldürülüşüne şahitlik edecek olan Tevfik Azmi Bey ile Roma'da buluşmuşlardır. Tevfik Azmi Bey, Said Halim Paşa'nın Malta'daki sürgünlüğü sırasında Napoli'de yaşamıştır. Said Halim Paşa'nın Palermo'dan Napoli'ye ve daha sonra Roma'ya geliş sürecini takip etmiştir. Tevfik Azmi Bey ile Said Halim Paşa Roma'da bir araya gelmiş, yaz aylarını Roma'ya otuz kilometre mesafede bulunan Frascati'de geçirmiş, sonbaharla birlikte Roma'ya gitmişlerdir. Roma'da kiraladıkları bir konağa hizmetlilerle birlikte yerleşmişlerdir.[10] Said Halim Paşa Roma'da geçen hayatının son aylarında yazı çalışmalarına devam etmiştir.

Said Halim Paşa 6 Aralık 1921 günü saat 17.30'da Roma'da Arşavir Şıracıyan isimli Ermeni tarafından vurularak öldürülmüştür. Silahlı saldırı evinin önünde, taksiden inerken gerçekleştirilmiştir. Olay anında koruması Tevfik Azmi Bey yanında olmakla birlikte katil kaçmayı başarmıştır. Said Halim Paşa yakınlardaki bir hastaneye götürülmüşse de olay anında can verdiği anlaşılmıştır.

Said Halim Paşa'ya yapılan suikast, 7 Aralık 1921 günü *Secolo* ve *Corriera Della Sera* gibi İtalyan gazetelerinde yer almış, haber ajansları ve telgrafın yardımıyla dünyaya duyurulmuştur. Gelen haberlerden sonra İstanbul hükûmeti Roma'daki Osmanlı elçiliğinden olayın teyidi ve tafsilatı üzerine bilgi talep etmiştir. Ankara hükûmetinin Paris temsilcisi Ferit Bey 7 Aralık 1921'de suikast haberini telgrafla Ankara'ya iletmiştir.[11]

Said Halim Paşa'nın Katledilmesine Dair Haberler

Said Halim Paşa'nın Roma'da bir suikasta kurban gidişiyle ilgili İstanbul basınında çıkan ilk haberlerden biri *Yeni Şark* gazetesinde yer almıştır. Gazetenin 9 Aralık 1921 tarihli nüshasında birinci sayfadan resimli olarak verilen haberde "Said Halim Paşa Nasıl Öldürüldü?" başlığı bulunmaktadır. Dönemin gazetecilik pratikleri çerçevesinde yayımlanan haberin içeriği sadece suikastla ilgili bilgilerden ibaret değildir. Yorum-haber üslubuyla hem 15 Mart 1921'de Talat Paşa'nın öldürülmesine atıf yapılmış hem de yakın dönemin önde gelen şahsiyetlerinden olan Said Halim Paşa'nın suikast öncesinde Roma'daki hayatına dair bilgi verilmeye çalışılmıştır:

> Dün gelen haberlere nazaran sadr-ı esbak Said Halim Paşa Roma civarında sayfiyesine araba ile giderken suikasde uğramıştır. Bu suikast de son zamanlardaki suikastlerle alakadardır. Said Halim Paşa'nın Roma'da bir suikastde uğradığı tahkik itmektedir. Dün öğleden sonra Roma mümessili Osman Nizami Paşa'dan bu hususda Babıâli'ye bir telgrafname gelmiştir. Telgrafname pek muhtasardır. Husus-u surette alınan haberler Said Halim Paşa'nın Roma civarındaki sayfiyesine araba ile giderken suikasde uğradığını ve bu suikasdin de son zamanlarda vukua gelenlerle alakadar olduğunu bildirmektedir. Said Halim Paşa altı ay evvel Malta'dan tahliye edildiği zaman biraderi Abbas Halim Paşa ile birlikte Roma civarında bir sayfiye kiralamış ve orada ihtiyar-ı ikamet itmişdi. Katilin uzun müddet istihzarat ve tahkikatta bulunduktan sonra müsait bir zamanda suikasdi icra ittiği anlaşılmaktadır. Bu sabah intişar iden Türkçe gazetelerin ekserisi Said Halim Paşa'nın da suikasde uğramasından dolayı izhar-ı teessüf itmekte idi. Filhakika merhumun Harb-i Umumi esnasında ifa ittiği rol her ne olursa olsun bu suretle temadi iden suikasdler pek ziyade mucib-i teessüftür. Kaldı ki Said Halim Paşa mevkii iktidarda bulunduğu müddet zarfında daha ziyade bir amel-i itidal olmağa çalışmışdı. Sabah gazetelerinin beyanına göre Said Halim Paşa'nın uğradığı suikasd hükümet mahfilinde de bir tesir husule getirmiş ve merhumun ailesine beyan-ı teessür edilmesi kararı verilmiştir.[12]

9 Hasan Aksu, *Osmanlı Basınında Said Halim Paşa Suikastı*, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018, s.35.

10 "Tevfik Azmi Bey'den Cumhuriyet Gazetesine Mektup", 27.08.1931, *Cumhuriyet*, s.3.

11 Hasan Aksu, *age.*, s.30-35.

12 "Said Halim Paşa Nasıl Öldürüldü?", *Yeni Şark*, sayı 68, 9 Aralık 1921.

9 Aralık 1921 günkü sayısında Said Halim Paşa'nın öldürülmesini haberleştiren diğer bir gazete Mehmet Asım tarafından yönetilen *Vakit* gazetesi olmuştur. Gazetenin birinci sayfasında verilen haberin başlığı "Sadr-ı esbak Said Halim Paşa Roma'da şehit edildi" şeklindedir. *Yeni Şark* gazetesindeki suikast haberine benzer bir biçimde *Vakit* gazetesinde yayımlanan haberin içeriğinde de Said Halim Paşa'nın hayatı ve devlet yönetiminde taşıdığı sorumluluğa dair bilgiler bulunmaktadır. Haberin giriş bölümü daha çok Osmanlı hükûmetinin Roma temsilcisi Osman Nizami Paşa'dan gelen telgrafa dayandırılmıştır:

> Dün sabah intişar eden Bosfor gazetesi evvelki gece geç vakte kalan habere atfen sadr-ı esbak Said Halim Paşa'nın Roma'da katledildiğini yazıyordu. Bu haber İstanbul'da şüyu olunca evvel adem emniyetle karşılanmış fakat bilahare gelen malumat ilan-ı haberi mateessüf te'yid etmiştir. Ajansların Paris tarafıyla Roma'dan aldığı bir telgrafnamede Said Halim Paşa'nın suikaste uğradığı müphem bir lisan ile bildirildiği halde Roma mümessili Osman Nizami Paşa'dan Bab-ı Ali'ye bir telgrafnamede esbak-ı sadrazamın şehadeti kat'i bir suretle işâr ediliyordu. Said Halim Paşa'nın kimin tarafından ve ne suretle öldürüldüğü henüz malum değildir. Bab-ı Ali'ye gelen telgrafnamede yalnız katilin derdest edilemediği bildirilmiştir. Mamafih bu suikastin de son zamanlarda tertip edilen suikastlerle alakadar olması çok muhtemeldir. Said Halim Paşa aslen Mısırlıdır. Mehmet Ali Paşa ahfadındandır. İlan-ı Meşrutiyeti müteakip Yeniköy daire-i xxxxx[13] riyasetinde bulunmuş ve ayân azalığı ile İttihad Terakki Merkez-i Umumiyesi Katib-i Umumiliği'ne tayin edilmiştir. Mahmud Şevket Paşa kabinesinde Hariciye Nezaretini deruhte itmişti. Merhum meşarünileyh şehadeti üzerine makamı sadaret uhdesinde tefeyyiz idilmiş 1332 senesine kadar sadareti muhafaza itmişti. Harbin ikinci senesinde istifa ederek mevkiini Talat Paşa'ya terk itmiştir. Said Halim Paşa Arap terbiyesi görmüş, İngilizce ve Fransızca'ya mükemmel suretde aşina, kibar bir zat idi. Harb esnasında ve bilhassa istifasını müteakip ictimai hayatımıza dair birkaç eser neşr itmişti. Said Halim Paşa malumdur ki harbe dahlimize aleyhdar olmuş ve Karadeniz hadisesini müteakib istifaya kalkmıştır. Fakat Talat Paşa'nın ve diğer refiklerinin şiddetli ısrarı üzerine mevkiini muhafaza itmeği razı olmuştu. Mütarekeyi müteakib Meclis-i Mebusan üçüncü şeabesinde vukuu bulan ifadatında Said Halim Paşa, Talat Paşa ile refiklerinin şiddetli hareketini tahfif itmek içün sadarette kalmağa razı olduğunu söylemişti. Filhakika harbin ibtidalarındaki hareketde Said Halim Paşa, refiklerini itidale davet hususunda az çok bir tesir icra etmişti. Mütarekeden bir müddet sonra Said Halim Paşa tevkif edilerek evvela Nazım Paşa Divan-ı Harbi'ne ve oradan Malta'ya sevk edilmişdi. Altı ay evvel serbest bırakıldığında İtalya'da ihtiyar-ı ikamete karar vermiş ve Roma'da yerleşmişti. Bu suretle uğradığı hainane darbe hiç şüphesiz bütün Türklerin ve hatta Mısırlıların kalbinde büyük bir elem tevellüd edecektir.[14]

Bir gün sonra 10 Aralık 1921 günü yayımlanan *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde Said Halim Paşa'nın uğradığı suikast "Said Halim Paşa'nın şehadeti etrafında" ve "Bir senede iki sadr-ı esbak şehit edildi" başlıklarıyla birlikte haberleştirilmiştir. Birinci sayfadan verilen haberde Said Halim Paşa ile birlikte Talat Paşa ve Talat Paşa'nın katilinin resimleri de yayımlanmıştır. *Yeni Şark* ve *Vakit* gazetelerindeki haberler gibi *Tevhid-i Efkâr* gazetesindeki haberde de Said Halim Paşa'nın hayatı ve siyasette oynadığı rol hakkında bilgi verilmiştir. Ancak diğer iki gazeteden farklı olarak *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde Said Halim Paşa'nın Mondros Mütarekesi'nden sonraki soruşturma esnasında verdiği "Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişi" konusundaki beyanı habere dâhil edilmiştir. Haber metninde Said Halim Paşa'nın savaşa katılmayla ilgili cümleleri aktarıldıktan hemen sonra kısa bir biçimde "Ermeni Tehciri" ile ilgili ifadeleri de verilmiştir. Said Halim Paşa'nın katledilmesine dair haberler ise gazetenin Roma muhabiri kaynak gösterilerek verilmiştir:

> Sadr-ı esbak Said Halim Paşa'nın hadise-i şehadeti hakkında dün hiçbir haber gelmedi. Merhumun bir Ermeni tarafından şehit edildiğini Roma muhabir-i mahsusamız bildirmişti. Aynı zamanda diğer haberde de katilin firar ettiği anlaşılmıştır. Herhalde katil derdest edilmiş olsaydı dün şehrimize malumat gelirdi. Said Halim Paşa'nın üç biraderi, dört hemşiresi vardı. Biraderleri Abbas, İbrahim ve Mehmet Ali Paşalar.

13 Harflerin silikliği sebebiyle okunamamıştır.

14 "Sadr-ı esbak Said Halim Paşa Roma'da şehit edildi", *Vakit,* 9 Aralık 1921, sayı 1436.

> Hemşireleri ise Zehra, Nazlı, Emine ve Rukiye hanımefendilerdir. Merhum, Mısırlıların pek mergubi ve cidden muhterem bir zat olan Ömer Tosun Paşa'nın eniştesi idi. Refikası harb esnasında İstanbul'da arzuhal eylemişti. İttihat ve terakki muhalefetiyle meşhur Istokholm sefir-i esbakı Şerih Paşa Emine hanımefendilerin zevci ve Said Halim Paşa'nın eniştesi idi. Said Halim Paşa'nın şehadeti ile bir senede iki sadr-ı esbak hedefdâne-i intikam olmuş oluyor. Malum olduğu üzere yine bu sene zarfında sadr-ı esbak Talat Paşa da (Berlin) de Tayliryan tarafından şehid edilmiş ve Alman heyet azılı katil hakkında beraat kararı vermişti. Talat Paşa'nın hadise-i irtihalini yedi sekiz ay sonra Said Halim Paşa'nın necime-i şehadeti takip etmiş olması çok manidardır.[15]

Said Halim Paşa'nın Roma'da öldürülüşü, 10 Aralık 1921 günü yayımlanan *İkdam* gazetesinde de yer almıştır. *İkdam* gazetesi birinci sayfasında yer verdiği kısa haberde sadece Paşa'nın katledilmesi ve gelen haberlerin kaynakları hakkında bilgi vermiştir. "Said Halim Paşa'nın Katli" başlığıyla verilen haberin devamı şu şekildedir:

> Ajansların esbak sadrazamın katli hakkında virdikleri haberler teyit etmekdedir. Bab-ı Ali'ye Osman Nizami Paşa'dan bu babda malumat verir olmaktadır. Said Halim Paşa biraderi Abbas Halim Paşa ile birlikte Roma civarında bir sayfiyede ikamet itmekte idi. Merhumun Roma'dan sayfiyesine araba ile avdet ederken öldürüldüğü şayia olmaktadır. Fakat katlin kararını haber veren telgrafnameden başka şehrimize malumat gelmemiştir.[16]

İstanbul basınında Said Halim Paşa'nın öldürülmesine dair verilen haberler dönemin siyasi atmosferinden önemli izler taşımaktadır. Said Halim Paşa'nın aile geçmişi, Meşrutiyet öncesindeki bürokratik görevleri ve Meşrutiyet sonrasındaki siyasi kariyeriyle Osmanlı kamuoyu nezdindeki konumu ile birlikte Mondros Mütarekesi sonrasında yaşanan gelişmeler haberlere damga vurmuştur. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişi ve "Ermeni Tehciri" gibi konular Mütareke sonrasında İttihatçıların eleştirilmesi, sorgulanması ve yargılanması bağlamlarında başlıca gündem maddeleri olmuştur. Olayın sıcak günlerinde her ne kadar katilin kimliği belli olmamışsa da Talat Paşa'nın dokuz ay önce 15 Mart 1921'de Berlin'de bir Ermeni tarafından öldürüldüğü hatırlanmış ve vurgulanmıştır. Said Halim Paşa'nın öldürülmesinden sonra nereye defnedileceği konusu bir süre çözüme kavuşturulamamıştır. Ancak ilerleyen günlerde ailesinin girişimleriyle İstanbul'da defnedilmesine karar verilmiştir.

Said Halim Paşa'nın oğlu Halim Bey'in 10 Ocak 1922'de Roma'ya varışıyla birlikte naaşın İstanbul'a getirilme süreciyle ilgili haberler İstanbul gazetelerinde yayımlanmıştır. Said Halim Paşa'nın naaşı, İtalya'daki bürokratik işlemler tamamlandıktan sonra Roma'dan Brindisi Limanı'na getirilmiş, 22 Ocak 1922'de Giraç vapuruyla İstanbul yoluna çıkmıştır. Giraç vapuru 26 Ocak 1922'de İstanbul'a varmıştır.[17]

Said Halim Paşa'nın cenaze töreni 29 Ocak 1922 günü İstanbul'da düzenlenmiştir. Cenazenin defnedileceği gün yayımlanan *Yeni Şark* gazetesinin birinci sayfasında cenazenin programı sayılabilecek bir haber metni bulunmaktadır. Haberde cenazeye katılacak bürokrasi ve eğitim kurumları sıralanmıştır. Bununla birlikte gazete öğle saatlerinde baskıya verildiği için Sirkeci'de o saate kadar toplanan cenaze kalabalığı ile bilgi verilerek haber bitirilmiştir. "Said Halim Paşa merhumun cenazesi bugün merasimi mahsusa ile defn idilecekdir" başlığıyla verilen haberin devamı şöyledir:

> Roma'da bir Ermeni tarafından şehid idilen sadr-ı esbak merhum Said Halim Paşa'nın naaşı evvelki gün Giraç vapuruyla şehrimize vasıl olmuştur. Merhum meşarünileyhin resmî tedfini bugün ihtifalat-ı fevkalade ile ifa idilecekdir. Cenaze merasiminde hükümet tarafından memurin-i mahsusa, asker, jandarma ve polis efradı bulunacağı gibi bahriye, harbiye, tıp fakültesi, darülfünun, darülmuallimin, darüleytam, darülhilafeti aliye medresesi, darüşşafaka, polis ve jandarma mektepleri talebeleri de

15 "Said Halim Paşa'nın Şehadeti Etrafında/Bir Senede İki Sadr-ı Esbak Şehit Edildi", *Tevhid-i Efkâr,* 10 Aralık 1921, sayı 3209.

16 "Said Halim Paşa'nın Katli", *İkdam,* sayı 8885, 10 Aralık 1921.

17 Hasan Aksu, *age.*, s.60-61.

> hazır bulunacaklardır. Bundan maada Şirket-i Hayriye'nin 65 ve 66 numaralı vapurları ile Seyr-ü Sefain İdaresinin Maltepe vapuru cenazede hazır bulunacak zevatı Sirkeci İskelesi'ne çıkaracaktır. Evvelce virilen karar üzerine İslam mağazaları da cenazenin resmi tedfini esnasında mesdud bulunacaklardır. Gazetemiz makineye verildiği sırada Sirkeci İskelesi'nde cenazeye intizar itmek üzere binlerce ahali toplanmışlardı. Vapurla gelmekte olan halk da ilave idilirse cenaze merasiminde on bin kişiden halk bulunacağı tahmin idilmektedir. Cenaze Sirkeci'den Ayasofya Camii'ne naklidilerek ikindi namazına müteakib Sultan Mahmud türbe-i haziresinde defn idilecektir.[18]

Yeni Şark gazetesine benzer biçimde *Tevhid-i Efkâr* gazetesi de 29 Ocak 1922 günü yayımlanan nüshasında cenazenin organizasyonu çerçevesinde bilgiler vermiştir. Naaşın Yeniköy'den vapurla Sirkeci'ye getirileceği, cenazeye katılmak isteyenler için tahsis edilen vapurların kalkış saatleri ve cenazeye katılacak kurumlar haberin içeriğinde yer almıştır. Gazetenin ikinci sayfasında "Şehid Mağfur Said Halim Paşa'nın Cenaze Merasimi" başlığıyla verilen haberin devamı şöyledir:

> Dün de yazdığımız veçhile Said Halim Paşa merhumun cenaze merasimi bugün icra edilecektir. Seyr-ü Sefain idaresinin Maltepe vapuru bugün saat onda Seyr-ü Sefain köprü iskelesinden hareket iderek doğruca Yeniköy'e gidecek ve Sait Halim Paşa'nın cenazesini aldıktan sonra Yeniköy'den hareketle bütün iskelelere uğrayarak saat ikide Sirkeci'ye gelecektir. Boğaziçi'nde Makam-ı Zevat'ın bugüne tahsis edilmiş olan 65 ve 66 numaralı vapurlardan biri kabulelzeval 11.45'da Anadolu Kavağı'ndan, diğeri de badelzeval 12.15'de Yenimahalle'den hareketle tekmil iskelelere uğrayarak saat ikide Sirkeci'ye muvassalat ideceklerdir. Cenaze merasimi Sirkeci'den itibaren başlayacaktır. Cenaze merasimine iştirak edecek mektepler: Bahriye Mektebi Talebesi, Harbiye, Tıp Fakültesi Talebesi, Darülfunun, Darülmuallimin, Darüleytam, Darülhikmeti İlmiye Medresesi Talebesi, Darüşşafaka, Polis Mektebi, Jandarma Mektebi.[19]

İstanbul halkının büyük bir alakayla katıldığı Said Halim Paşa'nın cenaze merasimi bir gün sonra 30 Ocak 1922 günü *Vakit* gazetesinde geniş bir haberle okuyucuya aktarılmıştır. Gazetenin birinci sayfasından verilen haberde üç fotoğraf kullanılmıştır. Fotoğraflardan biri cenazenin Sirkeci'de vapurdan indirildiği, biri Babıâli'nin önünden geçirildiği, üçüncüsü de tabutun musalla taşında bulunduğu ana aittir. Cenaze haberinin başlığı "Said Halim Paşa merhumun cenaze merasimi" şeklindedir. Haberin devamında ilk vurgulanan İstanbul halkının meydana getirdiği kalabalık olmuş, daha sonra cenazenin camiye ve kabre gidiş yolunda görülen manzaralar aktarılmıştır:

> (Said Halim Paşa merhumun cenaze merasimi) Dün senelerden beri misli görülmemiş bir ihtifal ile icra idilmiştir. Cenazede 30 bin kişi bulunmuş, Sirkeci'den Ayasofya'ya ve Ayasofya'dan Sultan Mahmud türbesine kadar olan caddeler iki taraflı ahali ile dolmuştur. Roma'da şehid edilen sadr-ı esbak merhum Said Halim Paşa'nın cenaze merasimi dün son senelerde görülmeyen büyük bir galabalık ihtifalat ile icra edilmişdir. Evvelce tertib edilen program mucibince cenazenin saat ikide Sirkeci'den kaldırılması mükerrerdi. Saat birden itibaren Babıaliden Sirkeci'ye mümted cenazenin iki tarafına ve Sultan Mahmud türbesiyle Ayasofya arasında Divanyolu caddesine, Sirkeci iskelesi ve civarına yirmi otuz bin kişi dolmuştu. Köprüden hareket iden seyr-ü sefainin Maltepe vapuru Yeniköy'e muvasalat iderek ihzar edilmiş olan tabutu almış ve Sirkeci'ye müteveccihen hareket itmiştir. Şirket-i Hayriye'nin 65 ve 66 numaralı vapurları darüleytamları, muhtelif mektep talebesiyle cenazeye iştirak iden zevatı hamilen ikide Sirkeci iskelesine muvasalat itmişdir. Bu esnada Sirkeci'de program mucibince jandarma, polis ve inzibat kıt'ası ehez mevki itmiş ve iskelede de galabalık pek ziyade olmuşdu. Vükela, Ayan azaları, darülfünun medreseleri, rical-i mülkiyye ve askeriye, tıbbiye, bahriye, harbiye ve darülfünun şeabet-i muhtelifesi talebeleri ihzar mevki iderek cenazeyi hamil olan Maltepe vapurunun muvasalatına ihzar itmişlerdi. İki buçukda bayrağı yarıya kadar çekilmiş olduğu halde Maltepe vapuru Sirkeci iskelesine yanaşmış ve merhumun mahdumları Halim ve Ömer beğler ve oda ve müteallikatı vapurdan çıkmışlar ve heyet-i vükela ve Ayan azaları Halim ve Ömer beğlere beyan-ı taziyet itmişlerdir. Taziyeyi müteakib polis memurlarının iyade-i ihtiramında olan tabut tehliller arasında iskeleye çıkarıldıktan sonra bir ucu Babıali yokuşuna kadar uzanan alâ-yı atideki program veçhile Ayasofya'ya hareket itmişdir. Süvari

18 "Said Halim Paşa merhumun cenazesi bugün merasimi mahsusa ile defn idilecekdir", *Yeni Şark*, sayı 119, 29 Ocak 1922.

19 "Şehid Mağfur Said Halim Paşa'nın Cenaze Merasimi", *Tevhid-i Efkâr*, sayı 3258, 29 Ocak 1922.

polisler, darüleytam talebesi, dedegân, dervişler, ziraat yurdu talebesi, mühendis mekteb-i alisi, darülfünun şeabati, şehid mağfurun bendegânı, hademe-i hassa, mekteb-i tıbbiye, bahriye ve harbiye talebesi ve jandarma efradı, naat okuyan hademe-i hassanın arkasında, üstünü ve etrafını Osmanlı bayrağıyla örtülmüş ve açık renk bir fes taşıyan tabut ve onun arkasından merhumun mahdumları Halim ve Ömer beğler ve şehzade Abdürrahim ve Abdülhalim efendiler ile damat paşa beğler, Ayan azaları, vükela ve rical-i mülkiyye ve askeriye ihaza mevkii itmiş idi. Tabut beğlerce kimse tarafından baş üstünde taşınıyordu. Yolda birçok dükkanlar merhum müşarünileyhe hürmeten kapadılmış ve halk pencerelere üşüşmüş ve her taraf işgal idilmişdi. İki buçukda Sirkeci'den hareket etmiş olan ahali üç buçukta Ayasofya'ya muvasalat itmiş ve Ayasofya camiinin adliye cehtinde kapusı önündeki musallada eda-yı salat edildikden sonra merhum müşarünileyh tezkiye idilmiş ve duayı müteakib eski merasim üzerine Ayasofya'dan hareket idilerek Sultan Mahmud türbesine gelinmiş ve naaş ihzar olunan hatıra-i mahsusaya tevdi olunmuştur.[20]

Aynı gün çıkan *İkdam* gazetesi de cenazeye geniş yer ayırmıştır. Gazetenin üçüncü sayfasında yer alan haberde Said Halim Paşa'nın naaşının Sirkeci'de vapurdan alınışından defnedilişine kadar geçen yaklaşık dört saatlik zaman diliminde yaşananlar ayrıntılı bir biçimde kaleme alınmıştır. "Sadr-ı Esbak Şehid Mağfur Said Halim Paşa" başlığıyla sunulan haberin devamı şöyledir:

Roma'da faili meçhul kalmış bir darbe-i hainane ile şehid düşen sadr-ı esbak Said Halim Paşa hazretlerinin cenaze merasimi dün azim bir cemaat-i islamiyyenin iştirakiyle ihtifalat layıkıyle icra edilmiş ve sanki bütün İslam İstanbul memleketlerinin düşmanlarına son kurban giden merhumun tabutu arkasından ağlamıştır.

Merhum meşarünileyhin mahdumları tarafından cenaze merasimine iştirak eyleyecek zevatın rükubu için tahsis edilen Şirket-i Hayriye'nin 65 ve 66 numaralı vapurları dün saat onda bütün iskelelere uğrayarak Yeniköy'e gelmiş ve cenazenin nakline tahsil idilen Seyr-ü Sefain idaresinin Maltepe vapuruyla avdet itmiştir.

Sirkeci'de intizar;

Merasim için tertip ve tanzim edilen program mucibince cenaze saat ikide Sirkeci'ye vasıl olacaktı. Daha saat 12 de İstanbul'un her tarafında halk dolmuş idi. Merasime iştirak için fevç fevç gelen halktan maada İstanbul'da bulunan birçok Türk mektepleri talebesi de Sirkeci'de bekliyordu. Cenazenin vüruduna intizar edenler Sirkeci'den Babıali'ye kadar yolun iki tarafına toplanmışlardı. Saat birde erkan-ı umeray-ı hükümetten birçok zevat Sirkeci İskelesi'ne gelmeye başlamıştı. Şehzade Abdülhalim Efendi Hazretleri de Sirkeci'de bekliyorlardı. Bunları müteakip Azerbeycanlı Halil Beğ, hacı Mehmedov ile Azerbaycan'ın esbak Emîr'i ve erkan ve bunlar arasında Şimali Kafkas Cumhuriyeti mümessili Ali Han vesaire gelmiştir.

İstanbul kundura ve pervekâr esnafı isticar itmiş oldukları romörkör ile iskeleye gelerek merasime iştirak için sıraya girmişlerdir.

Bunu müteakib rical-i devlet, cemiyyet-i tedrisiye-i İslamiye azadan mensurinin delaletiyle Sirkeci'de toplanmışlardı. Saat ikide Heyet-i Vükelâdan Hariciye, Bahriye, Dahliye, Maarıf Nazırları, Şura-ı Devlet reisi vesaire vükela fiham hazretleriyle ailesinden Rafet, Naime, Seyid, Abdülerrahman-ı Şerif, Halim, Rıza Tevfik Beğlerle Çorak Mehmet, Meşir Fuad, Ahmed Paşalar ve Adem Efendi, Adliye Nazırı Esbak-ı Arif Hikmet Paşa, Süleyman Numan paşa bulunmuşlardır. Mekteb-i Askeriye müfettişi Pertev paşa ile müteakidinden birçok paşalar merasime iştirak etmişlerdir. Bilahare İran sefaratı erkân da gelmişlerdi. Bu sırada Şirket-i Hayriyye'nin 65 ve 66 numaralı vapurları Boğaziçi'nde Makam-ı Cemaati ve pek çok mekteb talebesiyle "darüleytam" çocuklarını hamil olduğu halde iskeleye yanaşmışlardır. Seyr-ü Sefainin Maltepe vapuru merhumun cenazesine hamil olduğu halde saat ikide Sirkeci iskelesine virud itmiştir. Merhumun mahdumları Ömer ve Halim Beğlerle beraber Adliye esbak Nazırı İbrahim Beğ aynı vapurla gelmişler ve doğruca heyet-i vükelanın bulunduğu mahale gelerek ehez mevki itmişlerdir. Bunu müteakip sırasıyla iskelede zevat-ı Aliye merhum ve mağfurun mahdumlarına beyanı teessür ve taziyet etmişlerdir.

Tabutun piş'i zeylinde;

Saat ikiyi kırk geçe cenaze vapurdan indirilmiştir. Önde muhtelif tarik-i aliyeye mensup meşayih ve

20 "Said Halim Paşa Merhumun Cenaze Merasimi", *Vakit*, sayı 1486, 30 Ocak 1922.

> dedegan arkada Yeniköylü, Galata, Kasımpaşa ve Bahariye Mevlevi meşayih ve dedeganı Şeyh Abdülbaki Efendi ve diğer iki arkadaşlarının nezareti tahtında tekbir ve tahlil hevan oluyorlar ve bunlar arkasında hafız tekbir hevan olarak cenazenin önünde ilerliyorlardı. Arkada da Said Halim Paşa'nın naaşı mağfiret nakşi cemaat-i İslamiyenin dost ihtiramında olarak aheste aheste habgah-ı ebedisine iysal idiliyordu. Cenazenin geçtiği caddenin her iki tarafında jandarma, inzibat efendilerle bahriye talebesi bulunuyordu. Polis memurları da cenazenin önünde ve arkasında intizamı temin idiyorlardı. Vükela feham ve ayan-ı kerim hazreti cenazeyi takib etmekte idiler. Tıbbiye, mülkiye, eczacı, Kuleli, Darülmuallimin, Sultanî, jandarma, Darüleytam, bahriye, dişçi, ticaret ve Aşiyan mektepleri talebesiyle takip idilen merhum sadrazamın tabutu Ayasofya Camii Şerifi'ne eysal idilmiş ve hünkar kapısından musallaya vaz'a olunarak taze bir cemaat yeri ile ada olunmuştur. Cemaatin kalabalık ve buna nazara yolların darlığından dolayı ikiyi kırk geçe Sirkeci'den hareket iden tabut ancak saat dörtte Ayasofya Camii Şerifi'ne götürülebilmiştir. Cenaze namazını müteakip aynı halk tarafından takib edilen tabut Sultan Mahmud türbesine götürülmüştür. Cenaze geçtiği yollar baştanbaşa gözleri yaşaran ve bu mağfur sadrazama fatiha okuyan İstanbul Müslümanları ile o derece dolu idi ki birçok yerlerde geçmeğe imkân kalmamıştı. Saat beşte şehid mağfurun naaşı Sultan Mahmud türbesinde merhum pederinin yanında ihdisar idilen habgah-ı ebedisine bir cemaati kebiri islamın mağfiret temennileri, Fatihaları ve acı gözyaşları arasında tevdi edilmiştir. Sadr-ı şehid ve mağfur Said Halim Paşa'nın resmi tedfini esnasında darüleytam talebesi kabrin iki ucunda toprağa diz çökerek ayrıca getirdikleri musaf-ı şeriflerle hatim indirmişlerdir. İkdam dahi bu cemaati küberanın şehid mağfur hakkındaki hissiyatına tamamen iştirak ider. mahdumlarının aile-i muhteremine arz-ı taziyat ve teselliyat eyler.[21]

Said Halim Paşa'nın sorgulanmasından tutuklanmasına, Malta sürgününe ve öldürülmesine kadar geçen üç yıllık dönem İstanbul'daki Osmanlı basını için zorlu ve karmaşık bir zaman dilimi olarak yaşanmıştır.

İstanbul gazetelerinin maruz kaldığı baskının etkileri Malta'daki sürgünlerin hayatına da yansımıştır:

> Damat Ferit Paşa hükûmeti iktidar mevkiinde oldukça İstanbul gazeteleri kampımızı doldururdu. Salih ve Ali Rıza Paşalar gibi Millî Mücadele'ye dost zevat Sadrıazam oldu mu kampımıza bir tek İstanbul gazetesi girmezdi. Zira bu değişiklik İstanbul matbuatının Milli Mücadele leh ve aleyhinde lisanını değiştirirdi.[22]

Said Halim Paşa'nın büyük bir kısmını tutuklu ve sürgün olarak geçirdiği üç buçuk yıllık dönemde İttihat ve Terakki mensupları İstanbul basınında sürekli sert biçimde eleştirildiği için Paşa'nın bunlardan payını almaması düşünülemez. İstanbul'da eskiden beri İttihat ve Terakkiye karşı mücadele etmiş isimlerin çıkardığı gazetelerde suikast sonrasında da Said Halim Paşa hakkında yergi dolu yazılar yayımlanabilmiştir.[23]

21 "Sadr-ı Esbak Şehid Mağfur Said Halim Paşa", *İkdam*, sayı 8936, 30 Ocak 1922.

22 *Halil Menteşe'nin Anıları,* s.240.

23 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar,* C 4, s.1915.

"BİR FİKR-İ GARİB HER SENG-İ MEZAR": SAİD HALİM PAŞA'NIN ÇOCUKLARINA DAİR YENİ BİLGİ VE BELGELER

TURGAY ANAR

Giriş

Said Halim Paşa Yalısı

Said Halim Paşa[1], Batı medeniyeti karşısında çok zor durumda kalan Osmanlı Devleti ve İslam medeniyetinin geri kalma nedenlerini düşünerek eserlerinde medeniyetimizin bunalımlarını, çıkmazlarını, saplantılarını tahlil etmiş ve bu tür sıkıntılardan kurtulmak için çeşitli çözüm yolları aramış, aynı zamanda devlet görevlerinde bulunmuş bir entelektüel olarak ömür sürmüş önemli bir simadır. Paşa'nın birikim isteyen bir eleştirel düşünme faaliyetini icra edebilmesi kişisel özelliklerinin yanı sıra aldığı kaliteli eğitimle de ilgilidir. Said Halim Paşa, babası Abdülhalim Paşa tarafından kendi eğitimlerine gösterilen özeni, o da kendi çocuklarının eğitimine göstermiş; onların kendilerini her açıdan geliştirmeleri için çalışmıştır. Paşa'nın aile hayatında Kavalalı hanedanının tecrübe aktarımı etkili olmakla birlikte, bu geleneksel birikimin aktarımındaki farklı boyutları onun yalısında gözlemleyebiliriz.

Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki yalısı; ilim, siyaset adamları ve edebiyatçıların toplandıkları, son derece canlı, bir nevi edebî/kültürel mahfildir. Aslanlı Yalı'da zaman zaman Dr. Necmettin Arif, Celâlettin Arif, Mehmet Âkif, İbnülemin Mahmut Kemal, Neyzen Tevfik gibi önemli şahıslar bir araya gelerek kültür-sanat ve edebiyat toplantıları yapmışlardır.[2] Bu toplantılardaki sohbet konuları, bir medeniyet ikliminin bakiyesi hükmünde Osmanlı'ya intikal eden edebiyat, tarih, fen, musiki ve kültür-sanat gibi birçok konu ve meseleye aitti. Bir buhran atmosferinin hissedilmeye başlandığı 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında, Said Halim Paşa'nın misafirleriyle Osmanlı'nın Batı medeniyetinden geri kalma sebeplerini ve çözüm önerilerini konuşmaları ihtimalden uzak değildir.

Bir edebî muhit ve mahfil olarak Said Halim Paşa'nın yalısı, üzerinde dikkatle durulması gereken bir nitelik arz eder. Mekânlar, yaşanılan hayatın hemen her özelliğini, ekonomik, sosyal, siyasal ve edebî gelişme ve değişmelerini yansıtmakla birlikte bu gelişme ve değişmelere de etki ederler.[3] Mahfilin mekânla olan kopmaz bağı, oradaki toplantıların unutulmaya direnç göstermesini sağlar. Milletlerin geçmişini sembolize eden her tür eser, unutulmayı engelleyen başka bir bağın oluşmasını mümkün kılar. Mahfil de bu anlamda edebiyatın hemen her tür verisini canlı tutan bir "edebiyat hafızasının mekâ-

1 Said Halim Paşa'nın hayat hikâyesi ile ilgili detaylı bilgi için bk. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar,* C IV, 3. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982, s.1893- 1932. M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDVİA*, C 35, 2008, s. 557-560.; M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992. M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür ve Sadrazam Said Halim Paşa,* Pendik Belediyesi-MAE Fikir ve Sanat Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 2017.

2 Turgay Anar, *Mekândan Taşan Edebiyat: Yeni Türk Edebiyatında Edebiyat Mahfilleri,* Ketebe Yayınları, İstanbul, s.352-353.

3 Serdar Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Kahvehane ve İktidar (1930–1945),* Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2005, s.41.

nı" gibi düşünülebilir. "Her bellek tekniğinin ilk aracı mekânlaştırmadır." diyen Jan Assmann, mekânın hatırlama kültüründe, toplumsal ve kültürel pekiştirme tekniklerinde başrolde olduğunu belirtir.[4] Mahfilin edebiyat hafızasının mekânı olması, onun da edebiyat hafızasında başrole alınmasını gerektirir. "Hafıza", insanın her şeye rağmen ayakta kalmasını, yaşamasını sağlayan bir kök/kökendir. Bir mahfilin mekân olarak ortadan kalkması, orada "cevelan eden" hatırların da yok olmasına işte bu yüzden sebep olmaz. Bu yönüyle edebiyat mahfil ve mekânları aynı zamanda birer "hafıza mekânı"dırlar.

Edebiyat mahfilleri, bir "kimlik oluşturma" mekânı olarak da düşünülmelidir. Bir çekim merkezi hâlini kazanan mahfiller, "şair" ve "sanatkâr kimliğini" belirleyen bir mekanizmaya da sahiptir ve "kanonik" gücün belli şartlarda temerküz ettiği yerler olması açısından görünür veya görünmez bir güç/kültürlenme/sanat ve edebiyatla doğrudan buluşma merkezine benzetilebilirler.[5]

Said Halim Paşa'nın yalısı kültür-sanat, edebiyat ve siyasetle dopdolu atmosferi, doğaldır ki burada yaşayan insanları, özellikle de Paşa'nın çocuklarını erken yaşlarda bazı meselelerle tanıştırmış ve onların yetişmelerinde olumlu tesirler yapmıştır. Paşa'nın aile hayatı ile ilgili eserlere baktığımızda onun devlet işleriyle uğraşırken çocuklarının eğitimlerini de ihmal etmemeye çalıştığını görürüz. Fakat özellikle Osmanlı'nın son devirlerinde artan iç ve dış olaylar ve bunların üzerine bir dünya savaşına girmenin verdiği zorlukları da düşünmek gereklidir. Paşa'nın yalısının bir diğer hususiyeti ise -İbnülemin'in de vurguladığı gibi- Said Halim Paşa'nın "musikide malumât-ı kâmilesi" olması ve "üstadane" ud çalan bir sanatsever olarak yaşadığı evi bir kültür, sanat, edebiyat merkezine çeviren atmosferidir. İbnülemin, Paşa'nın iki oğluyla ilgili dikkat çekici şu malumatı verir:

> Paşanın büyük oğlu Prens Halim Bey de kemâlat-ı ilmiyesine zamime olarak musikinin gavâmızına muttali'dir. Tanbur, kemençe, viyolensel çalmakta üstaddır. Küçük oğlu Ömer Bey de ud-zenlikte mahirdir.[6]

Burada bahsi geçen musiki aletlerinin çeşitliği, bu alana özel bir ilgi gösterildiğine bir delil teşkil ettiği gibi dede (Abdülhalim Paşa) meraklarından musiki koleksiyonu yapma; resim, avcılık, güreş, at yarışları gibi sanat ve sporun diğer dallarına da bigâne kalınamayacağına dair bize bir kanaat pekâlâ verebilir.

Prens Ömer İbrahim Halim'in Hayatı, Evlilikleri ve Ölümü

Said Halim Paşa, amcası Mısır Valisi Said Paşa'nın torunu ve Prens Tosun Paşa'nın kızı olan Prenses Emine Tosun İnci (v. 1915) ile 1895'te evlenmiştir. Bu evlilikten Prens Mehmed Abdülhalim Said Halim[7] (1896-1960) ve Prens Ömer İbrahim Halim (1898-1954) adlarında iki oğlu dünyaya gelmiştir.[8]

Paşa'nın en küçük oğlu Prens Ömer İbrahim Halim ile ilgili elimizde kırıntı düzeyinde bilgiler bulunmaktadır. Onun hayatının ayrıntılarına dair yaptığımız araştırmalar, bize açıkça şunu göstermiştir ki Said Halim Paşa ile ilgili devrin süreli yayınlarında birçok yazı/makale ve kitap bulunsa da çocuklarıyla ilgili çok az bilgi karşımıza çıkmaktadır. Bunda, her zaman ve zeminde önde bulunan ve üst düzey bir devlet görevlisi olan Said Halim Paşa'nın şöhretinin etkisi hissedilir. Fakat Said Halim Paşa'nın aile hayatına dair çok fazla bilgi ve belgenin olmadığı da muhakkaktır. Bu durum ister istemez Said Halim Paşa'nın aile hayatını siyasi ve entelektüel işlerinin gölgesinde bırakmaktadır.

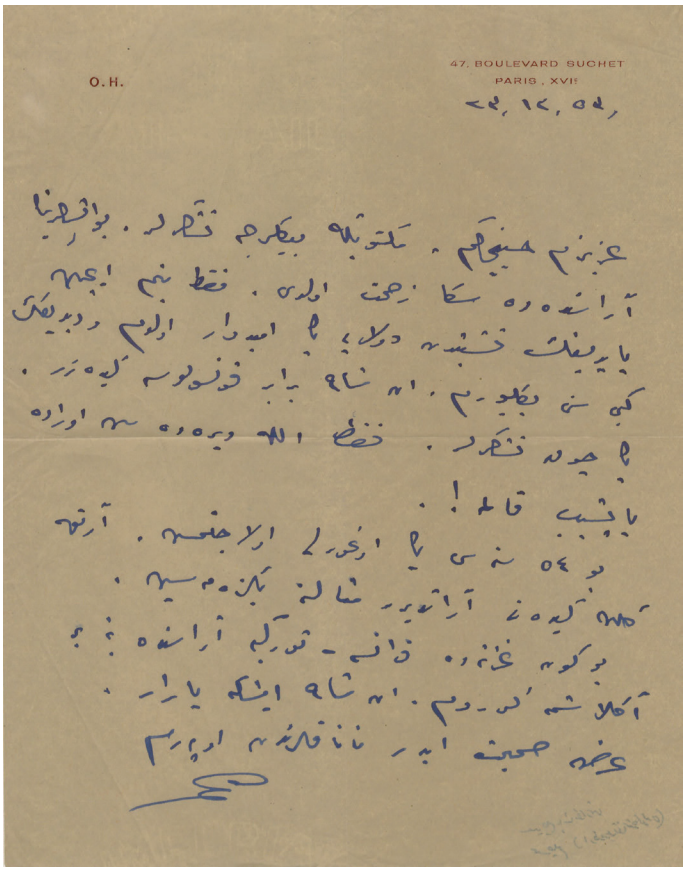
4 Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik,* çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 63.

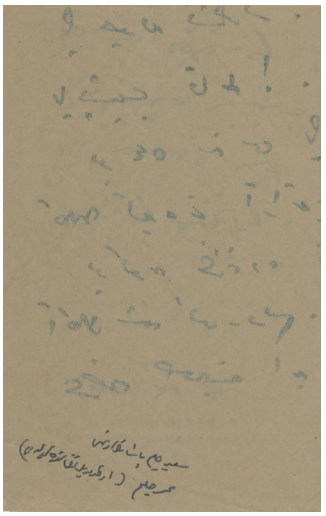
5 Turgay Anar, *age.,* s. 62-72.

6 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *age.,* s.1931.

7 Marmara Üniversitesine intikal eden Taha Toros Arşivi'ndeki 11 Temmuz 1956 tarihli mektubun imza antetinde isim künyesi bu şekilde zikredildiğinden biz de bunu tercih ettik. Bk. Taha Toros Arşivi, TT-5070965.

8 Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür ve Sadrazam Said Halim Paşa,* s. 16.





Prens Ömer Halim'in yazdığı mektup ve Taha Toros'un notu

Prens Ömer İbrahim Halim'in hayatı, tıpkı Behçet Necatigil'in "Kitaplarda Ölmek" şiirinde "Adı, soyadı/ Açılır parantez/ Doğduğu yıl, çizgi, öldüğü yıl, bitti/ Kapanır, parantez" şeklinde dile getirdiği gibi, uçsuz bucaksız bir çöl suskunluğuna benzer. Prens'in hayatıyla ilgili bulduğumuz ufak tefek bilgilere bu yüzden daha dikkatle bakmak artık bir gerekliliktir. Prens'in iyi bir eğitim aldığını kolaylıkla tahmin edebiliriz; zira uzak atalarından olan Kavalalı'nın çok geç yaşta okuma yazma öğrendiğini ve bu yüzden de çocuklarına erken yaşlarda sıkı bir eğitim aldırmayı aileye miras bıraktığını söylemek mümkündür. Bu miras, Said Halim ve Abbas Halim paşaların da tecrübesiyle sonraki kuşaklara aktarılmıştır.

Prens Ömer Halim, şu anki bilgilerimize göre iki defa evlenmiştir. Prens, ilk kez Osmanlı Padişahı V. Mehmet Reşat'ın oğlu olan Şehzade Mehmet Ziyaeddin Efendi'nin kızı Behiye Sultan (1900-1950) ile nikâhlanmıştır. Sultan ve şehzadelerin hayatlarını yakından gözlemleyen ve onlara dair birçok ayrıntıyı kaleme aldığı yazılarda dile getiren Nahid Sırrı, çiftin Birinci Dünya Savaşı sıralarında nikâhlandıklarını belirtir.[9] Nahid Sırrı'nın verdiği bilgilere göre bu nikâh, Sultan Mehmet Reşat tahtta iken kıyılmış fakat Said Halim Paşa'nın sadrazamlıktan çekilip padişahın da ölmesinden sonra prens damat; "görgüsüz", "gösterişsiz" bulduğu, "kadınlık bakımından da beğenmediği" sultandan ayrılarak Avrupa'ya gitmiştir. Prens âdeta kaçarak gittiği Avrupa'dan ne zaman döneceği hakkında hiçbir haber göndermediği nişanlısına tek satır bile yazmamış, Behiye Sultan da bir süre bekledikten sonra Ömer Halim'den ümidini kesip ondan resmen boşanmıştır. Anlaşıldığı üzere Prens, nikâhlandığı Behiye Sultan'dan düğün yapmadan ayrılmıştır.

9 Nahid Sırrı Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar,* haz. Alpay Kabacalı, İş Bankası Kültür Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2006, s.38.

Prens diğer evliliğini amcası Abbas Halim Paşa'nın kızlarından Prenses Emine ile yapmıştır. Berlin Büyükelçisi Kemaleddin Sami Paşa ile evliliği, Paşa'nın ölümü ile 23 Nisan 1925'te sona eren Prenses Emine, bu evlilikten sonra üçüncü eşi olan Ömer İbrahim Halim ile evlenmiştir. Bu evlilik de kısa bir süre devam etmiş; Prens ve Prenses, çocukları olmadan boşanmışlardır.[10]

Prens'in hayatının detaylarına ait yukarıda verdiğimiz bilgilerin dışında elimizde şimdilik çok net bilgiler bulunmamaktadır. Taha Toros arşivinde bulduğumuz ve aşağıda tam metnini verdiğimiz Prens Ömer İbrahim Halim'in mektubundan onun Paris'te ikamet ettiğini, açık adresini ve burada geçirdiği bir trafik kazası sebebiyle 1954 yılında vefat ettiğini öğreniriz.[11]

Prens Ömer Halim'in Yazdığı Bir Mektup

27.12.53

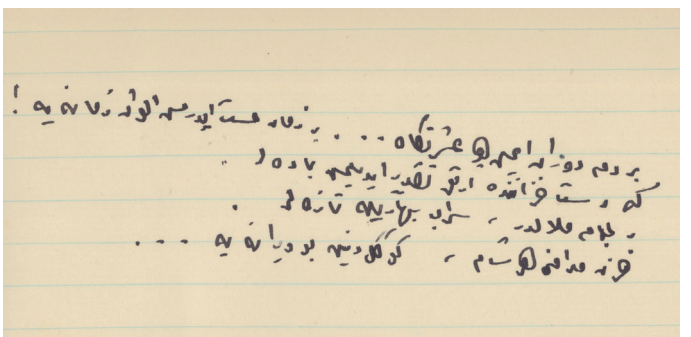
Azizim Hüseyinciğim. Mektubuna binlerce teşekkürler. Bu işlerinin arasında da sana zahmet oldu. Fakat benim için yaptığın teşebbüsten dolayı pek ümitvâr oldum ve dediğin gibi seni bekliyorum. İnşallah beraber konsolosa gideriz. Pek çok teşekkürler. Fakat Allah vere de sen orada yapışıp kalma!

Bu 54 senesi pek uğurlu olacakmış. Artık gelen gideni arattırır misaline benzemesin.

Bugün gazetede Fransa-Türkiye arasında yine bir anlaşma gördüm. İnşallah işine yarar.

Arz-ı sohbet eder yanaklarından öperim.

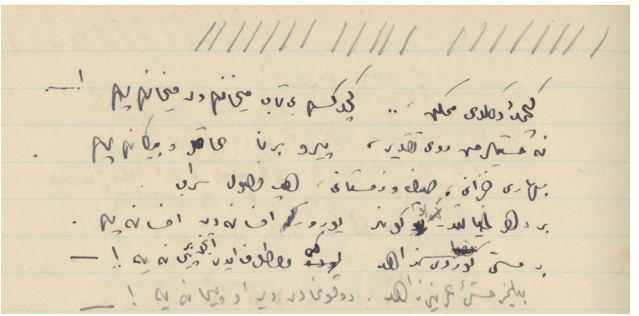
Mektubun ardında Taha Toros'un el yazısıyla yazılmış şu not, Prens'in ne zaman ve nerede öldüğünü -Nahid Sırrı'nın verdiği bilginin haricinde- açıklar: *"Said Halim Paşa'nın oğlu Ömer Halim" (Otomobil kazasında öldü)* (s.2).



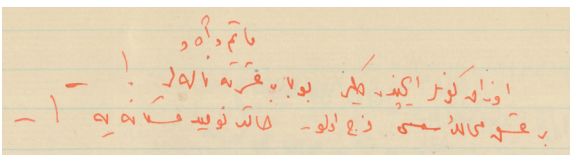
Bir dem-i devrân imiş her işretgâh... Bir zaman mest edermiş elvân-ı zamaneye!
Ki dest-i hazânında artık takdîr edilmiş bâdeler.
Bir eyyâm-ı melâldir, serâb-ı bahâriyletâzeler
Hüzn-i müdâmını her şâm, gönül denen bu virâneye...

10 M. Baha Tanman [ed.], *Nil Kıyısı'ndan Boğaziçine: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, Suna ve İnan Kıraç Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2011, s.72-73.

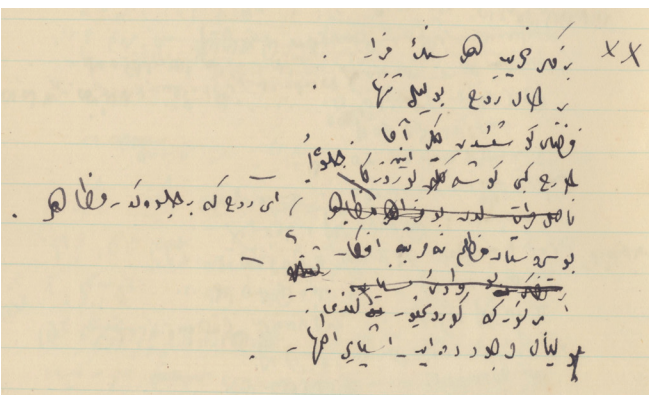
11 Nahid Sırrı Örik, *agy.*



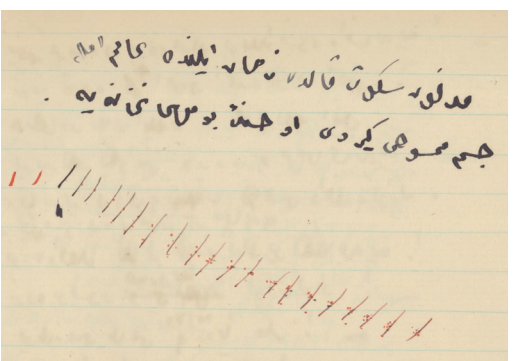
Geçmek değildi mümkin.. Geçtikse bî-tâbmeyhânedenmeyhâneye!
Ne mestîlermişrûy-i takdir, pîr ü bernâ, âkil ü bîgâneye
Bahârıhazânı, sayf ü zemistânı hep fusûl-i serâb
Bir dehr-i hayâletdir bu günler yürür efsânedenefsâneye
Bir mestî gördü zâhid matuf eden ancak bir peymâneye
Bilmez mestî-i ömrünü zâhid dokunmadan der o peymâneye! [12]



Uzak günler içinden gelir bu bâb-ı işrete matem u âh ü nâleler
Bir aşk-ı muhalin sesin mezç olur, hâlet-i nevmid-i mestaneye



Bir fikr-i garib her seng-i mezar
Bir hâl-i ruh bu leyl-i tenhâ
Feza-yıguşiştengelir amma
Çarh gibi gûşe gelir enîn-i rüzigâr
Ey ruh ki bir cilvendir müzahir
Bu serv-sitân-ı muzlim ne mertebe efkâr
Bir nur ki görünmüyor kendi...
Leyâl-i vücutta eder eşyayı izhâr



Medfun-ı sükût kaldı, zaman ilinde âlem-i emel
Cism-i memsuhu girdi o hüsnün bu mihman-haneye

12 Prens, bu taslak hâlindeki şiirleri gözden geçirirken bir dizeyi tercih etmek için muhtemelen alternatifli yazmıştır..

Taha Toros, *Altı Renkli Portre* kitabının bir yerinde, Yahya Kemal'in 1903-1912 yıllarında yaşadığı Paris yıllarındaki dostları arasında "Hüseyin Nakip Bey'le, Sadrazam Said Halim Paşa'nın oğlu Prens Ömer Halim'in ayrı yerleri"nin olduğunu vurgular. Bu bilgi, belki de aşağıda üzerinde duracağımız Prens'in şairliği ile ilgili bize yorum yapabilmemiz için bir öngörü sağlayabilir. Şunu da aklımızdan çıkarmamalıyız: "Devletlu"lar arasında şiir ile uğraşmak, şairleri ve şiiri sevmek, şairleri/sanatkârları himaye etmek çok olağandır. Bu gelenek bir miras gibi kuşaktan kuşağa aktarılır. Üst düzey devlet görevlilerinin evlerindeki sohbet kültürü de buna geniş bir zemin hazırlamıştır diyebiliriz. Ayrıca babasının evine girip çıkan, oradaki sohbetlere katılan şair, sanatkâr ve ilim adamlarının Prens'in yetişmesine belli ölçülerde tesiri vardır. Bu tesirin edebiyat ve özellikle de şiir zevki açısından önemli siması şair Mehmet Âkif olmalıdır. Mehmet Âkif'in özellikle Abbas Halim Paşa'nın çocuklarına ders verdiğini biliyoruz. Büyük bir ihtimalle Âkif'in Said Halim Paşa'nın çocuklarına da ders vererek onlarda bir şiir zevki oluşturduğunu düşünmek mümkündür.

"Şiir Heveslisi" Bir Prens: Mehmed Abdülhalim Said Halim

Said Halim Paşa'nın büyük oğlu Prens Mehmed Said Halim, çocukluk yıllarından beri avcılığa meraklıdır. Onun Ambarlı'da avlanmak amacıyla mevsimlik ev tuttuğunu biliyoruz.[13] Aka Gündüz'ün bir yazısından ise Prens, at yetiştirmeyi seviyor ve at yarışlarını sıkı bir şekilde takip ediyordur.[14]

Prens Mehmed Said Halim'e ait olan şiir defteri ve diğer evraklar, M. Ruyan Soydan Beyefendi'nin[15] şahsi koleksiyonundan alınmıştır. Bu koleksiyonundaki diğer evraklar gibi şiirler de daha sonra bir kitap hâline getirilip kamuoyunun dikkatlerine sunulacaktır. Bu makale vesilesiyle Prens'in şairliğini ilk defa dile getirmek istedik. Onun sanatkâr yönünün varlığı kendi el yazısıyla yazdığı şiirlerle apaçık ortaya çıkacak niteliktedir.

Prens şiirlerini siyah, sırtı bordo bir deri küçük deftere yazmıştır. Prens Mehmed Said Halim, defterine yazdığı şiirleri üzerinde çok fazla tashih yapmış, yazdığı perakende şiirleri bir sonraki sayfada ve bazen de başka sayfalarda tekrar yazarak şiirlerini son hâline getirmeye çalışmıştır. Bu şiirler üzerinde çok fazla çalıştığını gösteren karalamalar, birkaç şiirini tekrar tekrar temize çeken bir sabrın emareleridir. Biz bu şiirlerden birkaçını günümüz harflerine aktardık. Bunu yaparken ise ana metne odaklandığımızdan Prens'in karaladığı yerleri karışıklık olmasın diye günümüz harflerine aktarmadık. Bu şiirler, bir şiir heveslisinin şiirleri olarak okunabilir.

Prens Ömer Halim'in açık yeşil renkli başka bir defterinde ise onun farklı özelliklerini öğreniyoruz. Prens, karakalem resim çizebilecek kadar hüner sahibi bir sanatkârdır, aynı zamanda o; babası, amcası ve kardeşi gibi at ve atçılığa tutkun bir insandır.

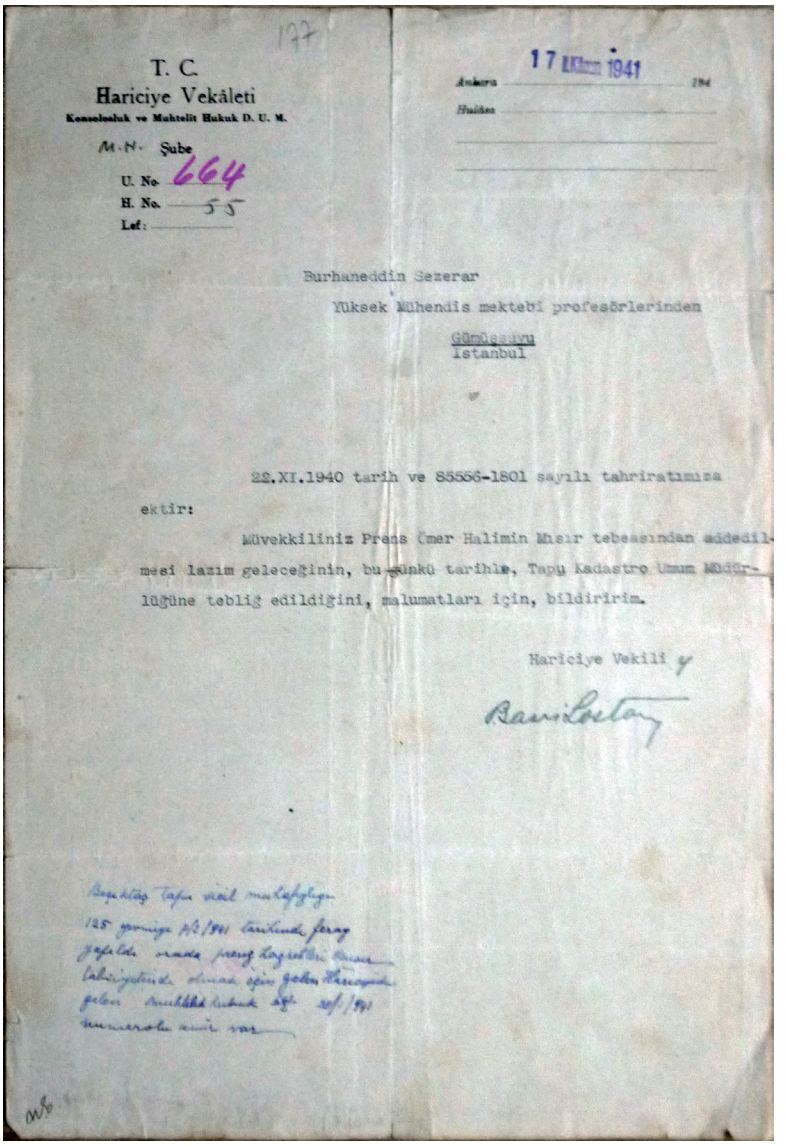
Sonuç Yerine

Said Halim Paşa, son dönem Osmanlı devlet ricali arasında önemli görevlerde bulunmuş ve yaptığı görevin hakkını verme konusunda titiz hareket etmeye çalışmış bir devlet adamıdır. Onun hayatı, devlet görevleri, millete karşı sorumluluğu ve Müslümanların yaşadıkları bunalımlardan çıkmalarının yollarını aradığı eserleri ile son dönem Türk fikir hayatında yerli ve millî bir vicdanın sesidir. Bu sesi işitenler, onun sözlerine kulak kabartanlar, mücadelesinin ve düşüncelerinin sebepleri ve sonuçları üzerinde durmaktadır. Osmanlı'nın bu zor zamanlarında devlet görevinde bulunmak, daha çok, ateşten gömlek giymekle eş değer kabul edilebilir. Bu görevin verdiği sorumluluklar ve zor durumda olan bir milletin

13 Derin Türkömer, *Avcı Zeynep Halim ile Sohbetler,*YKY, İstanbul, 2008, s. 53.

14 Aka Gündüz, "Açık Sızlanma", *Hâkimiyet-i Milliye*, 21 Teşrinievvel 1931, s. 2.

15 Prenslerle ilgili arşivindeki evrakları incelememize ve daha sonra da bunları yayımlamamıza müsaade ettiği için M. Ruyan Soydan Beyefendi'ye çok teşekkür ederim.



T. C.
Hariciye Vekâleti
Konsolosluk ve Muhtelit Hukuk D. U. M.
M. N. Şube
U. No. 664
H. No. 55
Lef:

17 Kânun 1941
Ankara 194
Hukûkat

Burhaneddin Sezerar
Yüksek Mühendis mektebi profesörlerinden
Gümüşsuyu
İstanbul

22.XI.1940 tarih ve 85556-1801 sayılı tahriratımıza ektir:

Müvekkiliniz Prens Ömer Halimin Mısır tebeasından addedilmesi lazım geleceğinin, bu günkü tarihle, Tapu Kadastro Umum Müdürlüğüne tebliğ edildiğini, malumatları için, bildiririm.

Hariciye Vekili y

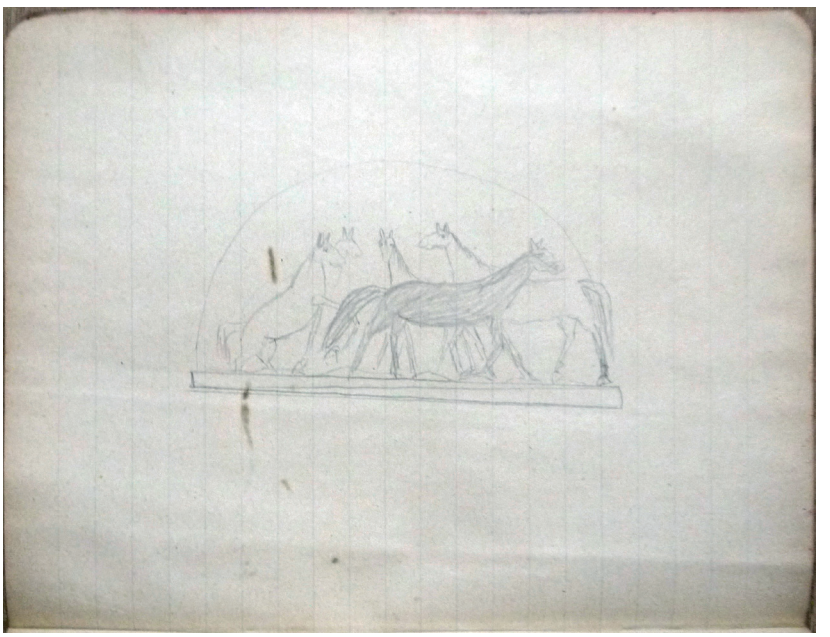
Prens Ömer İbrahim Halim ve Prens Mehmed Said Halim'e Ait Çeşitli Evraklar

Prens Ömer Halim'in 22.11.1940 tarihli bir resmî evrakta açıkça görüleceği üzere Mısır tebaasından olduğu belgelenmektedir.

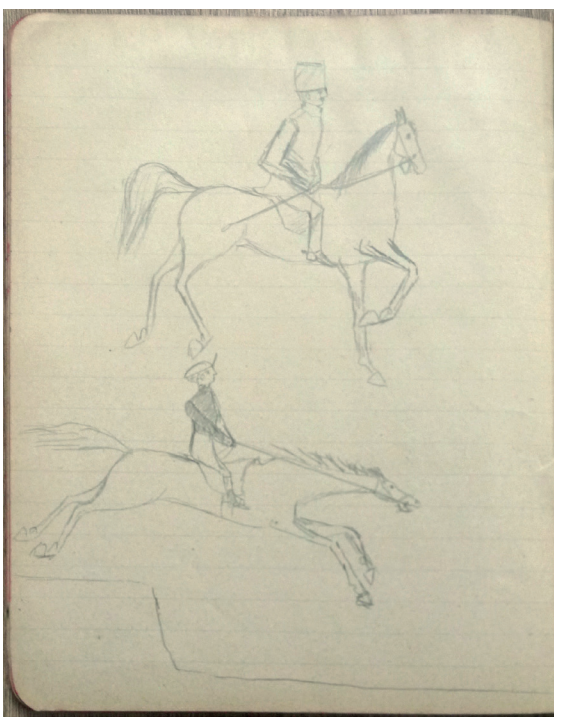
Hariciye Vekâletinin Prens Ömer Halim'in tâbiiyetini beyan ettiği 22.11.1940 tarihli resmî yazısı

hamleleri, Said Halim Paşa ismini kayda değer şekilde yüceltmiş; hayatı, eserleri ve mücadelesi bağlamında hemen her zaman bilinen bir sima olarak tarihin sayfalarındaki yerini hazırlamıştır. Onun gibi meşhur devlet görevlilerinin aile hayatı ve özellikle de yazımızın konusu olan çocukları ile ilgili çok da bilgi bulunmamaktadır.

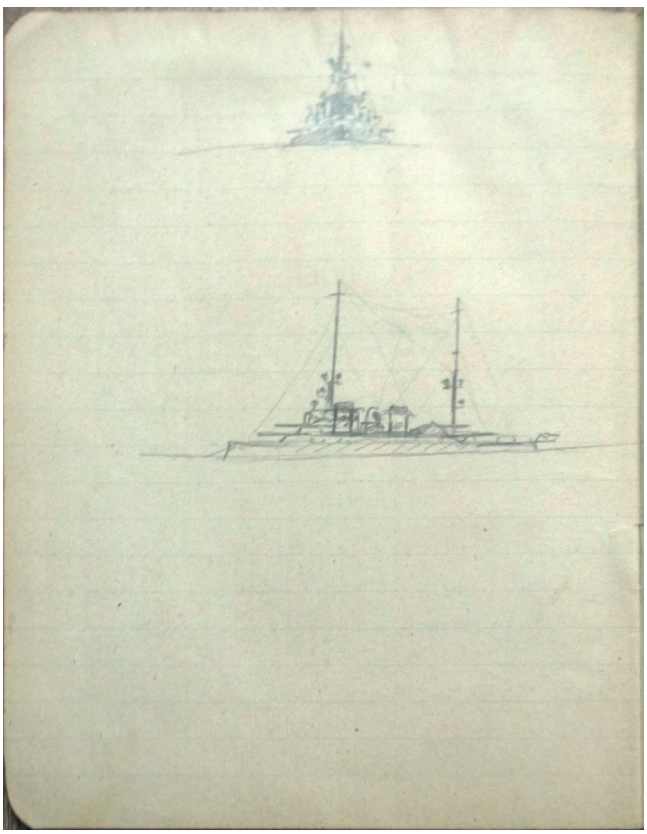
Çalışmamızda, Said Halim Paşa'nın çocukları olan Prens Mehmed Abdülhalim Said Halim ve Prens Ömer İbrahim Halim ile ilgili hemen hiç kimsenin bilmediği resmî ve özel bazı evraklar vardır. Prens Mehmed Abdülhalim Said Halim'in el yazısıyla yazdığı şiir parçalarını ve bunların yanı sıra kardeşinin resim karalamalarını da bir araya getirdik. Bu evrak ve bilgileri gün yüzüne çıkararak iki kardeşin tarih içinde daha da görünür olmasını amaçladık. Prenslerle ilgili yeni bir araştırma süreci böylece bizim için başlamış oldu. Bakalım araştırmalarımız bu uğurda bizi daha nerelere götürecek …



Prens Ömer Halim'in karakalem ile çizdiği at resimleri ile önden ve yandan çizdiği karakalem gemi resimleri







Marmara Üniversitesine intikal eden Taha Toros Arşivi'ndeki Prens Mehmed Abdülhalim Said Halim'e ait olan 11 Temmuz 1956 tarihli mektubun imza anteti

KAYNAKÇA

Anar, Turgay, *Mekândan Taşan Edebiyat: Yeni Türk Edebiyatında Edebiyat Mahfilleri*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

Assmann, Jan, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa", *TDVİA*, c.35, 2008, s.557-560.

Bostan, M. Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Bostan, M. Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür ve Sadrazam Said Halim Paşa*, Pendik Belediyesi-MAE Fikir ve Sanat Vakfı Ortak Yayını, İstanbul, 2017.

Gündüz, Aka, "Açık Sızlanma", *Hâkimiyet-i Milliye*, 21 Teşrînievvel 1931, s. 2.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar*, C.IV, 3. bsk., İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982.

Örik, Nahid Sırrı, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, haz. Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Bsk., İstanbul, 2006.

Öztürk, Serdar, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Kahvehane ve İktidar (1930–1945)*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2005.

Tanman, M. Baha [Ed.], *Nil Kıyısı'ndan Boğaziçine: Kavalalı Mehmed Ali Paşa Hanedanı'nın İstanbul'daki İzleri*, Suna ve İnan Kıraç Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2011.

Türkömer, Derin, *Avcı Zeynep Halim ile Sohbetler*, YKY, İstanbul, 2008.

Taha Toros Arşivi

ÂLEM-İ İSLÂM İÇİN PEK BÜYÜK BİR ZİYÂ PRENS SAİD HALİM PAŞA HAZRETLERİNİN ŞEHADETİ

EŞREF EDİP [FERGAN]

Birkaç hafta evvel, Ermeni olması melhûz, meçhul bir hain tarafından Sadr-ı esbak Prens Said Halim Paşa Roma'da şehit edildi. Bununla âlem-i İslâm en büyük, en kıymetli, en mütefekkir evladından birini kaybetmiş oldu. İslâm düşmanlarını pek memnun eden bu elîm hadise bütün Müslümanları dilhun etti. Evet, Müslümanlığa, Müslümanların ahval-i içtimaiye ve siyasiyyelerine dair son zamanlarda beyne'l-İslâm büyük bir şöhret ihraz eden şehid-i mağfurdan daha pek çok hizmetler beklediğimiz bir zamanda bu facia pek elîmdir. "*Yâ hasreten ale'l-Müslimîn*."

***

Said Halim Paşa Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın en küçük mahdumu Halim Paşa'nın oğludur. 1279'da Mısır'da doğmuştur. İsmail Paşa'nın hıdîviyyetinden sonra Halim Paşa ile İsmail Paşa'nın arası[nın] açılması üzerine Halim Paşa bütün ailesiyle birlikte, İstanbul'da ikamet eylemişti. Said Paşa o zaman, sekiz dokuz yaşında idi. Balta Limanı'ndaki sahilhanede ikamet ediyorlardı.

Said Paşa birkaç sene hususî muallimlerden okuduktan sonra küçük kardeşi Abbas Halim Paşa ile beraber İsviçre'ye gitti, Cenevre şehrindeki hususî mekteplerin birisine devama başladı. Tâlî, âlî tahsilini Avrupa'da bitirdikten sonra İstanbul'a avdet etti ve Sultan Hamit tarafından kendisine fahrî Şûra-yı Devlet azalığı tevcih olundu. Fıtraten bir zekâya malik olan müşarünileyh serbestî-i efkâra sahip bir âlemde büyüdüğü için pek tabiidir ki İstanbul muhit-i istibdadına hiçbir zaman uyamayacak, teveccüh-i şâhâneye mazhar olamayacak idi. Nitekim çok geçmeden menkubîn meyanına dâhil oldu. Ondan sonra azalık vazifesine hiçbir alaka göstermedi.

İzdivacı münasebetiyle kendi zevk-i mahsusuna göre inşa ettirdiği Yeniköy'deki yalısına çekildi; fikrini, zevk-i bedîîsini tatmin edecek şeylerle iştigale başladı. Merhum bir taraftan mütalaa ile, içtimaî, tarihî tetkikat ile, diğer taraftan İslâm, Osmanlı âsâr-ı atîkasını cem ile meşgul oluyordu. O güzel yalıyı en nefis, en kıymettar âsâr ile âdeta bir müze hâline getirmişti. Musikiye de hakkıyla aşina olduğu için eski enâfis-i âsâra pek ziyade kıymet verir, onları bir araya toplamak için pek çok fedakârlık gösterir, en meşhur ustalara himaye ve muavenetini bezletmekten hiçbir zaman geri durmazdı. Bu suretle, İstanbul'da tedennî ve inhitât alabildiğine tezayüd etmesine rağmen, onun nefis, kıymettar eserlerle müzeyyen yalısında ananât-ı Osmâniyye, adap ve medeniyet-i İslâmiyye bütün zindeliğiyle yaşıyordu. Öte taraftan maddî, manevî her şey sükût ederken orada mazî-i mefahir bir yıldız gibi parlıyordu. Fakat memlekette o zaman hâkim olan ahval-i ruhiyyeye göre böyle bir muhitten kuşkulanmak pek tabiî olduğu cihetle akıbet merhumun o asude hayatı ihlal edilerek kendisi İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Avrupa'ya gider gitmez derhâl memleketi istibdattan kurtarmağa çalışanlarla teşrik-i mesai etti. Onlara gerek fikren gerek maddeten mebzul, kıymettar muvanetlerde bulundu.

Meşrutiyet ilanından sonra İstanbul'a dönerek bilfiil umûr-ı devletle iştigale başladı. İlk vazifesi Yeniköy Belediye Riyaseti oldu. Bilahare Âyan azalığına geçti. Mahmut Şevket Paşa'nın Sadaretinde Hariciye Nezaretini deruhte etti. Müşarünileyhin şehadetini müteakip sadaret kaymakamlığını ifaya başladı. Bir müddet sonra asaleten sadrazam oldu. O zaman Babıâli'nin siyasetinde görülen merdane tavır hiç şüphe yoktur ki Said Halim Paşa'nın mahsul-i himmeti idi. Babıâli'nin Avrupa'ya karşı eski vaziyetiyle o zamanki vaziyetini tahattur ve mukayese edenler müşarünileyhin bu hususta ne kadar mühim tesiri olduğunu bilirler. Gerek Edirne'nin istirdadında gerek Adalar meselesinde gösterilmiş olan sebat ve mertliğin büyük bir kısmı, hiç şüphe yok ki Said Halim Paşa'ya aittir. Çünkü onun ahlâkı tetkik edilecek olursa en büyük hasleti[nin] cesaret ve sebat olduğu pek güzel anlaşılır.

Said Halim Paşa'nın siyaset-i devlete vermek istediği yeni cereyan ve istikamet, devleti Avrupa'nın tavassut ve tahakkümünden kurtarmak fikriyle atmak istediği hatve Adalar meselesi münasebetiyle husulpezir oldu. Bu hususta Avrupa'nın tavassutunu bertaraf edip doğrudan doğruya Yunan hükûmetiyle o zamanki Başvekil Venizelos'la görüşmeyi taht-ı temine aldı. Ancak bu maksatla Avrupa'ya hareket edeceği sırada Bosnasaray'da Avusturya Veliahdı'na karşı vuku bulan suikast hadisesi azimetine mâni oldu. O hadiseden az sonra bir müddetten beri beklenen Harb-i Umumî zuhur edince artık müstakil bir siyaset takibine karar verdi ve o azimle bîtaraflığımız ilan etti. Müşarünileyhin fikrince Harb-i Umumî'nin sonuna kadar Devlet-i Osmaniyye bîtaraf kalamazdı; bununla beraber iki taraftan azamî istifade temin ettikten sonra memleketin menfaat-i siyasiyyesine en muvafık yolu takip ile bilahare muharebeye iştirak etmek lazımdı. Fakat maatteessüf birtakım amiller, şahsî ve keyfî cereyanlar o makul siyaseti tatbik etmeye vakit bırakmadı.

Mahut Karadeniz hadisesiyle bir emrivaki husule getirildi. Said Paşa o hadise üzerine derhâl istifa etti. Vuku bulan ricalara rağmen bir müddet istifasında ısrar etti. Nihayet Rusya ile iade-i münasebet şartiyle istifasını geri aldı. Lakin Rusya tarziye makamında teklif ettiğimiz şeraiti kabul etmediği cihetle harbin önüne geçilemedi. O sırada memlekette yeni tecellî eden müfrit cereyanların bir dereceye kadar olsun önüne geçebilmek fikriyle âdeta kendisini kurban ederek, makam-ı Sadarette kaldı. Bir müddet müfritane hareketlere karşı gelebildikten sonra maatteessüf anarşiyi izale mümkün olamadığından Hariciye Nezaretinden istifaya mecbur oldu. Uhdesinde ancak Sadaret kaldı. Daha sonra rüfekası arasındaki rekabet had bir devreye geldiği bir sırada makamını Talat Paşa'ya terk ederek yine o güzel yalısına çekildi.

Hiç şüphe yok ki merhum hayat-ı siyasiyyesinde milletin tealisinden, refah ve saadetinden, eski şevket ve azametin iadesinden başka hiçbir maksat beslememişti. Eğer etrafındakiler ihtirâsâta mağlup olmayıp da onun efkâr ve tasavvuratına göre hareket etmiş olsaydılar belki devlet o ıztırapları çekmez, o felaketlere uğramazdı.

Vakıa Paşa kendi efkârını icra ve tatbik için dedesi gibi etrafındakileri kırıp dökecek bir fıtratta değildi. Lakin bir dimağ-ı mütefekkir olmak haysiyetiyle hakikaten nevadirden idi. Mesâil-i siyasiyyeyi layıkıyla ihata eder, uzağı görür, avâkıbı idrak eyler bir kabiliyette olduğu asla inkâr edilemez. Elhâsıl onun şahsiyet-i siyasiyyesinin inkişafı için başka devir, başka bir muhit lazımdı. Bir taraftan etrafındaki müfritlere meram anlatmak, diğer taraftan gayr-i mesul merkezlerin tesirâtına muvafakat ederek iş görebilmek ne kadar müşkil olduğu elbette takdir olunur. Böyle olmakla beraber yine merhumun hayât-ı siyasiyyesi bizce parlaktır.

Lâkin mütefekkir şahsiyeti şahsiyet-i siyasiyyesine nisbetle elbette daha mühimdir. Zaten merhumun en büyük vasf-ı mümeyyizi bir "re's-i mütefekkir" olmasıdır. Onu hakkıyla anlamak için âsârını, efkârını tedkik eylemek lazımdır. Ortaya koyduğu her eser, vaz' eylediği her düstur kendisinin ne kadar nüfuz-ı nazar, ne kadar fikr-i tahlil sahibi olduğunu pek vâzıh bir surette gösterir. Kendisine mahsus bir tarz-ı tefekkürü olduğu gibi vaz' ettiği düsturlar da beyne'l-İslâm âlemşümul bir mahiyeti haizdi.

Merhum hiçbir zaman başkasının kafasıyla düşünmezdi. Fikirlerinin isabetine son derecede mutmain idi. Bu itminanın vermiş olduğu cesaretle daima muhitinin hâkimi olurdu. Bütün âsârından mevzubahis eylediği mesailin esasına, ruhuna, lübbüne ircâ-ı nazar eylerdi. Fıtrî zekâsı, tamamıyla Müslüman olan hissiyatı, mezâyâ ve kabiliyetlerinin inkişafı için mazhar olduğu fırsatlar sayesinde büyük büyük meseleleri tahlilde muvaffakiyet göstermişti.

Hayatının kısm-ı azamını Avrupa'da geçirerek "Garp medeniyeti" denilen medeniyet-i hâzırayı içinden hakkıyla görmüş, onunla yakından temasta bulunmuş olmak dolayısıyla Şark müessesâtını Garp müessessâtiyle mukayese kudretini tamamiyle ihraz etmişti. Yine bundan dolayı idi ki âlem-i İslâm'a Garp âlem-i medeniyeti yüzünden açılan rahneleri layıkıyla keşfeylemişti. Filhakika kendisinin ilk eserinde takip ettiği gaye şimdiye kadar muzlim kalan bir noktayı tenvir etmekten ibaret olmuştu:

Evet, Garp ile Şark arasındaki derin husumetin illetini, hikmetini *Taassup* kadar vâzıh bir surette teşrih eden hiçbir eser yoktur. Merhum, Garp'ın garazkâr muharrirleri tarafından bi'l-iltizam tahrif edilerek başka şekillerde gösterilen bu husumetin avâmil-i esâsiyyesinin kıymet-i hakikiyyesini Müslümanlara isnad olunan taassup dininin Garplılar tarafından Müslümanlar hakkında izhar olunan haksızlıklara karşı muhik bir kinden başka bir şey olmadığını göstermekle Müslümanlığa, âlem-i İslâm'a pek büyük hizmette bulunmuştur. Müşarünileyh siyasî, ilmî, içtimaî, elhâsıl her noktainazardan maruz olduğumuz hastalıkları teşrih ederek nihayet bütün Müslümanlar için elîm ve sûzişnâk olan mevzua vâsıl oldu: "Akvâm-ı İslâmiyye'nin esbâb-ı inhitâtı" fikrindeki bu derinlik, mesâili tetkikteki bu şahsiyet ve hususiyeti sayesinde bu mühim meseleyi ortaya koydu. Lakin şimdiye kadar olduğu veçhile esbâb ile netâyici birbirine karıştırmak gibi bir nakîsadan kurtulamayan usûllerde değil; belki en salim ve tamamiyle ilmî bir surette Müslümanların hâlihazırdaki inhitât ve felaketine düşmelerinin sebeb-i hakikisini meydana çıkardı.

Paşa'nın ortaya koyduğu eserler hep küçük küçük risaleler, daha doğrusu büyük büyük makalelerdir. Fakat her biri ciltlerle hakayıkı, ciltlerle mebâhisi ihtiva edecek kadar esaslı ve ruhludur. Zaten merhumun kudreti burada tecelli eder. Bütün fikirleri birer düstur mahiyetindedir ve her eserinde mutlaka bir yenilik vardır. Her eseri başlı başına müstesna bir mümtaziyyeti haizdir.

Müşarünileyhin en büyük mahareti, hâdisâtın ruhuna olan infaz-ı nazarı idi. Onun evvelce gördüğünü görmek, onun vaktiyle keşfettiği hakikati idrak edebilmek için herhâlde aradan birçok senelerin müruru lazımdı. Onun içindir ki Merhumun fikirleri zaman geçtikçe daha ziyade kıymetlenerek birer düstur-ı içtimaî ve siyasî mahiyetini ihraz ediyor. Cumhur hata ederken o savabdan ayrılmamış, efkârı şehrâh-ı hakikate celp ve imaleye çalışmaktan geri durmamıştı.

Avrupa müessesât-ı içtimaiyye ve siyasiyyesine olan fart-ı meclubiyyetimizin *Mukallitliklerimiz*'in millet için ne elîm felaketleri mucip olacağını; *Meşrutiyet*'in tesirât ve netâyicini, tercüme mahsulü bir Kanun-ı Esasi'nin ahval-i içtimaiye ve siyasiyyemizle asla kaynaşamayacağını bu Kanun'un memlekette mazarrattan başka bir şey husule getiremeyeceğini ilan-ı Meşrutiyet'in daha ilk senelerinde söylemişti. Fakat bu hakikat anlaşılmak için lâakal on sene geçmek lazım geldi. Sonra gerek *Buhrân-ı Fikrîmiz*'i gerek *Buhrân-ı İçtimâîmiz*'i onun kadar yüksek ve derin gören, onun kadar ciddi ve esaslı teşrih eden hiçbir mütefekkirimiz görülmedi. Onun bütün bu eserlerinde devletin Müslümanlıktan nasıl uzaklaştığı, uzaklaştıkça felaketten felakete nasıl düştüğü gözle görülecek kadar mahsustur.

Merhum müşarünileyh bu hakikatleri en muannitlerin bile inkâra mecal bulamayacakları bir surette ortaya koyduktan sonra şaheserini ümmete ihda etti: İslâmlaşmak. Müslümanlığın itikadiyat, ahlâkiyat, içtimâiyat siyasiyattan ibaret bir küll olup bunların yekdiğerinden mütevellit bulunduğunu pek mükemmel bir surette izah eden bu eser-i nefîs Müslümanlar için düsturu'l-amel olacak kadar azim bir kıymet ve ehemmiyeti haizdir. Merhum, umumî bir surette hakiki Müslümanlığın nasıl olacağını bu eserinde bize gösterdikten sonra *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyasiyye*'yi tesbit eden gayet mühim bir eseri vücuda getirdi. Malta'da telif ettikleri bu son risalenin müsveddeleri birkaç gün evvel elimize geçti.

Diğer âsârı gibi aslı Fransızca olan bu mühim eseri de inşallah Üstad-ı Muhteremimiz Âkif Beyefendi tarafından tercüme olunarak *Sebilürreşad* ile neşredilecektir. Bu eser yeni teşekkül eylemekte olan bütün Müslüman devletleri için nazarıdikkate alınacak bir ehemmiyet-i mahsusayı haizdir.

Ümmet-i İslâmiyye'nin en büyük mütefekkirlerinden olan merhumun yüksek ve âlemşümul fikirlerinden en ziyade müstefit olacağımız bir zamanda böyle ebediyyen üfûlünden mütevellit teessürâtımız hiçbir şeyle tadil olunamayacak kadar azimdir. Onun gerek hayat-ı hususiyye ve siyasiyyesini, gerek şahsiyet-i mütefekkiresini şöyle birkaç sahife ile tarif ne mümkün! Onu anlamak için eserlerini kemal-i itina ile tetkik etmek, anlatmak için de ciltlerle yazı yazmak icap eder. Biz burada merhumun hayat-ı umumiyyesi hakkında ancak umumî birkaç söz söyledik.

Hayatın her türlü cilvelerine karşı gösterdiği metanete kendisini tanıyanların cümlesi hayrandır. Herkes Bekirağa Bölüğünde endişeler içinde iken onun Sadaret makamındaki tavr-ı metanet ve necibânesi zerre kadar değişmedi. Malta'da da böyle olduğunu müttefikan söylüyorlar. İngilizlere karşı onun ve biraderi Abbas Halim Paşa'nın gösterdikleri tavr-ı merdâne onların ne büyük ruhlu olduklarını herkese tanıtmıştır. Bu Anadolu mücahedesinin mutlaka muvaffakiyetle neticeleneceğine biraderi gibi onda da öyle sarsılmaz bir iman vardı ki en hatarnâk zamanlarda bile onun bu imanı zerre kadar tezelzüle uğramamıştı. Bilakis daima etrafındakileri sarsılmaktan muhafaza edecek sözlerle teşci etmiş, bilfiil onlara numune-i imtisal olmuştu. Malta'da yazarak buradaki samimi aşinalarından birine gönderdiği mektubunun şu fıkrası onun hâletiruhiyesini ifhama kâfidir. Diyor ki:

> Azizim... İki senedir çektiğimiz hakaretâmîz muameleleri bir gün gelir sana anlatırım. Fakat şimdi sana söyleyebileceğim bir şey varsa o da böyle bir muameleye maruz olduğumdan dolayı duyduğum iftihardır. Çünkü ben bu hakaretlere her Müslüman için mukaddes olan maksada elimden geldiği kadar hizmet ettiğimden dolayı maruz kaldım. Said Halim.

Ona atılan kurşun bir şahsa değil, bütün bir millete, bütün bir İslâm âleminedir. Binaenaleyh Müslümanlar bu intikamı alacaklardır. Fakat ne suretle? Asırlardan beri kendilerini ezmek, öldürmek isteyen zalim ve mütehakkim devletlerin ellerinden eski istiklâllerini, eski şevketlerini istirdat etmekle…

Musibetler milletler için büyük ders-i ibrettir.

Sebilürreşad, C XIX, 17 Cemaziyelevvel 1340 /
16 Kânunusani 1338, S 492, s. 259-256.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

MEŞÂHÎR-İ İSLÂMİYYE GALERİSİ
SAİD HALİM PAŞA

CELÂL NURİ [İLERİ]

Said Halim Paşa öyle kolaylıkla ve çabuk anlaşılmaz. Bir Meissonier'nin [Meysoniye][1], bir De Troy'ın [Detay][2] tablolarını anlamak için zerre-bînâne ta'mîkāta, uzun tedkikata hasılı birçok tetebbuata ihtiyaç olduğu gibi sadr-ı necîb-i hâzırı bilmek için de yorucu tefahhusât-ı ruhiyyeye girmek iktiza eder. Bu da kâfî gelmez. Said Paşa'nın zatiyyetini öğrenebilmek için biraz da amâk-ı tarihe dalmak mecburiyetindeyiz. Çünkü bu siyâsî-i zî-vakar başkalarında büyük bir meziyet bırakmayacak derecede Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın secâyâsını taht-ı inhisarında bulunduruyor. Her iki nâsiyenin hutût-ı umumiyyesini, hurde-bîn ile mütalaa ediyorum, bazen şu iki zemin-i mütalaamı karıştıracak derecede yoruluyorum. Fakat neticede görüyorum ki aynı şahsiyet-i ruhiyye, aynı şekl ü şemâil gencelerek hatta mazhar-ı ıstıfâ olarak cedden hafîde geçmiştir. Binaenaleyh ruh lâ-yemûttur.

Said Paşa –kelimenin mana-yı âmiyânesiyle değil– bir necabet enmûzecidir. Küçüklüklerden pek münferiddir. *Snobizm* denilen tasallüfleri hiç çekemez. Birçok teceddüdâta bıyık altından güler. Olmayacak şeylerin bî-aman hasmıdır. Ecânibe îrâs-ı heybet eden tavr u hâli cibillîdir. Ananeperesttir. Diyebiliriz ki bu hususta biraz ifratı da hoş görür. Avrupa'yı birçok ecânibden iyi bildiği hâlde bîtarafâne muhakeme ile ulviyet-i İslâmiyye'yi, necâbet-i Türkiyye'yi perestîde-i vicdânı edecek derecede bir mevki-i bülende çıkarmıştır. *Alafranga* denilen şeyin ne kadar modadan düştüğünü Said Halim Paşa kadar anlayana az tesadüf olunur.

Bir Paris müzesindeki bir bedîa-i hüneri Figaro'nun münekkid-i san'atından daha iyi görebildiği hâlde sanâyi-i İslâmiyye'nin meclûb-ı füsûnudur. Güzel bir yazıya, iyi tezhib edilmiş bir sahifeye dayanamaz. Zekâsıyla Garp sanâyiini anlar fakat ruhuyla bizim bedâyiimizi hisseder, tebcil eder, teşvik ve takdis eder.

Said Halim Paşa evvela Müslüman, sâniyen Türk, sâlisen Osmanlı'dır. Bu kadar kati bir fikir ile sandelî-i vekâleti işgal eden bir vezire çoktan beri tesadüf edilmemişti. Re'yi derin fakat gizlidir. Tedbiri kati fakat gürültüsüzdür. Efkârını kendisi imal eder, hazır emtiayı hiç sevmez.

Bunlar Sadr-ı Saîd'in zatî evsafıdır. Bir de gayr-ı zatî evsaf-ı sadaret-penahî vardır ki onlar, elhak, kaderin milletimize bahşayişidir: Said Halim Paşa "uğurlu" bir sadrazamdır. Birçok rical tanırız ki kendilerinde ekseriya büyük bir taksir olmadığı hâlde âdem-i muvaffakiyetin namzed-i ezelîleridir. Birtakımları da bir akis olarak daima hayır getirirler. Said Paşa sadrazam olur olmaz Edirne'mizi istirdad ettik.

Babıâli, hezimetimiz üzerine her zamandan fazla zelil olacak zannedildiği hâlde şimdi, eskisinden pek ziyade ecânibin mazhar-ı tevkîri oluyor. Sefirler, zâirler orada kabil-i ihmal olmayan bir sermaye-i hay-

1 Jean-Louis-Ernest Meissonier (21 Şubat 1815-21 Ocak 1891), eserlerinde başta Napolyon Savaşları olmak üzere, askerî ve tarihî konuları işleyen Fransız ressam ve illüstratör.

2 Jean François de Troy (27 Ocak 1679, Paris -26 Ocak 1752, Roma), Fransız rokoko ressamı ve duvar halısı tasarımcısıydı.

siyet, bir hazine-i temkin, hulasa bir azamet görüyorlar ve hatta ürküyorlar.

Bir inhinâ ve rükû makinesi gibi her zaman huzurlarında işleyen birçok kuru gürültü ricalin yerinde, tavrıyla kendisine ve binaenaleyh devletine tazim edilmek lüzumunu ilham eden –tam manasıyla– bir düstur-ı mükerrem ve müşir-i müfahham görünce çelebilerde bir teşevvüş ruhu hâsıl oldu. Said Paşa da elde edilen neticeden devletini müstefid etti.

Devleti, milleti, dini ve binaenaleyh Şevketbahş-ı Evreng-i Hilâfet Sultan Mehmet Han-ı Hâmis Efendimiz Hazretleri'nin hukuk-ı mukaddesesini, mevki-i tarihiyyesini yerli, ecnebî a'dâmızın yed-i ihanetinden koparmak, şu enkaz üzerine bir bünyân-ı rasîn kurmak… İşte, Said Paşa'nın hatt-ı hareketi. Bu gayeye vüsûl için Veziriazam, herkesin anlamayacağı yeni, ruhî, kati bir usûl ittihaz etmiştir ki bunun ne olduğunu ancak bize tarih söyleyecektir. Ebü'l-Hevl'in gelene geçene irad ettiği sıkıcı muamma gibi Said Halim Paşa da adîmü'l-hall lügaz vaziyeti ile bedhâhânı üzüyor, rahatlarını münselib ediyor ve hatta kahrediyor.

[Zât-ı sâmî-i sadaret-penahî tarafından ihdâ buyrulan tasvir-i âlî sahifeye dercedilmiştir.]

Hürriyet-i Fikriyye, 3 Mart 1330, S 5, s. 3-2.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın



Zât-ı sâmî-i sadaret-penahî

SAİD HALİM PAŞA ŞEHİT EDİLDİ

HÜSEYİN HÜSNÜ

Roma, 8 Kânunuevvel – Said Halim Paşa bu akşam Roma'da köşkünün önünde şehit edildi.

Bosfor'dan: Son dakikada aldığımız habere nazaran Roma'dan gelen bir telgraf esbak Sadrazam Said Halim Paşa'nın katledildiğini bildirmektedir. Katil meçhuldür, henüz tafsilat yoktur.

Paris, 8 (T.H.R) – Roma'dan iş'âr edildiğine nazaran sabık Sadrazam Ali Paşa [ağleb-i ihtimal Said Halim Paşa] meçhul bir şahıs tarafından katledilmiştir.

Roma 8 (İstanbul) – Esbak Sadrazam Said Halim Paşa araba ile bir tenezzüh icra ettiği sırada, firara muvaffak olan bir şahıs tarafından revolver ile katledilmiştir.

Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Tercümeihâli

Said Halim Paşa meşhur Mısır Valisi Büyük Mehmet Ali Paşazade Halim Paşa'nın mahdumudur. 1280 tarih-i hicrîsinde [M. 1863/64] Kahire'de tevellüt etmiştir. Avrupa'da ikmal-i tahsil ettikten sonra en ziyade İstanbul'da ihtiyar-ı ikamet eylemiştir. 1305 [M. 1888/89] senesinde uhdesine mîrimîrân rütbesi tevcih edilmiş ve yine o sene Şûra-yı Devlete aza nasbolunmuştur. Ferdâ-yı Meşrutiyet'te icra edilen Belediye intihabat-ı umumiyyesinde Halim Paşa onuncu Yeniköy Daire-i Belediyesi riyasetini ihraz eylemiş ve Şûra-yı Devlet riyasetine nasbedilinceye kadar mevki-i riyaseti muhafaza eylemiştir. Bu esnada Cemiyet-i Umumiyye-i Belediye riyaset-i sâniyesine intihap edilmiş ve o senelerdeki gürültülü mahalli pek muvaffakiyetle idare eylemişti. 11 Kânunusani 1328'de [24 Ocak 1913] Mahmut Şevket Paşa Kabinesine dâhil olmak suretiyle tekrar Şûra-yı Devlet riyasetini ihraz eylemiş ve üç gün fasıla ile Hâriciye Nezaretine tayin olunmuştur.

Mahmut Şevket Paşa'nın şehadetini müteakip inhilal eden mevki-i sadarete 17 Haziran 1329 [30 Haziran 1913] tarihinde nasbolunmuş ve Talat Paşa'nın sadareti zamanına kadar o mevkide kalmıştır. Harb-i Umumî'nin tutuştuğu günlerde Almanya ile bir ittifak akdetmiş olmasına rağmen Türkiye'nin muharebeye iştirakine muhalif olan Said Halim Paşa suret-i malumede harbe iştirakimiz üzerine istifa eylemiş ise de Almanlardan kuvvet ve müzaheret-i maddiyye ve maneviyye almış olan İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkez-i Umumîsinin tazyik ve hatta tehdidi karşısında mevkiini muhafazaya mecbur olmuştur. Haddizatında lâzime-i harp gibi her devlet tarafından tatbiki mutat bir hadise diye telakki edilmekle beraber tehcir işlerine de muhalif idi.

Said Halim Paşa Arapça, İngilizce ve Fransızca tekellüm eder, kuvvetli bir muhakemeye, feyyaz bir irfana malik bir Müslüman âlimi idi. Kendisini tanıyanlar ahlâk ve diyanet itibariyle salabetini takdir ederler. Bütün irfan ve hüsnüniyetine rağmen metanetten mahrum olduğu için bazı telkinata kapılacak, hiç mukavemet edemeyecek kadar eser-i zaaf göstermiştir.

Said Halim Paşa nihayet 22 Kânunusani 1332'de [4 Şubat 1917] Sadaretten istifa ve Âyandaki vazifesine avdet etmiştir.

Merhumun iki oğlu vardır. Büyük oğlu Prens Halim Bey, küçük oğlu da süvari mülazımlarından Prens Ömer Bey olup mumaileyh Şehzade Ziyaeddin Efendi'nin kerimesi ile nikâhlı iken işbu rabıta bilahare feshedilmiştir.

Damat [Ferid] Paşa'nın zaman-ı sadaretinde Malta'ya teb'îd ettirilmiş olan Said Halim Paşa, tahliye edildikten sonra biraderi Nafia Nâzır-ı esbakı Abbas Halim Paşa ile Roma civarında kâin sayfiyelerden birinde ikamet eylemekte idi. Said Halim Paşa'nın nâhak yere şehit edilmesi şayan-ı teessür ve teessüftür.

Zaman-ı sadaretinde memleket feci bir harbe sürüklenmiş olmakla beraber, hâdisât ve vekayi-i sâlifede şahsî tesirâtı pek az olduğu için, katillerini telin ederiz.

Said Halim Paşa'nın Eserleri

Said Halim Paşa *Meşrutiyet*, *Mukallitliklerimiz*, *Taassup*, *Buhrân-ı İçtimâîmiz* ve *İnhitât-ı İslâm* unvanlı risâleler neşretmiştir. Bu Müslümanlığın birçok meali ve hakayıkını izah eden risâleler merhumu, yüksek düşünen bir İslâm mütefekkiri olarak tanıtmıştı.

Mehâfil-i Resmiyyede Teessür

Sadr-ı esbak Said Halim Paşa'nın Roma'da bir şahs-ı meçhul tarafından katledildiği dün Roma mümessili Osman Nizamî Paşa tarafından kısa bir telgrafname ile Hariciye Nezaretine iş'âr edilmiştir. Telgrafnamede fazla tafsilat mevcut değildir.

Hükûmet Said Halim Paşa'nın ailesine beyan-ı teessür ve taziyet edilmesini karargîr olmuştur.[1]

Tevhîd-i Efkâr, Sene: XII, 9 Rebiyülahir 1340 /
1 Kânunuevvel 1921) 1337), No. 3208) 180), s. 1.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

1 Gazetedeki yazıda Said Halim Paşa'nın bir resmi yer almıştır ve altında "*Roma civarında bir Ermeni tarafından şehit edilmiş olan Said Halim Paşa merhum*" açıklaması vardır.

MÜŞAHEDE VE MÜLÂHAZA
SAİD HALİM PAŞA

YAKUP KADRİ [KARAOSMANOĞLU][1]

Geçen sene Talat Paşa'yı vuran kurşun bu sene Said Halim Paşa'yı da yere serdi. Kahire'de doğan, Paris'te büyüyen ve servetini Monte Carlo'da veya Nis'te [Nice] yedikten sonra İstanbul'a gelip yerleşen ve hâlen birçok kişinin anlayamadığı bir talih cilvesiyle Yeniköy Belediye Riyasetinden Hariciye Nezaretine, oradan tâ Sadaret makamına fırlayan bu adam, hayatının bütün o zahirî vakar ve ciddiyetine rağmen hiç şüphesiz ki her şeyden evvel bir maceraperest idi; her maceraperest gibi de israfı ve onun menşeinden olan tantana ve debdebeyi pek severdi. Bu hırsı ve gururu yoluna kendi babasından kalan malı son cephelerine kadar yedikten sonra Osmanlı Devleti'ni, yine babasından kalmış bir mal gibi idareye yeltendi. Filvaki Said Halim Paşa gibi fantazyaları nâmahdut bir prense o zamanki Osmanlı hükûmetinin başına geçmekten daha hoş bir şey bulunamazdı.

Derler ki, Said Halim Paşa ne Hariciye Nezaretinde ne de sadrazam iken devletin mühim umûrundan pek o kadar haberdar olmazmış (!) Netekim Harb-i Umumî'ye atılışımızı herhangi bir adam gibi Halim Paşa['nın] da gazetelerden haber aldığına dair rivayetleri tekit eden vekayi ve vesaik eksik değildir. İlan-ı harpten bir gün evvel Yeniköy'deki yalısında katiyen harp ihtimali olmadığını söyleyen bir vezirin ertesi gün harp kabinesi başında bulunuverişi bu kabil şayan-ı hayret vekayi ve vesaikten biridir.

O zamanki siyasî hadisata dair intişar eden kitap ve makalelerin ekserisinde bu adamın siması bize masum bir çocuk siması gibi görünür. Bilmem onu böyle görüşümüz kendi aleyhine veya lehine midir? Düne kadar belki lehine olabilirdi. Fakat bundan sonra mademki bir kaza kurşunuyla isteyerek istemeyerek, bütün kendinden evvelki Müslüman şehitleri meyanına girdi. Onu tarihe, şuursuz bir kukla şeklinde bırakmak bizim için mukaddesleşen hatırasına karşı artık bir hakarettir. Vakıa kim ne derse desin, bu Mısırlı Prens bizim içimizde daima ciddiyetinden şüphe ettiğimiz ve o dillere destan vakarı karşısında bile gülmekten kendimizi alamadığımız bir acayip insan numunesi idi. Bütün o dinî taassupları, bütün o ananeperestlikleri bize hep sahte gelirdi. Cem'in karikatürlerinde göründüğü gibi sırtına abadan bir cübbe giyer, ayaklarına birer kırmızı pabuç geçirir ve eline bir uzun çubuk alırdı. Lakin bu çubuğun ucunda kalın bir Havana purosunun dumanları tüterdi.

Onda mutlaka bir kıymet bulmak isteyen bazı kimseler ara sıra ilmî şahsiyetine başvururlardı. Filvaki pek zengin bir kütüphanesi olduğunu işitirdik. Fakat o beynin bu kütüphaneden neler istifade ettiğini pek iyi göremedik, anlayamadık. Yaşayışından giyinişine kadar her hareketi bir nümayişten ibaret olan bu adamın –eğer dimağında bir şey olsaydı– malumatını kemal-i debdebe ile âleme ilan edeceğine şüphe yoktu. Harb-i Umumî esnasında neşrettiği kitaplara gelince bunların o ilmî şöhretle pek gayrimütenasip olduklarını söylemek zaittir.

1 Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yazısının bu kitapta yayımlanmasına izin veren yasal varisi Murat Belge'ye ve bu süreçteki tavassutu için Tanıl Bora'ya müteşekkirim. [haz.]

Her ne hâl ise mademki öldü; mademki Talat'ı şehit eden kurşunla o da rütbe-i şehadete erdi, badema hakkındaki mütalaat ve muhakematımızda ona karşı tabiatiyle hürmetkâr olmağa çalışacağız. Bunun için de her şeyden evvel Said Halim Paşa'nın gayrimesuliyetine dair icat edilmiş efsaneyi zihnimizden çıkarmamız lazımdır. Said Halim Paşa riyaset ettiği kabinenin bütün azalarıyla beraber ve bütün azaları derecesinde o devrede cereyan eden vekayiden mesuldür. Harb-i Umumî'ye girişimiz bir kabahat mi idi? Bunun cevabını herkesten evvel Said Halim Paşa verecekti. Harb-i Umumî'ye girdikten sonra gerek dâhilî umûrda gerek haricî siyasette ve gerek ordunun sevk-i idaresinde birtakım yolsuzluklar, suistimaller mi oldu? Bunun cevabını da bize yine o verecekti. Said Halim Paşa'nın gayrimesuliyeti –eğer mesuliyet varsa– Cavid Bey'in mesuliyeti kadar gülünç bir şeydir. Bugün –ki o, şakağında veya göğsünde taze ve siyah bir yara ile ebediyete kavuşmuş olarak yatıyor– bu şerefli akıbete mazhar olmak için mutlaka bir şey yaptığına inanmak lazım gelir.

Evet, bu şerefli akıbet… Zira bir ecnebi toprağında, bir ecnebî kurşunuyla ölen her Türk bizim için hatırası tebcil edilecek insanlardan biridir. Said Halim Paşa'ya, taktığı nişanlardan hiçbirisi aldığı bu son nişan kadar şan verememişti. Giydiği o mutena redingotlardan hiçbir tanesi sarındığı bu şehadet kefeni derecesinde ona yaraşmamıştı. Onun mezar taşına şöyle yazmalıdır:

"Hayatta iken hiçbir şey değildi, öldükten sonra her şey oldu."

Ne gariptir ki hadisat haddizatında bir 'hiç' olan bazı adamları böyle bir 'hep' mertebesine çıkarıyor.

Harb-i Umumî esnasında Türk milletinin kendisini idare edenlere karşı duyduğu kin ve gayz Mütareke'yi müteakip derin bir nefret ve istihkara mübeddel olmuştu. Bir sirkati veya bir cinayeti ika ettikten sonra kalabalık ve kargaşalıktan bilistifade ortadan kayboluveren sabıkalılar gibi memleketi müthiş bir felaket anında kendi hâline terk edip, her biri bir tarafa sıvışan ricalimizin yâdı bizde istikrahtan başka bir his uyandırmıyordu. Fakat vaktâki bunlar üzerinde ecnebî adaleti icra-yı hükme başladı; vaktâki bunları bir ecnebî "terör"ü istila etti, yalnız bize, ancak Türk milletine cevap vermeğe mecbur olan bu adamlar Türk'ün gayrileri tarafından eza ve cefaya düçar olmağa başladı, o zaman kalbimizdeki nefret ve istikrah yavaş yavaş bir nevi merhamete inkılap etti; şimdi Avrupa'nın ötesinde berisinde patlamağa başlayan bu esrarengiz kurşunlar ise her patlayışlarında bu merhametimizi biraz daha derinleştiriyor, âdeta bir nevi hürmet ve muhabbete tahvil ediyor. Dün önümüzde her biri bir hamakat, kabahat ve hacâlet perdesiyle örtülü duran yüzler bu silahların ateşinde acayip bir şule ile birer birer açılıyor ve karşımızda bir kahraman halesiyle muhat olarak dolaşıyor.

Tekrar ederim ki bugün yavaş yavaş affımızı kazanmağa başlayan bu insanların belasını herkesten ziyade Türk milleti çekti idi. Sarıkamış'ta karlara gömülenler, Çanakkale'de birbiri ardı sıra can verenler ve Arabistan çöllerinden artık hiçbir daha avdet etmeyenler hep bu adamların kurbanıdır. Adedi yüz binlere bâliğ olan bu kurbanlar hep Türk idiler. Şehirlerde bir o kadar masum insan, çoluk çocuk, kadın ihtiyar açlıktan öldü; bunları aç bırakanlar hep bu adamlardı. Moskof istilası esnasında Şarkî vilayetlerimizdeki Müslüman ahalinin başına gelenler, o yağmalar yine bu adamların ihtiyatsızlıkları yüzündendi.

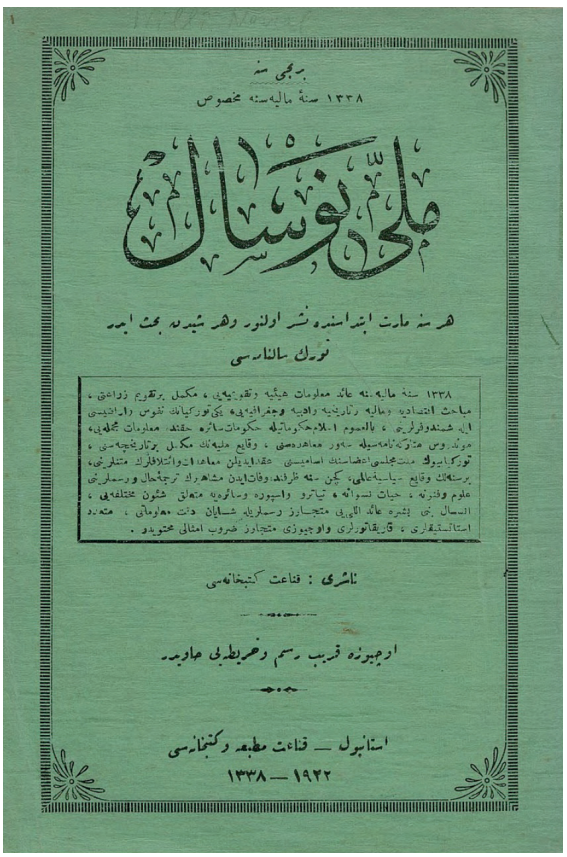
Bütün bunlara rağmen bugün onları merhamete yakın bir hisle hatırlayışımızdaki esrar nedendir? Acaba Mütareke'den beri başkalarından çektiklerimiz, onların günahını unutturacak bir dereceyi bulduğu için mi? Yoksa yârin cevrini, ağyarın zulmüne tercih ettiğimizden mi? Kim bilir… Milletler kadın gibidir; kalpleriyle düşünürler. Kalbin ise hiç mantığı olmaz.

İkdam, 10 Kânunuevvel 1921) 1337), S 8885, s. 2.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

VEFEYÂT-I MEŞÂHÎR
SADR-I ESBAK SAİD HALİM PAŞA MERHUM

Roma'da sayfiyelerinde ikamet etmekte olan Sadr-ı esbak Said Halim Paşa geçen 1337 senesi Kânunuevvelinin altıncı günü [6 Aralık 1921] akşamüzeri araba ile icra eylediği bir tenezzühü müteakip saat beş buçuğa doğru Saint-Bartholomew'dan Eustachio [Ustaşiyo][1] sokaklarının nokta-i telafîsinde henüz araba içinde bulunduğu hâlde meçhul bir şahsın attığı meş'ûm bir kurşun ile başından yaralanmış ve hastaneye nakledilirken esnâ-yı râhta vefât eylemiştir. Katilin hüviyeti elân tayin edilememiş ise de bunun bir Ermeni olduğu kaviyyen zannolunmaktadır. Merhum, Mütareke'yi müteakip Dîvân-ı Harp'çe muhakeme edilmekte olduğu esnada Malta'ya teb'îd edilmiş ve bilâhare tahliye olunarak Roma'ya geçmiş idi. Müşârünileyhin naaşları Roma'dan Dersaadet'e getirilerek 1338 senesi Kânunusanisinin 28. [28 Ocak 1922] Pazar günü fevkalade bir ihtifal ile Sultan Mahmut Türbesi'nde pederlerinin makberesi kurbüne defnedilmiştir.



1 Panteon ve Piazza Navona arasında yer alan bu semt, Roma'nın tarihî merkezindedir.

Merhum Said Halim Paşa, meşhur Mısır Valisi Büyük Mehmet Ali Paşazade Halim Paşa'nın mahdumu idi. 1280 tarih-i hicrîsinde [M. 1863/64] Kahire'de tevellüd etmiştir. Avrupa'da ikmal-i tahsil ettikten sonra en ziyade İstanbul'da ihtiyar-ı ikamet etmiştir. 1305 [1887/88] senesinde uhdesine mîr-i mîrân rütbesi tevcih edilmiş ve yine o sene Şûrâ-yı Devlete aza nasbolunmuştur. Ferdâ-yı Meşrutiyet'te icra edilen Beldiye intihâbâtında Yeniköy Daire-i Belediye riyasetini ihraz eylediği gibi Cemiyet-i Umumiyye-i Belediyede de riyaset-i sâniyeye intihap kılınmıştır. 11 Kânunusani 1328'de [24 Ocak 1913] Mahmut Şevket Paşa Kabinesinde Şûrâ-yı Devlet reisi ve üç gün sonra da hariciye nâzırı olmuştur. 17 Haziran 1329'da [30 Haziran 1913] Mahmut Şevket Paşa'nın şehadetini müteakip sadarete tayin olunmuş ve Harb-i Umumî'nin tutuşmuş olduğu günlerde Almanya ile bir ittifak akdetmiş olmasına rağmen Türkiye'nin muharebeye iştirakine muhalefet etmiş ve suret-i malumede harbe iştirakimiz üzerine istifa eylemiş ise de Almanlardan müzaheret-i maddiyye ve maneviyye alan İttihat ve Terakkî Cemiyeti Merkez-i Umumîsinin tazyik ve hatta tehdidi karşısında mevkiini muhafazaya mecbur olmuştur. Said Halim Paşa nihayet 22 Kânunusani 1332'de [4 Şubat 1917] mevkiini Talat Paşa'ya terk ederek Âyandaki vazifesine avdet eylemiştir. Merhum Arapça, İngilizce ve Fransızca tekellüm eder ve kendisini tanıyanlar kuvvetli bir muhakemeye, feyyaz bir irfana malik olduğunu söylüyor ve ahlak ve diyanet itibariyle salabetini takdir ediyorlar idi. Müşârünileyhin *Meşrutiyet, Mukallidliklerimiz, Taassub, Buhrân-ı İçtimaîmiz, Buhrân-ı Fikrîmiz, Buhrân-ı Siyâsîmiz* ve *İnhitât-ı İslâm* unvanlariyle neşreylemiş olduğu risaleler kıymettardır.[2]

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın



وفيات مشاهير

صدر اسبق سعيد حليم پاشا مرحوم

سعيد حليم پاشا مرحوم

مرحوم طلعت پاشا

2 *Millî Nevsâl* - Birinci Sene: 1338 (1922) Sene-i Mâliyesine Mahsus, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1922/1338, s. 242-243.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM, İSLAMCILIK VE İSLAMLAŞMA

SAİD HALİM PAŞA'NIN DÜŞÜNCESİ VE ISLAHAT PROGRAMI

HAYRETTİN KARAMAN

Said Halim Paşa'nın hayatı, düşüncesi ve ıslahat programı ile ilgili olarak az sayılamayacak kadar çalışma (doktora, yüksek lisans tezleri, kitaplar ve makaleler) var. Bunların Başında da *Buhranlarımız* adıyla toplanıp birkaç defa basılan kitabı (risaleler mecmuası) geliyor. Sadrazam olduğu için Sicill-i Ahvâl Defteri'nde ve İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın *Son Sadrazamlar* isimli kitabında yer almıştır. Kendisi İslamcıların ön safında bulunduğundan "İslamcılık" konusuna tahsis edilen kitaplarda ve makalelerde Said Halim Paşa anılmadan edilemez. Burada merhum hakkında yapılan Sayın Ertuğrul Düzdağ'ın emek mahsulü neşriyatına ek olarak üç çalışmayı daha hatırlatmakta fayda görüyorum:

1. Dokuz Eylül Üniversitesinde Ferhat Ağırman'ın yaptığı *Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri* isimli doktora tezi.
2. Marmara Üniversitesinde Tahir Pekasil'in yaptığı *Said Halim Paşa'da Toplum ve Siyaset* isimli yüksek lisans tezi.
3. *Türkiye Yazarlar Birliği-Akademi* tarafından hazırlanan "Said Halim Paşa Özel Sayısı".

Biz de başta merhum şehidin kendi eserleri olmak üzere bu kaynaklardan yararlanacağız.

Said Halim Paşa'nın düşüncesini sadeleştirilmiş özetten nakledecek, sonra gerekli gördüğümüz kısımlarını kendi ifadesinden, yine sadeleştirilmiş olarak ve sayfa numaraları ile vereceğiz.

Ne yazık ki bugünkü okuryazar nesil, Mehmet Âkif'i ve Said Halim Paşa'yı dahi kendi ifadelerinden ve asıl yazılarıyla okuyup anlamaktan aciz hâle gelmişlerdir. Bu yüzden o zengin ve ahenkli ifadeleri, bugünkü tatsız tuzsuz Türkçeye çevirmeye zaruret hasıl oluyor.

Hem anlama zarureti hem de nitelik farkı anlaşılsın diye küçük bir örnek vermek istiyorum:

> İsyan ve ihtilal tarikı ise bihakkın hatarnâk addolunuyordu. Çünkü ümûr ve mesail-i dahiliyyemize müdahaleye daima müheyya bulunan düvel-i ğarbiyyenin ihtilaldan dolayı, memlekette huzur ve âsâyişin muhtell olduğunu bahane ederek ümûr-i dâhiliyemize müdahale etmelerine vezile ihzar etmiş olacaktı (s. 5-6).

Sadeleştirilmiş şekli:

> (Anayasayı yürürlüğe koymak için) İsyan ve ihtilal yolu ise hakikaten tehlikeli görülüyordu. Çünkü iç işlerimize karışmak için daima fırsat kollayan batılı devletlerin, ihtilalden dolayı huzur ve asayişin kalktığı gerekçesiyle müdahale etmelerine imkân verilmiş olacaktı... (s. 53)

Batı Toplumu, Osmanlı Toplumu

Batı toplumunda önemli bir yere sahip olan tarihî "asalet" Osmanlı toplumunda bilinmez (zira İslam hiçbir sınıfa imtiyaz hakkı tanımaz). Batı'da önemli bir etkiye sahip olan "burjuva" Osmanlı'da pek

önemsiz bir sosyal amildir (burjuva asilzade olan aristokratların, burjuvaya dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır). Buna karşılık Osmanlı cemiyetinde "memurlar" en faal ve en münevver unsuru teşkil eder. Fakat memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, buyruk almaya yatkınlık, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınma şeklindeki ruh hâli, memurları fedakârlık ve şahsi teşebbüsten alıkoymaktadır. Oysa asilzade ve burjuva sınıfı mensupları hareketlerinde serbest ve müstakil, cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve mesuliyeti sever ve ararlar. Fedakârlık hisleri gelişmiştir.

Sosyal Yapı Kanunlarla Değişmez

İnkılapçılarımızı bu kadar büyük hataya düşüren şey şudur. Onlar memleketin siyasi durumunu istedikleri gibi değiştirmekle, sosyal durumunu da değiştireceklerini zannettiler. Sadece birtakım kanun ve nizamların, bir milletin sosyal yapısını değiştirebileceğini düşünmek büyük bir hatadır. Batılı milletlerin tecrübelerinden istifadenin, bize kıymetli ve faydalı olabilmesi, son derece dikkatli ve uzak görüşlü hareket etmemize (ve bunun her iki toplumu da iyice tanıyan eller tarafından yapılmasına) bağlıdır.

İslam Toplumunda İstibdat

Osmanlı âlemindeki istibdadın mahiyeti ve sebepleri Batı'dakinden farklıdır. İslam toplumu öteden beri İslam inancından doğan kanunlara bağlı kaldıkları sürece kâfi derecede eşitlik ve hürriyet taraftarı bir nizam içinde yaşamışlardır. Batı'da din ve mezhep adına yapılan zulümler cemiyeti kana boyarken, İslam inancının esasları sayesinde İslam memleketlerindeki gayrimüslim cemaatler mesut ve rahat bir hayat sürmüşlerdir. İslam'ın esasları, geniş bir görüşle tefsir ve tatbik olunduğu zamanlarda İslam cemiyetleri yükselmiş ve mesut olmuşlardır. Aksi durumda ise fenalıklara ve istibdada düçar olmuşlardır.

Demokrasi ve Siyasi Partiler

Bir diktatörü zorla tahtından indirmekle bir millet hürriyetine kavuşmuş olmaz. Hürriyet, insanoğlunun hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki çalışmalarının bir meyvesidir. Bir milletin sahip bulunduğu hürriyetin derecesi, manevi ve fikrî ilerleme yolunda sarf edeceği gayretlerle yükselir. Hayatın katı gerçekleri hükmünü icra eder, hataları ortaya koyar, boş fikirleri ortadan kaldırır ve ne kadar ince ve sanatlı olursa olsun "söze" galip gelir. Bizim kabul ettiğimiz parlamentarizm usulü ancak millî birliğin kuvvetle kurulmuş olduğu ve homojen bir memlekette uygulanabilir. Oysa bizde homojenlik mevcut değildir ve milliyet meselesi ise başka şekildedir.

Batılılardan, siyasi hürriyetin ancak çeşitli partilerin birbirleriyle şiddetli rekabeti sayesinde mümkün olacağını öğrendik. Bu partilerin yokluğunun meşrutiyetimize zarar vereceğini düşünerek hemen oluşturma yoluna gittik ve (tarihî ve sosyolojik altyapısı olmadığı için de) birbirine düşman gruplar oluşturduk. İşin sonunda partiler ileri memleketlerde olduğu gibi birbirleriyle kavga etmeye başlayınca safdilane sevindik. Fakat şu soruların akla gelmesi kaçınılmazdır. Acaba, meşrutiyetin (ve demokrasinin) kabul edildiği her yerde siyasi faaliyetler sadece bu bölücü şekliyle mi cereyan etmeye mahkûmdur. Memlekete hizmet etmek isteyen 'meclis'in birbirine düşman partilere ayrılması şart mı? Gerçek bunun tam tersidir. Birliktelik çok daha verimli olacaktır. Bu fikrin şimdiye kadar önerilmemiş olması uygulanamayacağı anlamına gelmez. Aynı şey pekâlâ ilmî ve fikrî çalışmalarda uygulanmaktadır. Osmanlı parlamentosu münakaşa ve çekişmelerin sahnesi olacağına, bereketli tenkit ve eleştirilerin, konuşmaların, memleketin ilerlemesi hissinde birleşmiş bir topluluğun zemini olmalıdır. Siyasi vakalar hiçbir zaman bir milletin arzularına göre cereyan etmez. Aksine o milletin tarihi geçmişine, mevcut durumdaki sosyal ve siyasi nizamına göre şekillenirler. Avrupa'nın bugünkü siyasi durumu uzun süre derebeylik sistemi (ve kilise baskısı) altında yaşamış olmasından kaynaklanır. Siyasi partileri, bu eşitsizlik ve keyfî idare doğurmuştur (gelişen burjuva sınıfı, işçi ve köylü sınıfının da desteğini

alarak derebeyliğe son vermiş; hangi sınıfın yönetime geleceğini ise demokratik kurallara bağlamıştır). Batı'da partiler milletvekilliği sistemini getirmişken bizde milletvekilliği sistemi partileri getirmiştir (oysa Osmanlı Meşrutiyeti kendi dinamikleri içinde gerçekleşmeliydi).

Her Değişiklik İyilik İşareti Değildir

Bir milletin örf, âdet ve geleneklerini bir günde değiştirmeye kalkışmak, bu örf ve âdetlerin gelişmesine ve geleneklerin teşekkül edip yerleşmesine hükmeden temel içtimai kanunların bilinmediğine bir delildir. Bunu artık öğrenmeliyiz. Âdetlerin değişmesinin bir ilerleme eseri olması, bu değişikliğin, muayyen şartlar altında cereyan etmesine, yani manevi ve fikrî gelişmenin güzel bir neticesi olmasına bağlıdır. Âdetlerin yenileşmesi, fikirlerin yenilenmesinden önce değil sonra gelmelidir. Batı'ya hayranlık esas itibarıyla Batı usulü demokratikleşmek isteğinden kaynaklanıyor. Hâlbuki biz kuruluş devrimizden beri en hakiki bir demokrasi usulüyle yaşamış, esasen demokrat bir milletiz. Dolayısıyla bizim vazifemiz memleketimize yeni bir demokrasi getirmek değil mevcut olan demokrasimizi geliştirmeye gayret etmek olmalıdır. Batılı ülkelerin hiçbiri, bizim yaptığımız gibi, komşularının siyasi ve sosyal müesseselerini almaya kalkmamıştır. Bizim de yapmamız gereken, Avrupalılara sadece geleceğe mesafe almak için seçtikleri genel esaslara ve bu esaslara gösterdikleri saygıya ve bunları korumak için göze aldıkları fedakârlıklara bakmak olmalıdır. Amaçlarına ulaşmak için seçtikleri kendilerine has metotlara bakmamalıyız.

Fikrî Buhranlarımız

Ruhların vatan değiştirmesi, fikren göç de bir gerçektir. İnsanlar gibi kanunların da vatanları vardır. Vatanlar değişince kanunların mahiyetleri de değişir ve insanları acı hüsranlara sürükler.

Eski devirlerde aydınların en büyük kusuru, Batı medeniyetini tanıyamamak ve ona karşı daima bir düşmanlık beslemekti. Şimdi ise bunun tam zıddı söz konusu. Bizim medeniyetimiz daima onların medeniyetlerinden üstün oldu. Bu meşum hastalığa tutulmasaydık bugünkü farkta bu kadar olmazdı.

Din, Dinsizlik ve Manevi Vatan

Bizlerin bilmesi gereken ilk şey, bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasi kanaatlerimizin tamamıyla dinimizden doğmuş olduğu gerçeğidir.

Osmanlının Gerilemesinin Sebepleri

1. Dış tesirler (dış dünyanın göz kamaştırıcı gelişmesi)
2. Yabancılaşan aydınlar
3. Memleketin aydınından (yani ananelerin ve medeni hayatın koruyucusu, millî ahlak ve yaşayışın düzenleyicisi olması gereken yüksek sınıftan) kaynaklanan sebepler
4. Aile ve toplumun bozulması
5. Halkın ahlakının bozulması (Asırlar boyu maruz kaldığı en şiddetli felaketlere direnen Osmanlı cemiyeti bahsedilen marazlarla yetiştirilmiş birkaç okullu nesil tarafından bozuldu.)

Osmanlı cemiyetinin gerek bugünkü çöküşü ve gerek varlığını korumakta gösterdiği garip acizliği iki sebepten kaynaklanır: Biri, sosyal müesseselerinin özel yapısı, diğeri de memleketin ıslahı meselesinde düşülen temel hatalardır. Diğer memleketler gibi Osmanlı da sosyal şartların gerektirdiği bir müddet boyunca "derebeylik" sistemiyle idare olundu. Sonra memleketin yeni esaslara göre tanzim edilmesine ihtiyaç duyulunca derebeylik idaresinin yerini "siyasi ve idari merkeziyet" usulü aldı.

Eski Memur Sınıfının Özellikleri

Sultan Mahmut Han'la başlayan bu yeni usulün ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir memurlar sınıfı ih-

das olundu. Bu kadro, bütün rütbeleri ve iktidar vasıtalarını ele alacak şekilde kudretli ve sağlam bir silsile hâlinde kuruldu. Bu aydın sınıf, idari açıdan bir meziyete haiz bulunmakla birlikte sosyal açıdan bir kıymet ifade etmiyorlardı. Çünkü bu memurlar tabakası, bir yüksek sosyal sınıf oluşturmak için gerekli olan manevi ve fikrî meziyetlere sahip değillerdi. Her birinin geleceği, amirinin teveccühüne ve hükümdarın idaresine ve sürekliliğine bağlı idi. Meziyetleri memurlara mahsus olan rekabet, itaat ve bencillikten ibaretti. Manevi ve fikrî seviyeleri de memuriyetlerinin dereceleri kadar oluyordu. Bu kurum kavrayış ve üretkenlik noktasında da yetersiz olduğundan memleketin kurtuluşu için özgün çareler aramaktan kaçınarak, ecnebi müesseselerin olduğu gibi alınması yoluna gittiler. Esasen bu zümrenin elinden gelebilecek yegâne icraatta bu idi.

Aydınlarımız, bir memleketin müesseselerinin en muazzez, en kıymetli birer millî miras olduklarını ve milli müesseselerin terk edilmesinin, millî varlığımızdan da vazgeçmek anlamına geldiğini anlayamadılar.

Din Bizi Kurtarıyordu

Sosyal meseleleri bilmeyişimiz, içtimai vazifelerimizi yapmadığımız anlamına gelmez. Sosyal vazifelerimiz dinimizin esasında mevcuttur. Bu sebeple dinî vazifelerimizi vicdanımızın arzusu ile yerine getirirken farkında olmadan içtimai vazifelerimizi de yerine getirmekte idik. Fakat selamet ve kurtuluşu maddiyatta arayarak maneviyatı ihmal etmeye başlayınca bu imkânı kaybettik. Sonuçta varlığından bile haberdar olmadığımız sosyal meseleler öylece halledilmeden kaldı. İşte Osmanlı cemiyetini tahrip eden bu maddecilik fikri 1300 yıldır ilk olarak bizde zuhur etmiştir.

Bizde Maddeciliğin Doğuşu

Maddeci düşüncenin Batı'daki çıkış sebebi, Hristiyanlık inançları ile yeni ilim ve fen zihniyetinin birbiriyle çatışması ve bunların uyuşmasına çare bulunamayışıdır. Hâlbuki İslam inançları için böyle bir mesele yoktur. Bizim inançlarımızla bilgilerimiz birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil ederler. İlim ve fennin son buluşlarının bize meçhul kalması, millî gelişmemizi durdurmuş ve bizi Batılı milletlere nispetle geri bir duruma indirmiştir. Bu durumda âlimlerimizin ve ileri gelenlerimizin suçlanması gerekirken öyle olmadı. Bütün hayatımız ve ahlakımız, dinimizin eseri olduğu için bu hâle düşmemizin suçlusu olarak da dinimiz gösterildi ve İslamiyet'in ilerlemeye engel olduğuna hükmedildi. İslam dininin parlak ve emsalsiz bir medeniyetle insanlığı yükselttiği unutuldu. Maddeci ve dinsiz inkılaplar sonunda altüst olan ve anarşiye sürüklenen sosyal durumumuz, İslam ülkelerinde dinin, gayrimüslim memleketlerle kıyas kabul etmeyecek derecede fevkalade bir önemi olduğunu kesin şekilde gösterdi.

Eşitlik ve Üstün Sınıf

Halkın arzusu siyasette eşitlik fakat sosyal hayatta eşitsizliktir. Garp memleketlerinin sosyal hastalığı eşitsizlikten, Şark İslam memleketlerinin cemiyet buhranı ise eşitlik yüzünden ortaya çıkar. Bu sebeple, batı cemiyeti halkçılığa doğru giderken, Osmanlı cemiyeti eşitsizlikleri arttırarak, üstün sınıf teşkil etmek mecburiyetini hisseder. Dolayısıyla meşruti halk idaremiz, irfan ve istidat sahibi kimseleri her bakımdan destekleyerek, bunların daha da olgunlaşarak ve serbest bir şekilde yükselerek memlekete faydalı olabilecek bir seviyeye gelmelerini temin etmeli, bu suretle bir yüksek tabaka meydana getirmeye çalışmalıdır. Milletin âlimlerini, vatanseverlerini, seçkin idare adamlarını ve memurlarını, muntazam sosyal sınıflar yetiştirir. Çocukları terbiye edebilmek, aileyi mutlu kılabilmek ancak bu düzen sayesinde mümkün olabilir. Aksi takdirde yani cemiyetin başıboş kalması hâlinde ise kaos kaçınılmazdır.

Bilgi Değil, Ahlak Eksikliği

Buna rağmen, biz hâlâ bütün felaketlerimizin sebebini cehaletimizden biliyor ve bunda ısrar ediyoruz. Kendimizde ilim eksikliğinden başka bir noksan bulmuyoruz. Bilgi sahibi kimselerin de kötülük yapabileceklerine ihtimal vermiyor, ilim ve tekniği her şeye deva sanıyoruz. Bunun sonucu olarak bizler de azim ve sebat, irade ve fedakârlık gibi çok lüzumlu ahlaki hasletlerden mahrum bulunmamız sebebiyle, hiçbir zaman, ciddi başarılar kazanamıyor fakat daima ilim ve sanat elde etmek ihtirası ile dolu bulunuyoruz. Ayrıca gurur ve bencilliğimiz, noksanlarımızı ve kendi gerçek değerimizi anlamamızı önlüyor. Kendimizi beğenerek, layık olmadığımız şeyleri elde etmek istiyoruz. Dolayısıyla İslam cemiyetine mensup her ferdin vatanına karşı ilk ve en mühim vazifesi, ahlaki noksanlardan mümkün olduğu kadar kurtulmak; kıskançlık ve bencillik hisleri yüzünden ortaya çıkan ve başkalarında görüp de beğenmediği fakat bizzat kendinde de varlığını hissettiği her türlü kötü duyguları yenmekten ibarettir. Vatanın başına gelen felaketler, vatan evlatlarının ahlaki noksanlıkları sebebiyledir. İlmi kazançlarımız ancak ahlaki noksanlarımızı giderebildiğimiz derecede faydalı olacaktır. Aksi takdirde ilmimiz, kötü temayüllerimizi teşvik edip arttırmaktan ve zararımıza sebep olmaktan başka bir şeye yaramaz. İnsanın hareket yolunu çizen, akıl ve bilgisinden daha çok ahlakıdır.

Kadın Hürriyeti

Hiçbir medeniyet kadın hürriyetiyle başlamadığı gibi, aksine bütün medeniyetlerin kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gittikleri tarihin en gerçek olaylarındandır. Elbette ki kadınlar da bir medeniyet unsurudur. Hatta yerli yerince kullanılırsa bir hastane binasının duvarındaki taş bile bir medeniyet unsurudur. Ancak hürriyetler doğal durumlarda kendiliğinden oluşurlar. Köy hayatında görülen kadının erkeğe denkliği kendiliğinden meydana gelmiştir. Batı'da da sosyal hayatta böyle bir süreç işlemiştir. Mesela kadının da erkek kadar çalışmak zorunda kaldığı fakir sınıflarda bu fark ayırt edilemeyecek kadar azalmıştır. Sosyal kanunlar cemiyeti kurar ve korurlar. Siyasi kanunlar da onun varlığını nizama sokar ve ilerlemesini temin eder. Bütün suistimaller ve aşırılıklar layık olunmadan elde edilmiş bir haktan veya yersiz bir hürriyetten doğar. Özellikle sosyal hürriyetler böyledir. Siyasi hürriyetler için layık olma zarureti yoktur ve kötüye kullanılması da cemiyetin varlığına doğrudan doğruya tesir etmez. Kaldı ki bir toplumda sosyal vazifeler layıkıyla yerine getirildikçe, siyasi yanlışlıklar telafi edilebilir.

Cemiyet Kadından Ne İstiyor?

Cemiyet kadından cazip şeyler, eğlenceler ve hazlar isteyebileceği gibi fikrî ve ahlaki vazifeler de isteyebilir. Birinci tür cemiyetin ihtiyaçlarını tatmin etmek daha kolaydır. Bu yüzden kadınlar ciddi bir cemiyetten çok zevk ve eğlence düşkünü bir cemiyette daha geniş hürriyetlere sahip olurlar. Dolayısıyla bir cemiyette kadının sahip olduğu hürriyetin derecesi o toplumdaki kadının değerinin bir ölçüsü değildir. Bizdeki feministlere örnek olan Avrupalı kadınların iddiaları, birtakım siyasi hakların istenmesinden ibarettir. Hâlbuki bizim feminist kadınlarımızın isteklerinin mahiyeti içtimaidir. Bu fark önemlidir.

Müslüman Doğu'nun Gerilemesi

Yakınlığı sebebiyle, Batı tecavüzlerinden en fazla zarar gören yer, Yakın Doğu olmuştur. Bu bölge parlak bir medeniyetin hazinelerine sahip olduğu için oldum olası Hristiyan dünyanın iştahını kabartıyordu. Başlayan savaşların sonunda İslam âlemi varlığının tehlikeye girdiğini görünce, her şeyiyle seferber oldu, hatta başka her şeyden (özgürlük vs.) vazgeçmek zorunda kaldı. Devamlı harp hâli, halkların hükümdarlarına kayıtsız şartsız itaat etmeyi gerekli kılıyordu. Hükümdarlar ise bu işi zamanla keyfî

bir istibdada ve saltanata dönüştürdüler. Ve böylece Doğu geri bir pozisyona savruldu ve Batı bunda önemli bir rol oynadı. Batılıların yaptığı zulümler, tahrip ve yağmalar Doğu'da onlara karşı kin ve nefret uyanmasına sebep oldu ve uzun bir müddet bu medeniyetten nefret ettiler. Çünkü Doğu Batı'yı Haçlı orduları ve savaşçı papazlar vasıtası ile tanımıştı. Batı ise Doğu'yu ve İslam âlemini çapul ve yağma için oraya gönderdiği öncüleri vasıtasıyla tanıdı. Şimdi ise artık Doğu haç adına değil "medeniyet" ve "insanlık" adına tecavüze uğruyor.

İlerlemek için mutlaka dinsiz olmak mı lazım?

İnsanlığın ilerlemeye olan istidadının mutlaka dinsizlikle sonuçlanacağını iddia edenler neye dayanmaktadırlar. Günümüz Hristiyanlığının bugünkü Avrupa'nın manevi hayatını tatmin edemiyor olmasından beşeriyetin dinden uzaklaşması gereği nasıl çıkarılabilir. Bu kadar hususi bir durumdan bu kadar umumi bir durum nasıl çıkarılabilir. Aksine bilinir ki beşeriyetin dine olan meyli fikrî ilerlemesi ile beraber gelişmiştir. Bunu anlayamayan ve tam tersine inanan bu zevat, İslamiyet'in hâlâ zayıflamamış olmasının sebebini Müslüman milletlerin henüz o derecede (Batılılar kadar) ilerleyememiş olmasına bağlıyorlar. Herhâlde, biraz tanıdıkları Hristiyanlıkla hiç tanımadıkları İslamiyet arasında gelişigüzel benzetmeler yapmakla gülünç duruma düştüklerini görmüyorlar. Bunları şaşıran bir şey ise her ikisinin de "din" adı altında birleşmesi. Oysa fen tabiri bile eskiden belirsiz, tabiatüstü ve hurafeye benzer bir mana ile düşünüldü. Bugünkü hâlini alması için epey beklenmek zorunda kaldı. Astronominin müneccimlik olarak algılanmaktan kurtulması için asırlarca beklemesi gerekti.

Din Nedir?

Din, hiçbir zaman "metafiziğin ıssız çöllerinde mahpus muhayyilemizin, tehlikeli tasavvurlarından ibaret boş teselliler, erişilmesi imkânsız vaatler veya geleceğe ait emeller ile mevhum bir saadeti elde etmeye veya elem ve ızdırapları teskine yardımcı hayalî bir vasıta" değildir. İslam'a göre din; maddi, manevi ve akli dengesini sağlayan ebedî kanun ve düsturlara gösterilmesi gereken saygı yoluyla, insanlığın saadetini bir hayal olmaktan kurtarıp müspet bir hakikat kılmaktır. Tek gayesi ise âdemoğluna hayır ve hakikatin doğru yolunda rehber olmak, onun sonsuz meçhullerle dolu fizikötesi âlemde şaşırmaya mahkûm olan düşüncesine istikamet göstermektir. İşte bu sebeple İslam şeriatı hayatımızın en ufak teferruatına kadar her şeyimizde daima ve sonsuz bir tesir ve nüfuza sahip olmuştur. Manevi varlığımızın gelişmesine her zaman kati olarak tesir etmiş, fikir ve irfanımızın esası olmuştur.

Batı'nın Bize Olan Düşmanlığının Gerçek Sebebi

İftira etmediğimizden emin olarak iddia edebiliriz ki, Batı'nın Doğu'ya olan düşmanlığının gerçek sebebi Haçlıların bunca zahmetlerini boşa çıkarmış, Hristiyanlığın yayılmasına ve Avrupa'nın mahut medenileştirme siyasetine set çekmiş olan "İslami şahsiyeti" ortadan kaldıramamış olmaktan doğan derin öfke ve nefretidir. Batı istilasına karşı her an karşı duran, sabır ve kuvvetini ızdırap ve mahrumiyetinden alan ve yok edilmesi imkânsız bir hasım olarak gördükleri şahsiyetimiz Batılıların sabır ve tahammülünü tüketmektedir.

İslam Dünyası Neden Geri Kaldı?

İslam dünyasının geriliği ancak yabancı boyunduruğuna girdikten sonra bütün gerçekliğiyle ortaya çıktı. Çekmekte olduğumuz bir hastalığın farkına varmamız yabancılar sayesinde oldu. Batılılar, "Müslümanların geriliğinin İslam şeriatından kaynaklandığını" iddia ettiler; onların bu kanaatlerini kuvvetlendiren şey, İslam âlemindeki hastalığın umumi olmasıydı. Bu meseleyi önce yabancılar tartışmaya başladılar. Oysa onların bulmak için yüzyıllarca boğuştukları güzellikleri İslam Müslümanlara çok öncesinden vermişti ve büyük bir medeniyet kurmuştu. Din tek başına ne ilerlemenin ne de gerilemenin

sebebi olabilir. Hristiyan Avrupa ile Budist Japonya aynı şekilde gelişmişlerdir. Dinlerinin farklı olması ilerlemelerine bir engel teşkil etmemiştir. Türklerin, İslam'dan önce kurdukları medeniyet, İslam'dan sonraki ilerlemelerine mâni olacak kadar köklü ve ileri bulunmadığından, Türkler kabul ettikleri yeni şeriata büyük bir başarı ile hizmet etmişlerdir. Ancak Arap ve Acem medeniyetleri ile yakın temas hâlinde bulunduklarından, onların tesirine kapılarak aynı akıbete düşmekten kurtulamadılar. İslam âlemi Doğu'da, bitmez tükenmez felsefi münazaralarla vakit geçirip, metafizik vadisinde kısır çekişmelerle kuvvetten düşmekte iken, beri tarafta fizik ve kimya sahasındaki keşif ve icatlar sayesinde Batı medeniyeti görülmemiş teknikler bularak, az bir külfetle en büyük verimi sağlayacak mükemmel ve sağlam vasıtalar elde ediyordu.

Ülkemizdeki önemli eksiklerden biri, halk ile aydın tabaka arasındaki "gaye birliğini" sağlamaktır. İnancını dininden, ahlakını inancından, sosyal nizamını ahlakından, siyasal nizamını sosyal nizamından alan bir anlayış.

İslam ahlakının ayırıcı vasfı hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikridir.

Demokrasi

İslam cemiyeti hem demokratik hem de aristokratiktir. Taşıdığı dayanışma, adalet ve insan severlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik, kanuna, ananeye ve baştakilere itaat, şahsi üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir. Cemiyetimizin bu iki özelliği de kuvvetlendirilmelidir. Bunlar bizi biz yapan unsurlardır. İslam'ın siyaset kaideleri sosyal prensiplerinden çıkmıştır. İslam, cemiyet hayatında olduğu gibi siyasette de çeşitli parti ve sınıflar arasındaki rekabet ve muhalefetlere izin vermez. İnsanları belirli bir idare şekline mecbur etmez. Karşılıklı hak ve vazifelere riayet ve hürmet edilmek şartı ile ihtiyaçlarına göre bir hükümet kurmakta hür ve serbest bırakır.

Bir İslam cemiyetinin demokratlaşması da Batılı milletlerde olduğu şekilde cereyan etmez. İslam cemiyeti, aristokrasiye hücum ve seçkin sınıf ile mücadele ederek demokratikleşmez. Bu mücadeleye lüzum yoktur. Zira seçkin tabaka ile aynı haklara sahip olan halkın onlardan isteyeceği hiçbir şey yoktur. Aradaki fark bir kast ya da kan bağından kaynaklanan bir üstünlük değildir.

İslam toplumu nasıl demokratikleşir?

İslam cemiyetinin demokratikleşmesi, üst tabakada zaten var olan halkçı fikir, his ve geleneklerin gelişmesi ile kabil olur. Aristokratlaşması ise zayıf olan fertlerin haklarını değil halk tabakasında zaten var olan üst tabakaya saygı ve onlar gibi olma duygusu beslenmesi suretiyle mümkün olabilir. Bu hâle göre İslam cemiyetindeki demokratik hasletleri üst tabaka, aristokratik hasletleri ise halk tabakası yaşatıp sağlamlaştırıyor demektir.

İslam toplumlarındaki çeşitli sınıflar ancak ahlak ve fikir seviyesindeki farklara bağlı olarak birbirinden ayrılırlar. Ancak İslam eşitlik, dayanışma ve adalet fikirleri aradaki münasebetleri tanzim eder. Batılı toplumlar rahat ve selametlerini kanunlarda aradıkları hâlde, İslam cemiyeti aynı şeyi inanç ve hislerinde ahlaki ve fikrî terbiyelerinde bulurlar. Her yerde farklı sınıflar arasında süren rekabetler, İslam cemiyetinde sınıflar arasında değil, aksine her sınıfın kendi içinde cereyan eder. Yüksek tabakalar demokrasiye, halk tabakaları ise aristokrasiye yaklaşmak için birbiriyle (kendi aralarında) rekabet ederler.

İslam felsefi açıdan ne tam olarak idealist ne de tam olarak pozitivisttir. Fakat her iki görüşte onda mevcuttur. İdealist görüş tek başına bir fayda sağlayamayacağı gibi, mevcut da olamaz.

Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslam'ın esaslarını en iyi anlayan ve tatbik eden Türkler olmuştur. Bu da onlara büyük bir devlet kurarak, İslam'a, bütün öteki milletlerden daha fazla hizmet etme imkânı verdi.

Batı için her yol Roma'ya giderse İslam dünyası için de her yol Mekke'ye gider.

Bir yerdeki sosyal düzen ne kadar mükemmel olursa, siyasi partiler ve faaliyetler, o nispette az ve önemli olur.

Türkiye'nin Birinci Dünya Savaşı'na Girmesi

Üçlü İtilaf (İngiltere, Fransa, Rusya), Amerika'ya varıncaya kadar kendine müttefik ararken, Türkiye'yi ittifak dairesine sokmak için herhangi bir arzu göstermiyorlardı. Aksine İtilaf Devletleri bu Cihan Harbi'nin Türkiye ile derin ilgisini Türkiye'den saklamak ve bizi hadiselerin dışında tutup yalnız ve çaresiz bırakmak istiyorlardı. Hâlbuki hilafet merkezi ile yapacakları bir ittifakın kendilerine çok büyük yararları olacağı şüphesizdi. O zaman bunun sebebi neydi?

İtilaf Devletleri, bizimle bir ittifaka girmiyorlardı çünkü böyle bir anlaşma, onların gizli maksatlarına aykırı düşmekteydi. Bu devletler, harbin sonunda "Hasta adam"ın hayatına son vermek ve onun mirasını paylaşmak istiyorlardı. Bu muharebede İtilaf Devletleri'nin esas gayelerinden biri bu idi.

Rusya'nın Niyeti

Şüphesiz ki Rusya'nın bu kadar istekle savaşa atılması, Almanya ve Avusturya-Macaristan'ı zapt etmek için değildi. Rusya'nın asıl ümidi, Boğazları ve Anadolu'nun büyük bir kısmını istila etmek ve bu suretle açık denizlere çıkarak ezeli Rus idealini gerçekleştirmekti.

Tarafsızlığın Ölçüsü Ne İdi?

Üçlü İtilaf Türkiye ile tarafsızlık anlaşması imzalamak istiyor, tarafsız kalması hâlinde toprak bütünlüğünün garanti altına alınacağını iddia ediyorlardı. Ancak Türkiye'nin savaşa girmemesi tarafsızlık için yeterli görülmüyor, İtilaf Devletleri'ni tatmin ve memnun eden bir tarafsızlık sergilemesi isteniyordu. Yani onların takdirine kalmış bir tarafsızlık... Savaştan sonra biri çıkıp da "Türkiye gerektiği gibi tarafsız kalmadı" diyebilecekti. Bu tekeffülün ise İngiltere tarafından sadece savaş süresince geçerli kabul edildiği hususu güvenilir kaynaklardan biliniyordu.

Savaşa Katılmaya Mecburduk

Bugün, nasıl Sevr karşısında Türkiye'nin silaha sarılmaktan başka çaresi kalmadığı kabul ediliyorsa, 1914'teki büyük muharebeye Türkiye'nin katılmasının da kaçınılmaz olduğunun öyle kabul edilmesi gerekir çünkü İtilaf Devletleri'nin Türkiye için sakladığı şey, Harb-i Umumi'den çok önce doğmuş ve pek uzak tarihten beri vücut bulmuş idi:

Türkiye'nin bütünlüğü ve istiklali Batı'da İngiltere ve Fransa, Doğu'da Çarlık Rusya'sı tarafından ciddi bir tehdit altındaydı. Üstelik Türkiye'nin savaşa girmesinin etkisiyle Çarlık Rusya'sı yıkılmış, savaştan çekilmiş ve dost Bolşevik Rusya doğmuştur. Bu suretle Sevr Muahedesi de en önemli tatbik kuvvetinden mahrum kalmıştır. Rusya'nın dağılmaması Türkiye için Almanya'nın yenilmesinden daha kötü sonuçlar doğururdu. Bugün Türkiye Allah'ın yardımı ve muazzez evlatlarının fevkalade fedakârlığı ile kendisine hür ve imanlı bir gelecek temin edebiliyorsa, bu sırf 1914'te mücadele edeceği gücün karşısında herhangi bir tereddüde düşmeden, vazifesini elinden geldiği kadar güzelce ifa eylemiş olmasındandır. Zira üzerine düşen vazifeyi yerine getirmekten kaçan Türkiye, ancak kendi millî izmihlaline yol açan bir Türkiye olacaktır. Türkiye'nin tarafsız kalabilmesi ancak varlığını korumaktan vazgeçmesi durumunda mümkün olabilirdi.

İtilaf Devletleri'ni Tercih Ederdik Fakat Onlar İstemedi

Türkiye daima, İtilaf Devletleri ile yapacağı bir anlaşmayı, İttifak Devletleri ile yapacağı bir anlaşmaya tercih etmiştir. Böyle bir ittifakı bütün samimiyetiyle aramasına rağmen onlar buna asla yanaşmamışlardır. Çünkü böyle bir anlaşma ile tehlikenin kaynağından bertaraf edilmesi mümkün olabilirdi. Fakat bu mümkün olmadı. Öte yandan, bir taraftan Çarlık Rusya'sının, diğer taraftan mutaassıp İngiltere'nin harbi muzaffer bitirmeleri hâlinde, Türk milletini bekleyen, milletçe mahvımızı çabuklaştıracak, ümitsiz bir esaret hayatı ile çaresiz bir suskunluk idi.

Said Halim Paşa'nın "sebepsiz ve vakitsiz savaşa girme" hakkında "Divan-ı Âli" suallerine verdiği cevaplar:

Almanya bizi harbe sokmak için daima bir emrivaki yapmaya çalışıyor, biz de tüm gücümüzle bundan kaçınmaya gayret ediyorduk. Çanakkale Boğazı'na giren Goeben ve Breslau zırhlıları Almanya'ya bu fırsatı vermiş fakat hükûmetimiz bu olaydan zerre kadar haberi olmamasına rağmen derhâl bu gemilerin iştira edildiğini ilan ederek bu emrivakiyi izale etmiştir.

Almanlar bu kez Marmara Denizi'nin Osmanlı donanmasının talimi için uygun olmadığını iddia ederek Karadeniz'e açılmak istediler. Buna müsaade edildi ancak Yavuz ve Midilli zırhlıları hariç tutuldu. Böylece Almanların ikinci emrivaki girişimleri de izale edildi. Ancak tüm çabalarıma rağmen savaşa taraftar olmadığımı anlayan Alman ricali (General Soşon Paşa vs.) Karadeniz'de vuku bulan vakayı (Sivastopol'u bombalamayı) ihdas eylediler.

Tehcir Meselesi

Rusya ile harp sırasında Osmanlı ordusu, gerisindeki Ermeni teşkilatları ve Ermeni çetelerince vuruluyordu. Bunun üzerine askeriye tarafından teklif edilen ve Meclis-i Mebusan Encümenlerince kabul edilen bir madde ile ordu komutanlarına lüzumu hâlinde ahaliyi gerek fert olarak gerekse toplu olarak tehcir edebilme yetkisi verildi. Fakat maalesef icraya memur olanlar kanunu çok fena bir şekilde tatbik ettiler. Feryatlar duyulmaya başlanınca olayın tetkiki için namus ve iffetiyle temayüz etmiş kişilerden bir komisyon oluşturdum ve komisyon kısa sürede raporunu hazırlamasına rağmen Talat Bey, yönetimindeki Dâhiliye Bakanlığında henüz hazırlanmadı bahanesiyle aylarca bize göndermedi. Gerçeği gizlemeye çalıştığı anlaşılıyordu. Talat Bey'i o görevden almadan bu işin çözülemeyeceğini anlamıştım ancak onu görevden alma yetkim yoktu. Her şeye rağmen İstanbul'daki Ermenilerin de tehcir edileceğini duyduğumda buna şiddetle mâni oldum.

Arap Meselesi

Suriye'de ordunun başında olan Cemal Paşa gerek Tehcir Kanunu'nu gerekse divanıharp uygulamasını sırf askerî açıdan öyle hatıra gelmez bir şekilde tefsir ederek uyguladı ki sonuçta Suriye'de mezalim gerçekleşti. Suriye'deki tutukluların idam edileceklerini işittiğim zaman buna ihtimal vermedim. Zira idam kararları padişaha arz olunmadan icra edilemezdi ve ben bu aşamada nasıl olsa müdahale ederim diye düşündüm. Ancak ne yazık ki bu süreç işletilmeden idamlar gerçekleştirildi. Olayı duyduğumda soruşturma açtırmak istedim ancak savaş şartları ve Cemal Paşa'nın oradaki gücü nedeniyle bunun bir işe yarayamayacağına ve hatta Cemal Paşa'nın isyan etmesi ve daha çok mezalime yol açacağı endişesiyle vazgeçtim.

Rumların Tehciri

Marmara Denizi sahillerindeki Rumların o taraftan gelen düşmana, Karadeniz sahilinde ikamet eden Rumların ise Ruslara yardın ettikleri sabit olunca askeriyenin isteği üzerine tehcir edilmelerine karar verildi. Ancak İstanbul için de uygulamaya kalktıklarında gereksizliğinden dolayı buna mâni oldum.

Kendi Kaleminden

Buraya kadar, Said Halim Paşa'nın düşüncesini, farklı alanlardaki *Buhranlarımız*'la ilgili olarak kaleme aldığı eserlerini bir bütün hâlinde ele alarak sunan çalışmadan özetleyerek verdik. Burada ise düşüncesinin, "kendi ifadesiyle verilmesinin daha uygun olduğunu düşündüğüm" kısımlarını *Buhranlarımız*'ın İz Yayıncılık neşrinden nakledeceğim sayfa numaralarını da vererek aktaracağım:

> Kendi hakları ve serbestliği dışında her türlü hukuku inkar eden Sultan Hamid bu anayasayı, ne hikmete dayanarak bilinmez, fesih ve ilgaya hiçbir zaman cesaret edemedi. Gerçi anayasa hiç yokmuş hükmünde idi. Ondan bahsetmek cür'etini gösterenler hapis, sürgün veya uzaklaştırma cezasından yakalarını kurtaramazlardı... (s. 53).
>
> (Anayasayı yürürlüğe koymak için) İsyan ve ihtilal yolu ise hakikaten tehlikeli görülüyordu. Çünkü iç işlerimize karışmak için daima fırsat kollayan batılı devletlerin, ihtilalden dolayı huzur ve asayişin kalktığı gerekçesiyle müdahale etmelerine imkan verilmiş olacaktı... (s. 53).
>
> Kanun-i esasinin Sultan Abdülhamid idaresine son vereceği hakkındaki ümitler boşa çıkmadı. Gerçekten de bu anayasanın ilanıyla beraber o idare yıkıldı gitti. Fakat memleketin saadete kavuşacağına dair ümitler gerçekleşmedi... İcra kuvveti müstebid bir padişahın boyunduruğundan kurtulup nüfuz ve itibarı olmayan, tecrübeden mahrum ve kendisine bol keseden verilmiş hak ve imtiyazları kötüye kullanmaya mahkum bir meclisin boyunduruğu altına geçti...(s. 54, 55).
>
> Biz (değişiklik isteyenleri kastediyor) memleketimizin mes'ud olması için Avrupa kanunlarını tercüme edip almanın kafi geleceğini zannettik. Ve bu kanunların bizde kabul ve tatbik olunabilmesi için onlarda yapılacak birkaç değişikliğin yeteceğini hayal ettik...(s. 57).
>
> Gerçi ilk Osmanlı Meclis-i meb'ûsan seçimini yapan İttihad ve Terakki olduğu gibi anayasada değişiklikler yapan da İttihad ve Terakki'nin meclisteki ekseriyetidir. Fakat tecrübe ve bilgiden mahrum ve şiddetli vatanseverlik his ve hayalleriyle dolu bir takım ihtilalcilerden meydana gelmiş bir meclisten başka ne beklenebilirdi? (s.70).
>
> Siyasi müesseselerde olduğu gibi ictimai faaaliyetlerimizde de (Batı'ya) hayranlık hastalığına tutulduk. İyi ile kötüyü, güzel ile çirkini birbirine karıştıran yeni zihniyet yüzünden ahlak anlayışımız da garip bir sarsıntıya uğradı. Bu sebeple biz edep ve ahlakımıza, gelenekleriimize ve pek selim, pek afif ve pek insaflı olan "Osmanlı şahsiyeti"mize karşı düşmanlığımızı ilan ettik. Osmanlılığın bu en köklü esaslarını zayıflatmak için şiddet kullanmaktan kendimizi alamaz hâle geldik.
>
> Bugün memleketimiz, insan düşüncesinden çıkmış ne kadar sosyal görüş ve metod varsa hepsine birden geniş bir tatbik alanı olmuştur. Bunların hepsi hayret verici bir inanç ile tatbik sahasına konmaktadır. Türlü türlü ve tehlikeli derecede birbirinden farklı ruh halleri ortaya çıkıyor. Dışarıdan gelen bu nazariyeler girdabı Osmanlı cemiyetini öyle bir mechule sevediyor ki, bütün umumi ve ictimai gayeler yok olarak yerine sosyal bir kargaşa demek olan kozmopolitizm geçmektedir...(s. 86).
>
> Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle neticelenmesine rağmen şunu da tiraf etmeliyiz ki, milli terakkimizi temin için o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecburuz. Ancak bizzat yaptığımız tecrübeler kat'i olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz, onu aynen tatbik ile mümkün değildir...
>
> ...Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstünlüğünün sebebi bulunan "ilim zihniyeti" ile "tecrübe usulü"nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır.
>
> Bu faaliyetimiz sırasında şu hakikati de öğreneceğiz: Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasi kanaatlerimiz, tamamiyle dinimizden doğmuştur. Dolayısıyla dinimize saygı göstermek mecburiyetinde olduğumuz gibi üzerimizdeki bütün haklarını da kabul etmek zorundayız. Yine anlayacağız ki, dinsizlik denilen şey, Latin fikrinin düştüğü bir sapıklık hâlinden ibaret olup, zannedildiği gibi bir üstünlük alameti değildir. Yine öğreneceğiz ki, her milletin milli kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir manevi vatan meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet hâline getiren onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklalinden mahrum kalmıştır. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan, daha

fazla istifade ettiği hâlde esirdir; çünkü milli değerlerini kaybetmiştir (ss. 104-105).

Müslüman milletler için (geçmişten neyin alınıp neyin terk edileceği konusundaki) noksanın din hükümlerini yanlış anlayıp tatbik etmekten ileri geldiği şüphesizdir. Çünkü intisap ettikleri dinin en büyük gayesi beşer fıtratında bulunan gelişme kabiliyetini daha da artırmak ve insanları mazinin (İslam öncesinin) noksan ve hatalı mirasından kurtarmaktı... Müslüman milletler mütemadiyen değişmekte bulunan zamanın zaruretlerini dikkate almamış, bu değişmeyle meydana çıkan yeni ihtiyaçların, ancak dinlerini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir ve tatbik etmeleriyle karşılanabileceğini anlayamamışlar, bu yüzden de gerileyip çökmüşlerdir (s. 163).

İslam toplumunu teşkil eden fertlerin her biri iyi bir müslüman, hatta kabilse müslümanların en olgunu olmaktan başka hiçbir şeyi ülkü edinmemelidir. Çünkü müslümanların en iyisi insanların en iyisi demek olduğundan; gayemiz insanların besleyebileceği gayelerin en yücesidir. Bu gayenin en kuvvetli iman ve kanaatlere, en kırılmaz, en faydalı ve feyizli gayretlere kaynak olacağı tabîîdir... İslam âlemi büyük bir ailedir. Onu meydana getiren milletler bu soylu ailenin çeşitli şubelerini teşkil ederler. Bu şubelerin iki türlü vazifesi vardır: Biri her şubenin kendine karşı olan özel vazifeleri, diğeri de başka şubelere karşı olan vazifeleridir. Bunlardan ikincisini teşkil eden vazifelerin yerine getirilmesi birincinin yapılmasına bağlı olduğundan özel vazifeler genel vazifelerden önce gelir...

Özel vazifeler: Ferdin ahlak ve fikir seviyesini yükseltmek, İslam'ın ahlaki, ictimaî ve siyasî esaslarını daha tam, daha mükemmel bir şekilde tatbike çalışmaktır.

Genel vazifeler: Öteki müslüman milletlerle tam bir dayanışma içinde yaşayarak, onların hürriyet ve geleneklerine saygı gösterip, gelişip yükselmelerine yardımda bulunmaktan ibarettir. Müslüman milletler arasında yabancıların hükmü altına girmiş veya böyle bir tehlike altında bulunanları kurtarmak da buna dahildir. Çünkü bir millet hürriyet ve istiklalini kaybetmekle tekamül yolunu şaşırmış, varlığını tehlikeye koymuş oluyor ki, İslam dayanışması böyle bir hâle tahammül edemez. İslam birliği, sayısız kuvvetlerin, unsurların ve amillerin tam bir bütün ve âhenk içinde bulunduğu kâinattaki birliğin bir benzeridir. Bütün azamet ve hakikati bu hâlinden ileri gelir (s. 181).

Bizim için "İslamlaşmak" demek, İslamiyetin inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir. Bu uygulama, o esasların her vakit, zaman ve muhitin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde tefsir edilmesinden sonra yapılacaktır (s.186).

İslam beynelmilelciliği ise zamanımızda sosyalizmin kurmak istediği beynelmilelciliğe benzer. Ancak onun en mükemmel, en son şeklidir. Bütün ilmî gerçekler gibi İslâmî gerçeklerin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz matematiği, bir Alman astronomisi, bir Fransız kimyası olmazsa; ayrı ayrı Türk, Arab, Acem yahut Hind müslümanlığı da olmaz. Fakat sadece fen ve tecrübeye dayanan gerçekler, bütün insanların ortak irfanını temsil etmelerine rağmen nasıl millî bir takım kültürlerin doğmasına sebep oluyorlarsa, İslâmî gerçekler de ahlak ve sosyal yapısı bakımından tamamen İslâmî, fakat millî olan bir takım kültürlerin meydana gelmesine imkân tanırlar...(s. 206).

İslam, milliyet nazariyesinin evham ve yanlışlarını, ırka ait bencil temayül ve hisleri zihinlere yerleştirmez, bunları kuvvetlendirmez. Aksine onlara karşı çıkarak çeşitli millet ve ırklar arasında tabîî ve insanî kardeşlik münasebetlerinin kurulması çarelerini araştırır. Esasen insanların pek müthiş olan gerilikleri mani olmasaydı bu münasebetler şimdiye kadar kurulmuş bulunacaktı (s. 212).

...İslamiyet şu esas prensibi ortaya koymuştur: Hiçbir kuvvet insanı, ne başka bir insanın ne de gücü ne olursa olsun bir zümre veya kitlenin keyif ve iradesine tabi olmaya zorlayamaz... Ve insanoğlu, Allah'ın bütün kâinatta hakim olan tabîî ve ezelî kanunlarıyle yüce iradesinden ve emirlerinden başka hiçbir şeye bağlanmaz, itaat etmez ve boyun eğmez... Hakimiyet demek, ahlakî gerçeklerin ve sosyal adaletin tabîî koruyucusu olan ilâhî kudretin, yani ilmin, aklın ve hikmetin hayata hakim olması demektir. Bu ilâhî kudret şerî'attır (s. 221).

İslamiyet, sosyal müesseseler bakımından öteki cemiyet nizamlarından üstündür. Bu teşkilatlanmanın esasları şeriat prensiplerinden çıkmıştır. Buna rağmen bugünkü müslüman aydınların, şeriatın hakimiyeti ilkesi yerine bir başkasını , "milli iradenin hakimiyeti" ilkesini tercih ettikleri görülmektedir. Hâlbuki bu zihniyete sahip olan müslümanlar yanlış yoldadırlar. Milli iradenin hakimiyeti ilkesi daha dün doğmuştur. Fakat yanılmaz, sorumsuz, fakat tam bir kudretin sahibi sanılmaktadır... Zaten milli irade denen şey aslında milletin çoğunluğunu temsil ettiği çok şüpheli olan bir topluluğun iradesidir... Nadir de olsa

gerçekten bir çoğunluğu temsil ettiğini kabul edelim. Yine de haklı ve doğru olmaz... Netice, hakka ve hikmete en az değer veren bir çoğunluğa, kendi kesin iradesini, azınlığa zorla kabul ettirme hakkını tanımak demektir (s. 228).

Bu ilim (Fıkıh) doğrudan doğruya şeriat esasları üzerine kurulmuştur. Bir müslüman bütün düşünce ve hareketlerini ancak bu ilmin verdiği ölçülere göre ayarlar, hükümlerini de yine ona göre verir... Bu ilim sayesindedir ki, İslam dünyası, aradan asırlar geçmiş olmasına, bu zaman içinde yabancı hakimiyeti altında kalmasına ve bu sırada binlerce devrimin hücumuna uğramış bulunmasına rağmen hâlâ ayakta durmaktadır. Müslümanlar bu sayede hâlâ İslâmî imanlarını, düşünce tarzlarını, dinin esaslarını, kendi ruhlarını ve gayelerini bütün temizliği ve saflığı ile muhafaza etmektedirler (s. 238).

Bir cemiyet için en uygun siyasi rejim, onun soyal yapısının ihtiyaçlarını en güzel şekilde karşılayan ve siyaset esaslarını en doğru olarak ortaya koyabilen, yani onu tam olarak ifade eden rejimdir... İslam cemiyeti şeriatın hakimiyetine tabi ve bağlıdır... Şeriatın kendisine yüklediği ahlaki ve sosyal kanunlara her fert ayrı ayrı uyacaktır. Yine İslam milletinin bütün fertleri, bu kanunlara bütün toplum tarafından uyulmasını ve saygı gösterilmesini de kontrol etmekle mükelleftir.

İslam cemiyetini temsil edecek olan meclis, milletin seçkinlerinden meydana gelecek ve bu heyette, esasen milletin çeşitli sınıflarını samimi bir şekilde birbirine bağlayan "birlik"e yakışır bir sükunet ve siyasi ahenk bulunacaktır... O hâlde müslümanların millet meclisinde ne komünist, ne sosyalist fertler görülecek; ne cumhuriyet, ne de saltanat taraftarı bulunacaktır... Gaye ve maksat şeriatın isabetli yüce emirlerini en mükemmel bir şekilde tatbik etmektir. Meclis üyelerinin aralarında anlaşmazlık çıkacak olursa bu da ancak ortak gayelerine daha fazla hizmet etmek ve hedefe varabilmek için seçilmesi gereken en uygun yolun seçimi meselesinde çıkabilecektir (s. 353).

O hâlde yasama (kanun yapma, şeriatı kanunlaştırma) hakkının hukukçulara, yani faziletleriyle, tecrübeleriyle, ilimleriyle milletin hürmet ve itimadını kazanmış mütehassıslar sınıfına ait olması icab eder. Dolayısıyla bu hak, müslümanların fukahasından, yani hukuk alimlerinden meydana gelen bir heyete verilmelidir. Bu alimler heyeti de millet meclisi gibi bağımsız olacak ve şeriatın mutlak hakimiyetini sağlamlaştırmak ve devamlı kılmak olan mukaddes gayesine doğru yürüyecektir (s. 254).

Bununla beraber bütün hak ve imtiyazlara malik olacak olan devlet reisinin milletin oyları ile seçilmesi de o nisbette gereklidir... Müslüman devletin reisi, icra kuvvetinin en büyük başkanıdır. Vekil ve mümessillerine, en iyi şekilde hizmet edebilmeleri için gerekli olan hak ve selahiyetleri verir ve onlar vasıtasıyla vazifesini yapar... Milleti temsil eden mecliste hükumeti murakabe etme hakkı vardır. Bu hak, hükumetin iyi veya kötü hareket etmekte olduğuna dair hüküm veme selahiyetinin ancak millete ait bulunmasından doğmaktadır (s. 256).

Batıdaki siyasi partilerin vazifesi mevcut sosyal düzeni değiştirmekten ibarettir. Müslüman siyasi partilerin vazifesi ise mevcut düzeni muhafazadan başka bir şey değildir (s. 258).

Değerlendirme

Bu bölümde Said Halim Paşa konusunda ilmî araştırma yapmış birkaç ilim ve fikir adamının onun hakkında yaptıkları değerlendirmelere yer vereceğim:

Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa'da İslamlaşmak Düşüncesi" başlıklı makalesinin sonunda şu değerlendirmeyi yapıyor:

Said Halim Paşa, İslamcılık fikir hareketi içinde farklı bir yeri ve ağırlığı olan bir düşünürdür. Nitekim "İslamlaşmak" kavramını en açık ve anlaşılır bir şekilde tarif eden ve açıklayan odur. Fikirleri, günlük olayların getirdiği "kavgacı" yaklaşımından uzak, derin bir bakış ve tahlilci bir zihnin ürünleridir. Devlet adamlığı tecrübesi ve olaylara belli bir perspektiften bakabilme yeteneği onu diğer İslamcılardan ayıran önemli özelliğidir. O "düşünen bir kafa" idi. Kendisine mahsus bir düşünce tarzı vardı. Daha doğrusu başkasının kafası ile düşünmezdi. Sosyolojik bir bakış açısıyla, olayların nedenine, niçinine, nasıllığına ilişkin yaklaşımı ve teklif ettiği çözümler diğer İslamcılara nazaran daha genel bir nitelik ve evrensellik taşımaktadır. Said Halim Paşa, İslami olmayan gayelerle bireylerin ve toplumun İslamla-

şamayacağını, Tunaya'nın ifadesiyle "bütün İslamcılara öncü olarak "İslamlaşan" birey ve devlet, o kimse ve o teşekküldür ki, siyasi olduğu kadar sosyal bütün hak ve görevlerini, rejimini, hürriyet ve adaleti İslami prensiplerden çıkaracaktır. Bu prensipler ise bizzat İslam akidelerinden, inanç sisteminden doğmaktadırlar.

Böylece birey de, millet de, devlet de "şuurlarını tezatlara" kaptırmayacak ve sonuç itibarıyla bocalamayacaklar. Doğu, Batı, Fransız, İngiliz hayranlıkları içinde aşağılık duygusuna düşmeyeceklerdir. Osmanlı toplumundaki İslamcıların büyük bir çoğunluğu II. Meşrutiyet, Kanun-ı Esasi ve Meclis-i Mebusanın kurulması ve diğer kanunlaştırma hareketlerini desteklerken ve bunlara şer'i dayanaklar bulmaya çalışırken, Said Halim Paşa belirtilen kurum ve kavramların Osmanlı toplumuna yabancı olduğunu ve Müslüman milletlerin Batı'dan beğenip alacağı bir şey olmadığını net bir şekilde ifade etmiş ve bu görüşünü yaptığı sosyolojik tahlillerle savunmuştur.

Yine Paşa, "Osmanlılarda sınıf olmadığı için demokrasi, meclis ve senato gibi kurumların bütünüyle oturamayacağını, feminist hareketin karşılığında İslam'da kadın haklarından bahsetmenin abes olduğunu, hürriyet, eşitlik gibi herkesin bel bağladığı terimlerin İslam'daki manalarının ayrı olduğunu" söylemiştir.

Said Halim Paşa, hürriyet ve eşitlik kavramlarına İslami perspektiften yeni açılımlar getirerek, bunların İslam toplumunda Batı'da olduğu gibi olumsuzluk ve karışıklık ifade etmediğini belirtmiştir. Paşa, Muhammed İkbal'in deyimi ile "hürriyet, eşitlik ve dayanışmanın esas hakikatlerini yeniden keşfetme"ye çalışmıştır.

Said Halim Paşa, Batı'yı en iyi tanıyan düşünür olarak İslam dünyasının "özgün bir medeniyet inşası için" toplumun bütünüyle İslamlaşmasının dışında başka bir kurtuluş yolunun olmadığını, İslamlaşmayı sağlayacak en önemli dinamiğin de eğitim olduğunu ve bu yüzden çocukların ve gençlerin eğitimine büyük önem verilmesini istemiştir. "Özgün bir medeniyet inşasıyla topyekûn İslamlaşma arasında tam bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu belirtmekte, buna karşılık geri kalmışlığın bir sebebi olarak gördüğü skolastik zihniyeti" eleştirmektedir.

Son dönem fikir hareketleri üzerinde çalışanlar, Said Halim Paşa'nın da içinde olduğu ve başını çektiği, İslam dünyasının sorunlarını "felsefi ve sosyolojik açıdan" irdeleyip fikir geliştiren İslamcıların "meseleye daha gerçekçi ve çözüm getirici olarak yaklaştıklarını" belirtmektedirler.

Said Halim Paşa'nın diğer önemli bir özelliği, "İslami yönetim şeklini çağdaş terimlerle ifade eden ilk başarılı çalışmayı" *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* eseriyle ortaya koymasıdır. Bu çalışmayla ayrıntılara girmeden ideal bir İslami devlet modelinin genel esaslarını çizdiği ve Cumhuriyet'e taraftar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Said Halim Paşa önerdiği siyasal sistemde; yürütme görevini devlet başkanı ağırlıklı olarak düşünmekte olup, devlet başkanının ve meclisi oluşturan milletvekillerinin millet tarafından seçilmesini, meclisin yalnız devlet başkanını dolayısıyla hükümeti denetleme görevinin bulunmasını, kanunların da İslam hukukuna vâkıf bir hukukçular heyeti tarafından yapılmasını istediği ortaya çıkmaktadır.

Said Halim Paşa'nın fikirlerinin olgunlaşmasında Tunuslu Hayrettin Paşa ve Ahmet Cevdet Paşa'nın fikirlerinin kısmen etkili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Nitekim kimi fikirleri, özellikle de hürriyet, eşitlik, adalet terimleri üzerinde durması ve Batılılaşmaya tavır alışının, bu iki düşünürün fikirleriyle paralellik gösterdiği görülmektedir.

Said Halim Paşa'nın düşünceleriyle kime tesir ettiğine gelince; bu konuda Kurtuluş Kayalı, "ülke sorunlarından kopuk olmayan ve sosyal şartların etkisini önemseyen her tür İslamcı akımın" onun "düşüncelerinin doğal uzantısı" olduğunu belirtmekte ve örnek olarak da Mehmet Âkif Ersoy ve Sezai Karakoç'u vermektedir. Bülbül ise Türkiye dışında bir ölçüde etkili olduğunu ve örnek olarak Muhammed İkbal, Muhammed Marmaduke Pickthall ve Meryem Cemile'yi göstermektedir. Bu konuda

İsmail Kara, Paşa'nın "etkisi olmayan özgün bir düşünür" olduğunu, bir bakıma İsmet Özel gibi anlaşılamadığını ifade etmektedir. Yapılan bu tespitlerle birlikte, en azından Said Halim Paşa ile paralel fikirler ileri süren, alıntılar yapan, atıflarda bulunup görüşlerini eleştirmeyen düşünürlerin Paşa'dan etkilendiğini düşünmekteyiz. Bunların başında da Mehmet Âkif Ersoy, Eşref Edip Fergan, Muhammed İkbal, Muhammed Marmaduke Pickthall, Meryem Cemile, Mümtaz Turhan, Sezai Karakoç, Cemil Meriç, Erol Güngör, Süleyman Hayri Bolay ve İsmet Özel gelmektedir.

Sonuç olarak; Said Halim Paşa, İslam dünyasının en büyük mütefekkirlerinden olup, bu dünyaya "akıl hocalığı" yapacak düzeyde geniş bir kültüre, İslami bilgi donanımına ve idari tecrübeye sahip bulunuyordu. İslam toplumuna akıl hocalığı yaptığı zaman da onlara tavsiyesi Avrupalılaşmak değil İslamlaşmak olmuştur.

Paşa'nın düşüncesi konusunda doktora yapan Ferhat Ağırman'ın değerlendirmesi ve ithamlara cevabı:

> Paşa alçak gönüllü, iyi ilişkiler kurabilen, ahlaki davranışlara önem veren, ülke sorunlarını önemseyen ve toplum meselelerini dert edinerek farklı çözümler sunmaya çalışan biri olarak, kimliğini kaybetmeden yaşamıştır. İttihat ve Terakki Cemiyetinin önde gelen bir kuklası olarak tanımlanmayı hak etmeyen Paşa, tersine, parti içindeki aşırılıkları durduran ve parti içi dengeleri kuran bir siyaset adamıdır. Dinî inançlarına saygılı olmayı asla unutmamış, hayatı boyunca İslam dinini önemsemiştir. Siyasal bir kimliğe sahip olmasının yanı sıra iyi bir düşünür olan Paşa'nın bu yönü, daha gelişmiş durumdadır. Düşünürlüğü dikkate alındığında, Said Halim'in, olayları dikkatli bir biçimde irdeleme gücüne ve irfanına sahip mütefekkirlerden birisi olduğu çok kolay anlaşılmaktadır. Paşa, özgün düşünceye sahip, üretken bir entelektüeldir. Eserlerinden anlaşılacağı üzere, bilgi birikimine dayanarak fikrî anlamda kendi düşüncelerini sistemleştirebilmiş mütefekkirlerdendir. II. Meşrutiyet idaresinden önceki dönemlerde ortaya çıkmış fakat sistemleşmesini bu dönemde tamamlamış İslamcılık akımı içinde yer alan Said Halim Paşa, bu hareketin öncülerinden biri olarak görülmektedir. İslamcılık fikrine mensup olan Paşa'nın gericilikle suçlanması, onun yanlış tanınması anlamına gelir. Çünkü hayatının belirli bir kısmını Avrupa'da geçiren Paşa, Batı medeniyetini yakından tanıyan birisi olarak, Osmanlı Devleti'nde uygulamaya konulmak istenen Batıcı fikirleri farklı yorumlama kabiliyetini önceden elde etmiş ve bunların yanlışlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla, Paşa'ya isnat edilen gericilik suçlamaları kabul edilemez. Bu suçlamaların yanı sıra, Paşa'yı, Batı kaynaklı teferruatlı düşüncelerin içinden çıkamamış biri olarak değerlendirmek de yanlış olacaktır.

Said Halim Paşa'yla ilgili bazı incelemelerde, olayları ters açıdan değerlendiren, birbirini geçersiz kılan fikirlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Fakat bu gibi yüzeysel yaklaşımlarla doğrulara ulaşılamayacağı gibi, Paşa'nın ortaya koyduğu fikirlerin objektif olarak değerlendirilebileceği de söylenemez. Geçmiş yıllarda ortaya çıkan siyasal olayların yorumlanmasında yapılan yanlışlıkların tesiriyle, Said Halim Paşa'yı hainlikle suçlamak, onun fikir ve fiil olarak ortaya koyduğu gerçekleri görmemek anlamına gelir. Paşa'yla ilgili bu yakıştırmaların, eserlerinin ciddi tetkiki yapıldıktan sonra, ne kadar boş ve anlamsız olduğu kendiliğinden açığa çıkacaktır. O dönemin bütün aydın ve devlet adamları gibi, onun da en önemli sorunu, Osmanlı devlet ve toplumunun gidişatının düzeltilmesine yönelik, kendi bakış açısıyla en doğru çözümleri ortaya koymaktır. Bu sebeple, dönemin siyasal ve toplumsal olaylarına bihaber kalmamış ve bu konuda zihin yorarak günün şartlarına uygun düşünceler ileri sürmeye çalışmıştır.

Prof. Ercüment Kuran'ın değerlendirmesi ise şöyledir:

> Meşrutiyet'in yeniden yürürlüğe girmesiyle Osmanlı fikir hayatında baskı ve sınırlamalar kaldırıldı. 1918'e kadar basında her çeşit düşünce yayınlanabildi. Batıcı, Türkçü ve İslamcı görüşler serbestçe ifade olundu ve tartışıldı. İslamcıların önde gelen düşünürü Said Halim Paşa'dır... Paşa, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın fikirlerini geliştirmiş ve daha da sistemleştirmiştir. Cemaleddin Afgani'nin tesirinde de kalmış olabilir... Osmanlı İmparatorluğu'nun enkazı üzerinde 1923 Ekim'inde kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti, ideolojisini Meşrutiyet Devri'nin milliyetçilik ve batıcılık fikirlerine dayamıştır. Aynı devirde gelişen İslamcı düşüncenin başlıca temsilcisi Said Halim Paşa'nın muhafazakâr görüşleri yeni Türk Devleti'ne tesir etmemiştir. Bununla beraber Said Halim Paşa değerli bir düşünür olarak Türk fikir tarihinde layık olduğu yeri almalıdır (*Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara, 1994, s.46, 180).

YENİDEN İSLAMLAŞMA VE SAİD HALİM PAŞA

METİN ÖNAL MENGÜŞOĞLU

Doğu dünyası ile Batı arasındaki husumet bir hayli eskilere dayanır. İki ana kökten hareketle "hilal" ve "haç" sembollerinin çatışması olarak da özetlenebilir bu kadim düşmanlık. 10. yüzyıldan 18. yüzyılın ortasına kadar dünyada söz sahibi, daha etkin egemen güç Doğu'da sayılırdı. Üç büyük Müslüman toplum vardı: Osmanlı, Safevi ve Moğollar. 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünyanın şekli değişmeye başladı. En büyük ve Batı ile en yakın temasa sahip Doğu gücü olan Osmanlı, giderek askerî, siyasi ve iktisadi bakımdan Batı'nın gerisinde kalıyordu. Ruslarla yapılan savaşta yenik düşmüş, Küçük Kaynarca Antlaşması'nı (1774) imzalayarak bir hayli imtiyaz ve toprağını yitirmişti. Gelişen hadiseleri iyi okuyan Osmanlı Sultanı III. Selim, bir dizi ıslahat ve reform hareketi başlatmıştı. Osmanlı idaresindeki Mısır ve Hicaz topraklarında baş gösteren Selefî ayaklanmalar da bir iç kargaşanın habercisiydi (1744).

Ayrıca Balkanlarda kimi etnik kıpırdanmalar vardı. Fransız Devrimi ile birlikte Batı'da hümanist fikirler hızla yayılmakta, ulusal kimlikler hatırlanmakta, bu istikamette bilinçler uyanmaktaydı. Sırbistan (1817) ve Yunanistan (1830) bağımsızlıklarını ilan etmişti. Osmanlı Sultanı II. Mahmut ile de ıslahat faaliyetleri sürdü. Yeniçeri Ocağı fesat yuvasına dönmüştü; ortadan kaldırıldı (1826). Avrupalı ıslahatçılar ülkeye çağrılarak, modern askerî eğitim alanında onlardan yardım sağlandı. Batı'da yeni geliştirildiği söylenen metotlarla Osmanlı'da da benzer eğitim veren okullar açılmaya başlandı. Batılı eğitim sistemi aynen benimseniyordu bu okullarda. Çöküntüyü fark eden Osmanlı, can havliyle ardı ardına reformlar gerçekleştiriyordu. Mustafa Reşit Paşa tam bir Batılı zihniyete sahipti. Reformları uygulamada bizzat önderlik ediyordu. Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) ile başlayan Tanzimat'ın (1839-1876) ardından Osmanlı'ya birçok Batılı kurumla birlikte Batı hukuku da girmeye başlamıştı.

Birçoğu iyi niyetli yığınla kurtuluş projesi üretiliyordu. Genç Osmanlılar buna bir örnekti. Namık Kemal ilk defa, yüzlerce yıldan beri süren saltanat yönetimine karşı bu coğrafyada parlamentoyu savunmaktaydı. Cemaleddin Afgani'nin fikirleri Namık Kemal'in dilinden yankılanıyordu. En yakın destekçisi ise yine bir Panislamist sayılan Ziya Paşa idi.

Reform ve ıslahat faaliyetleri çok tepeden inme ve son derece taklitçi bir üslupla gerçekleştirildiğinden işe yaramamakta ve gerilemeyi, çöküşü durduramamaktaydı. En iyi niyetli sultan olarak bilinen II. Abdülhamit, 1876 Anayasası'nı ilan etmiş, 1892'de yenilikçi İslami fikirlerin önderi Cemaleddin Afgani'yi ülkeye çağırmış, ittihad-ı İslam fikrine destek çıkarak çareler aramış lakin bir türlü arzulanan sonuca ulaşamamıştı. Çöküş ve bölünme önlenemiyordu. Mutlakıyet yönetiminden, saltanattan meşruti yönetime, kısmi anlamda yönetimin paylaşımına geçerken uygulanmaya konan reformların tamamı, Batı toplumlarının bünyesinden doğmuştu. Bu bakımdan onların dünya görüşlerine ve ahlak anlayışlarına uygun olarak üretilmiş kanun ve ıslahat çabaları, Osmanlı'da sanki ters tepki veriyordu. Batılı tedrisat metotları uygulayan okullardan mezun olanlar yerli kimliklerini yitiriyor, birer Batılı gibi düşünüp yaşamaya başlıyordu.

Bütün bu karmaşa içerisinde öyle bir vakte erişildi ki Anadolu'daki Müslüman hâkimiyetinin bin yıla varan tarihi içerisinde, bütün olarak asla görülmemiş miktarda, farklı fikir ve inanç mensubu insanlar türedi. Siyasi hâkimiyetin ve toprak kaybının yanında Osmanlı, farkına varmadan yepyeni bir kazancın sahibi oluyordu. Artık insanlar daha hür bir biçimde düşünüyor, konuşuyor, üretiyor ve yaratıyordu. Batıcılar, Türkçüler, Osmanlıcılar ve İslamcılar diye dört ana bölük hâlinde aydınlar kümeleniyorlardı. Geçmişinde orijinal düşünce yerine sürekli kendilerinden öncekilerin şerh, haşiye ve mukallitliğiyle idare etmiş bir toplum, bir kısmı alışılagelen anlayış ve itikada aykırı bulunsa da yığınla yeni inancın ve fikrin doğuşuna tanıklık etmekteydi. Elbette bütün cereyanlar, hasta adam yaftasını iki buçuk asırdan bu yana boynunda taşıyan Osmanlı'nın kurtuluş reçetesini hazırlama iddiasındaydı. Osmanlı niçin bu hâle düşmüştü, nasıl kurtulurdu? Osmanlı çökerken onun kadim hasmı sayılan Batı ise giderek siyasi, askerî, iktisadi bakımdan güçleniyordu. Öyleyse onların metotları kullanılarak Osmanlı da yükselebilir miydi? Onlar yükselirken dinden de uzaklaşmışlardı. Öyleyse terakkiye mâni olan din miydi? Din terk edilirse Osmanlı da yeniden canlanabilir miydi?

Osmanlı, aslında son iki buçuk asırda dininden taviz verici bir hayli reform gerçekleştirmiş, kimi ıslahat faaliyetlerine zaten başlamıştı. Gayrimüslimlere tanınan haklar, kadın hakları, şeriatın yanında kimi Batılı kanun ve nizamnamelerin kabulü, monarşiden şartlı yönetime geçiş çabaları örnek gösterilebilir. Osmanlı saraylarındaki hayat, zaten çoktan Batılı eğlence kültürünü taklit etmeyi marifet saymakta, ilerlemenin şartı sanmaktaydı.

Düşüncelerin Harmanı

Dönemin bizce en önemli özelliği, bütün Osmanlı tarihi boyunca yetişmiş düşünce adamlarından daha fazla ve etkili olanların, bu çöküş ve kaos ortamında yetişmiş olmasıdır. Sadece bu bile hayra alamet bir gelişme gibi görünmektedir. Zira bir toplumda ne kadar fazla düşünen varsa gelişme de o oranda erken ve sağlıklı olur. Sanki ilk defa bu dönemde düşünürler geçmişi kopyalamak yerine orijinal fikir üretmeye başlamıştı. Büyük bir kesimi, kendi geçmişleri yerine şimdi de Batı'yı şerh ile meşgul görünüyor olsa bile, bu böyleydi. Fikirlerin çarpışmadığı, tartışılmadığı, üretilmediği ortamlar tek tip insan yetiştirir ve o da giderek otoriter, totaliter ve Ortodoks bağımlılıklar doğurur. Ne var ki geleneksel Doğu muhafazakârlığı hürriyet kelimesinden oldum olası hoşlanmamıştır. Onlar lügatlerinden isyan kelimesini silip onun yerine de itaat yazmışlardır. Oysa hürriyet şimdi herkesin dilindeydi.

Said Halim Paşa (1864-1921) bu dönemin siyaset ve düşünce adamı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Mısır Hidivi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, Vezir Halim Paşa'nın oğludur. Özel tahsil görmüş, kardeşi Abbas Halim ile birlikte İsviçre'de okumuştur. İyi derecede Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. Kısa sürede devlet kademelerinde yükselmiş, Şûra-yı Devlet azası (1888), Rumeli beylerbeyi (1900), hariciye nazırı ve ardından nihayet sadrazam (1913) olmuştur. Siyasette yükselebileceği en yüksek makama kadar gelen Said Halim'i tarih, daha ziyade bir İslamcı düşünür sıfatıyla anmaktadır. Çünkü dönemindeki hiçbir siyasi manevra, Osmanlı'nın gerek kendi içerisinde gerekse Batı karşısındaki çöküşünü durduramamıştır. Bu bakımdan Said Halim'in çabaları da fayda vermemiş, neticede sadrazamlıktan bir iftira ile azledilmiş, kendisi bizzat yargılanmayı talep edecek kadar da onurlu bir davranış göstermiştir. Ne var ki Malta'daki sürgün sonrasında gittiği Roma'da Ermeni komitacılar tarafından şehit edilmiştir.

Said Halim bütün hayatı boyunca İslamcı kimliği öne çıkmış, bu kimliğini hiçbir bağlılığın ardına düşürmemiştir. Her vesileyle İslami kurtuluş formül ve reçeteleri üretmiş ve bunları kaleme alarak toplumuna sunmuştur. Müslümanlık ömrü asırlara baliğ bulunan bir toplumda İslamlaşma gibi bir çabanın doğması, işin aslına bakılırsa tartışılması gereken ciddi bir meseledir. Ne demektir İslamlaşma? Bu toplum zaten asırlardan beridir Müslüman değil midir? Asırlarca Müslüman hayatı yaşamış bir top-

lum birdenbire topyekûn din mi değiştirmiştir? Yoksa asırlar sürdüğünü söylediğimiz Müslümanlık idraki ve yaşantısında ciddi bir sıhhat sorunu mu vardı? Bütün bu can yakıcı sualleri sürekli gündemde tutarak ve tartışarak o toplumun şimdiki çocukları, belki geleceklerini daha sağlam temeller üzerinde yükseltebilirler.

Evet, Abdurrahman Arslan'ın menfi de olsa yaptığı tespit doğrudur: "İslamcılık, herkesi kendisinin fakihi yapmıştır."[1] İslamcılık cereyanına aynı perspektiften bakan İsmail Kara ise yine bence kısmen doğru bir tarifle yaklaşmaktadır: "İslamcılık 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkan, amacı 'İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın çıkan siyasi, fikrî ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ifade eder."[2]

Said Halim'in ferdî ve toplumsal buhranları sergileyerek çareyi İslamlaşmada gören kanaatlerine gelelim. Ona göre evet Osmanlı bir çöküntü yaşamaktadır. Ancak bunun müsebbibi asla Batı'dakine benzer şekilde din değildir. Elbette, din Batı'da gelişmenin önünde bir engeldir; bu doğruydu. Çünkü Batı Hristiyanlaşırken ona göre daha önce bağlı bulunduğu pagan düşünce ve inançlarını da birlikte barındırmıştı. Lakin Müslüman bir toplum için bu mümkün değildi. Çünkü İslam tabiat kanunlarıyla uyum içerisinde bir nizamdır. Oysa Hristiyanlıkta tabiat, kutsal iradeden özerk olarak algılanmaktadır. Mesela Batı'da her yol neticede Roma'ya (yani paganizme) çıkarken, Doğu'da her yol Mekke'ye (Hanif olan İbrahim'in mekânına) çıkmaktadır.[3] Bu bakımdan Doğu'yu din değil tarihsel, toplumsal şartlar geriletmiştir. Az gelişmişlik doğrudan din ile değil belki bir çeşit dindarlık ve sosyolojiyle alakalı bir durumdur. Müslüman toplumlara musallat olmuş problemlere şaşkın sultanlar ve danışmanları tarafından yanlış teşhis konulmuştur. Tedavi metodu olarak da Batılı kurumları doğrudan ithal ederek uygulamak, böylesine körü körüne Batı taklitçiliği ona göre Tanzimatçıların yaptığı ölümcül bir hataydı. Çünkü her milletin kendi düşünme, hissetme ve eyleme tarzı vardır. Hele kavmiyetçi cereyanların çoğalmasıyla ortaya çıkan yığınla Müslüman fırkayı, bu belaya zebun bir kavmi, medeni (!) Avrupa üç lokma edip yutmaz mıydı?

Said Halim Paşa yedi kitaptan mürekkep kısa ve özlü eserinin sonuncusu olan *İslâmlaşmak*'ın daha girişinde meseleyi şöyle tarif etmektedir:

> Müslümanların selameti onların hakkıyla İslamlaşmasındadır. İslamiyet; kendisine has itikadiyatı, o itikat üzerine müesses ahlakiyatı, o ahlakiyattan mütevellit içtimaiyatı...elhasıl o içtimaiyattan doğan siyaseti ihtiva etmek itibariyle en mükemmel, en nihai kemali haiz ve din-i insanidir.[4]

Eserinin "Ahlakiyat" bölümündeki yaklaşımı, yüz yıl önceden neredeyse günümüzün dahi keşfini yapan bir düşünür ile karşılaştığımızı gösteren belge niteliğindedir. Öyle ki aynı zamanda ciddi bir devlet ve siyaset adamı olan Paşa'nın filozof yanını da yansıtmaktadır:

> Hakikatin aranması ve tatbiki, ancak insanın ahlaki ve akli kuvvesinin hiçbir engelle karşılaşmaması durumunda inkişaf edeceğinden, bu ahlak en geniş, en tam manası ile şahsın hürriyetine dayanır. Bu hürriyeti de insanlara mabuda hakkıyla imanın bir neticesi olarak kabul ettirir. Binaenaleyh, İslam nazarında Hürriyet; insanın iradesiyle, tatbik edeceği veya etmeyeceği veya kanun koyucunun isterse bahşedeceği, isterse men edeceği bir siyasi hak olmayıp, kabul ettiği din ile rehber tanıdığı ahlak tarafından kendisine yüklenen bir vazifedir.[5]

1 *Özgün Düşünce*, 2009, sayı 1, s.39.

2 *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, C 1, s. XV.

3 Said Halim, *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı*, s. 2.

4 Said Halim, *Fikir Buhranımız*, Bedir Yayınevi, 1966.

5 Sadeleştirerek aktaran Davut Özgül, *Özgün Düşünce*, sayı 1, s. 229-230.

Hürriyet ve eşitlik kavramları üzerine yaklaşımı, geleneksel anlayıştan çok ileri bir düzeydedir Said Halim Paşa'nın. Nitekim eserinin "İçtimaiyat" bölümünde şöyle söylemektedir:

> Müslümanın hürriyetini kendi kusurundan, kendi liyakatsizliğinden başka hiçbir kuvvet ne tehdit edebilir ne de daraltabilir. Hürriyet ferdin kabiliyetinin gelişmesini takip etmek, asla önüne geçmemek şartıyla sonsuza kadar genişler durur. Zira hürriyet ferdin kabiliyetinin önüne geçtiği andan itibaren hürmete layık olmaktan ve hakiki olmaktan mahrum olarak, şekil değiştirmiş bir istibdat olur.[6]

Şüphesiz Osmanlı'nın çöküşüyle beraber ortaya çıkan fikir cereyanları arasında en samimi ve yerli olanı; İslamcılık, belki biraz da Osmanlıcılık idi. Türkçülük ile Batıcılık cereyanı toplumsal bünyede yeni türemiş iki akım sayılırdı. Her ikisi de Batı'da doğan hareketlenmeleri izleyerek biri ulusçu, diğeri seküler/dünyacı eğilimlerin (saltanatı sürdürme anlamında bir dünyacılık) sözcülüğünü yapıyordu. Bu arada Hazreti Peygamber'e atfen zikrettiği hadis; "Müslümanların başına gelebilecek felaketlerin en kötüsünün, cehalet olduğunu" haber veriyor demektedir.[7]

Daha Yakından Bakmak

Buhranlarımız ana başlığını taşıyan eserinin yalnızca bölümlerine bile bakıldığında Paşa'nın ne kadar meselelere vâkıf bir zihne ve kalbe sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir kere en başında büyük bir cesaretle teşhisini koymuştur. Müslüman dünya bir buhran yaşamaktadır. Nitekim aynı asrın Hint Müslümanlarından Muhammed İkbal'e mal edilen meşhur ifade ile örtüşmektedir onun yaklaşımı. İkbal "Müslümanların yeniden Müslüman olması gereklidir." diyordu. Said Halim Paşa belki biraz daha ileriye giderek diyordu ki: "Şimdi artık Doğu 'Haç' adına değil 'medeniyet' ve 'insanlık' uğruna tecavüze uğruyor".[8]

Eserinin bölümleri arasında bulunan taassup ve taklit kavramları bugün bile Müslüman dünyanın en korkunç iç huzursuzluklarının müsebbibidir. Batılıların Doğu'ya bakışını anlatan satırları bize Büyük Orta Doğu politikalarını çağrıştırmıyor mu? Onun ıslahatçılığı ve yenilikçiliğini anlamaya çalışanların şu satırları dikkatle okumaları gereklidir:

> Osmanlı cemiyetini garplılaştırmak heves ve arzusu ile cemiyetçilerimizden bir kısmı nihilist olmuşlardır. Herhangi bir şey meydana getirmekten aciz, hatta her çeşit koruma hissinden mahrum ve her şeyi yıkmaya hazır, yıkıcı, tahripçi kimseler haline gelmişlerdir. Çünkü 'ıslah' hissi, 'koruma, muhafaza etme' duygusu ile beraber bulunur.[9]

Bazı muhafazakârlar Müslüman yenilikçi ve ıslahatçıları toptan Batılı, Batıcı, reformist gibi yaftalarla karalarken, Said Halim Paşa daha o tarihlerde sessiz sedasız çünkü son derece öz, konsantre bu elimizdeki metinle onlara cevabını yapıştırmaktadır. Müslümanların geri kalmışlığını, İslam'a değil onların anlayışlarına, bidat ve hurafeye bulanmış itikatlarına bağlarken, kaynaklara dönelim derken Martin Luther'in mukallitliğiyle suçlanması ne kadar insafsızcadır.

Onun *Taassup* adlı küçük eserindeki din anlayışını yansıtan ifadelerini okuyarak bu meseleye işaret edelim. Batı Hristiyan dünyasının ruhbanlık ve mabede kilitlenmiş törensel ve şölensel dindarlığı ve kilise otoritesi karşısında İslam nasıl bir dindi?

> Din, hiçbir zaman 'metafiziğin ıssız çöllerinde mahpus muhayyilemizin, tehlikeli tasavvurlarından ibaret boş teselliler, erişilmesi imkânsız vaatler veya geleceğe ait emeller vasıtası ile, mevhum bir saadeti elde etmeye veya elem ve ıstırapları teskine yardımcı, hayali bir vasıta' değildir... İslam'a göre din, beşeriyetin maddi manevi ve akli muvazenesini sağlayan ebedi kanun ve düsturlara karşı gösterilmesi gereken saygı

6 *age.,* s. 231-232.

7 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, 2012, s. 234.

8 Said Halim Paşa, *age.,* s. 144.

9 Said Halim Paşa, *age.,* s. 87.

> yoluyla, insanlığın saadetini bir hayal olmaktan kurtarıp müspet bir hakikat kılmaktır...tabii, akli ve ilmi her çeşit sebep ve vasıtaların devamlı olarak aranması ve tatbik edilmesidir.[10]

Said Halim Paşa kişisel olarak da alçak gönüllü birisiydi. Aileden son derece zengin olmasına rağmen bunun en ufak bir tekebbürünü taşımıyordu. Etrafı onun cömertliğine şahitti. İnsanlarla iyi ilişkiler kuran birisiydi. Ülke ve toplum sorunlarını, ferdî sorunlarının önünde görür, onları önemser ve dertleriyle dertlenirdi. İttihat ve Terakki üyesiydi. Teşkilatın en üst idaresinde bulunmuştu. Ancak o da tıpkı Mehmet Âkif gibi bu cemiyetin aşırılıklarını önlemeye çalışır, cemiyet içerisinde bir tür denge unsuru olarak vazifesini sürdürürdü. Mesela öteki dernek üyeleri gibi asla Batı hayranı birisi olmamıştı. Mason olduğuna dair iddialar iftiradan öteye geçmez. Çünkü onun çekemeyenleri çoktu. Ayrıca dindar bir kişiliği vardı. Gerici yaftası yemiş ancak bu yaftayı ileri sürenlerden çok daha ilerici bir anlayış sahibiydi.

Devlet adamı kimliğiyle de onun cesareti, memleket severliği, ileri görüşlülüğü bilinmektedir. Kapitülasyonların kaldırılması hususundaki gayretleri takdirle karşılanmıştır. Edirne'nin geri alınması sırasında gösterdiği dirayet unutulamaz. Yunan Adaları ile alakalı cesur tutumu bugün bile anılmaktadır. Hele ki son derece tutarlı bir millî iktisat politikası güdülmesi konusunda gösterdiği çabalar, onun samimiyetinin belgesi niteliğindedir. Sürgün hayatı yaşarken bile kimseye küsmemiş, darılmamış ve okuyup yazarak yöneticileri ve münevverleri gönderdiği mektuplarla uyarma görevini yerine getirmiştir.

Said Halim hiç mi hata yapmamıştır? Elbette, aradığınız vakit onun da yanıldığı noktaları bulmak mümkündür. Nitekim toplumsal anlamda İslam'dan uzaklaşmanın, son asrın işi olduğunu söylerken ciddi bir yanılgı içerisindeydi. Geriye dönük sosyolojik analizler yapma imkânı bulsaydı, görürdü ki mevcut din telakkisi, kitabi olmaktan ziyade şifahi kültürle günümüze kadar aktarılmıştır. Bu durum İslam'a ilk mensubiyet esnasında bir mazeret sayılabilirdi. Ancak dinin kılıcı sıfatıyla fetihlerden fetihlere koşarken geçen asırlar içerisinde hâlâ başlangıç noktasında ve salt duygusal bağlılık çizgisinde bulunuyor olmak, kolay bağışlanır bir hata sayılamazdı. Daha ziyade esatir ve menkıbelerle süslenmiş, İslam'ın dinamik yönünü kıssa ve masalların arkasına atmış bir anlayış, müminlerini hangi akıbete taşıyabilirdi? Kendisi de dinin hocalar tarafından yanlış anlaşılıp yanlış anlatıldığını tespit etmişti. Ona göre İslam'ı en iyi Türkler anlayıp uygulamıştır.[11] Bu iddiası da tartışmaya hayli açıktır. Osmanlı'nın fütuhatlardaki başarısı, hızlı yayılması, İslam'ın namını yedi düvele duyurması, elbette bir başarı olarak hatırlanmalıdır. Ancak İslam'ın bizzat Müslüman ahali tarafından doğru ve sıhhatli algılandığı, öğrenilip yaşandığını söylemek pek kolay değildir. Osmanlı'nın her coğrafyasında Kur'an kültürü yerine folklorik bir İslam kültürü yayılmıştır. Mesela bir Endülüs ile mukayese edildiğinde Osmanlı'daki din telakkisi, ilmî ve kitabi bir görünüm arz etmez. Kaldı ki Said Halim de İslam terakkiye mâni değildir, derken bozulma sebepleri arasında Müslüman ahalinin İranî, Hindî, Arabî ve Türkî özelliklerinin öne çıkmasını göstermektedir.[12]

Her ne sebeple olmuşsa olmuş ve toplumsal bünye bozulmuştur. Öyleyse bunun yeniden dirilmesi, canlanması ne ile mümkündür? Koca Osmanlı toplumu içerisinde Said Halim, çarenin İslam'ın değişmez hakikatlerinde aranması gerektiğini söyleyen, yazan hemen ilk örnektir. Nitekim onun Fransızca kaleme aldığı eserlerinin bir kısmını Türkçeleştiren Mehmet Âkif de aynı çizginin yılmaz bir neferi değil miydi? Said Halim neler yazdı, hangi konularla ilgilendi denilirse onun ilk mücadele zemini taassup ve taklittir demiştik. *Sıratımüstakim* mecmuasında Mehmed ön adıyla imzalayıp yayımladığı *Taassup* adlı risalede, Doğu-Batı mukayesesi yapar, ruhbanlığı eleştirir ve geleneksel asabiyet ile Batı taklitçiliği taassubunu bütün geriliklerin başı olarak zikreder. *Mukallitliklerimiz* adını verdiği çalışmasında da sırf yenilik adına Batı'yı kopyalamanın, vahim sonuçlar doğuracağı hususunda uyarıları vardır. Her iki eserinden kısa notları yukarıda alıntılamıştık.

10 Bk. Said Halim Paşa, *age.,* s. 148.

11 Said Halim Paşa, *age.*, s. 199.

12 Bk. M. Hanefi Bostan, *TDV İslam Ansiklopedisi,* "Said Halim Paşa" maddesi.

Saltanat ve mutlakıyet yerine meşrutiyeti önemseyen yazar, bu başlıkta bir risale de kaleme almıştır. Ama asıl *Buhrân-ı İçtimâîmiz* ve *Buhrân-ı Fikrîmiz* diye iki risalesi vardır ki, ilkinde Osmanlı gerilemesinin türlü sebepleri ve onların kaynakları üzerinde durur. İkincisinde ise yine körlemesine bir Batı hayranlığının açacağı tahribata karşı halkını ve yöneticileri uyarmaya çalışır. Avrupa emperyalizminin her ne surette olursa olsun, Müslüman yurtlarına girişini potansiyel bir tehlike olarak görür. Elbette Müslümanların tek düşmanı Avrupalılar değildi. Despot yerli yöneticiler de aynı oranda halkın düşmanı sayılırdı. Bu sebepten evvela halkın cehalet ve kölelik prangalarından kurtulması gerektiğini savunmuştur.

Reform denilen yeniliklerin ise Batı kurumlarını olduğu gibi kabullenmekle değil belki vicdanları tazelemek ve yenilemekle mümkün olacağını düşünmüştür. Said Halim entelektüel ve hatta dinî bir reform taraftarıdır. Cemaleddin Afgani, en çok da Muhammed Abduh'un *Menar* mecmuasıyla bütün İslam âleminde açtığı çığır ve yenileşme cereyanı, Said Halim'i de heyecanlandırmıştır. Dinde reform denilen şey, kültürel ve folklorik pratiklerin tartışmaya açılmasıydı. Müslüman dünya bir nice zamandan beridir, Allah'ın dini yerine bir tür atalar dinini yaşamaktaydı. Geniş coğrafyasında yaygınlaşmış halk tipi Müslümanlık, pagan dinlerin kimi uygulamalarını İslami bünyeye yamamıştı. Veli kültü, türbeler etrafındaki şuursuz kümelenmeler ve bir tür ölü sevicilik, bunların başında gelmekteydi. Keramet, mucize, dede-baba kültü, büyüklerin şefaati gibi konulardaki yanlış anlayışlar, inananları kendileri gibi insanlara aşırı bağlanmaya sürüklemiş, Allah'a olan bağlılığı zayıflatmıştı. İşte tam bu noktada bir teceddüde ciddi ihtiyaç vardı. Said Halim de böylesi bir yenileşmenin taraftarıydı.

Osmanlı'nın çöküş döneminde ortaya çıktığı gözlenen bütün değiştirici dönüştürücü fikir akımları yeniydi, yenilikçiydi. Daha önceleri yüzyıllar boyu böylesine çok yönlü ve çok çeşitli düşünce akımları yoktu, olamazdı da. Sanat edebiyat alanında bile bir tek tiplik egemendi. Osmanlı yönetimi alternatif fikir akımlarına müsamahakâr olmadığı gibi bunu doğuracak enerjik ve dinamik bir vasat da yoktu. İslam şemsiyesi altındaki farklı mezhepler hususunda bile bir hürriyet atmosferi var sayılamazdı. Nitekim çöküş döneminde, can havliyle hazırlanmaya girişilip, teşebbüs safhasında kalan meşhur son Osmanlı kanunlar mecmuası sayılan *Mecelle* bile, tek mezhebin (Hanefilik) görüşleri gözetilerek kaleme alınmış değil miydi? Batıcılık yeni bir cereyandı, Türkçülük yeniydi. Osmanlıcılık da ötekilerine alternatif olması bakımından yeni sayılabilecek bir hareketti. Elbet İslamcılık yahut İslamlaşma çabası da tuhaf ama yepyeniydi. Neden tuhaftı? Müslüman bir memlekette İslamlaşma cereyanı maya tuttuğu için tuhaftı.

Said Halim'i İslamlaşma çabalarında şöhrete eriştiren eserleri; *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, *İslâmlaşmak* ve Fransızca kaleme alıp Mehmet Âkif tarafından alelacele Türkçeleştirilen *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye*'dir. Bu eserlerinde fıkhı önceleyen tecdit ehlinin görüşlerinden etkilendiği açıkça görülmektedir. Zira onlara İslam, evvela insan fıtratına uygun bir dindi. Ayrıca Said Halim de tıpkı öncüleri gibi fıkıh ilmini önemsiyordu. Bütün Müslümanları geniş bir aile olarak görüyordu. Geleneksel ulemanın fıkıh ilmini daralttığını düşünüyordu. İktisat, maliye, teknoloji ve askerî ilimlerde de fıkhın söyleyeceği söz olmalıydı. İslam'ın iktisat teknolojisi ve emek ilişkileri hususunda Batı'dan bir şey almak yerine, bunları bizim fıkhımızdan üretmeliydik. Batı'daki özgürlük ve eşitlik gibi cezbedici kavramların bir yanılsama olduğunu söylüyordu. Batılı demokrasi, aristokrasiden doğduğu için bizim bünyemize uymaz diyordu. Çünkü bizde bu anlamda ne burjuvazi ne de aristokrasi bulunmaktaydı. "Müslüman halkların çöküşü, geleceklerini güvence altına almak için, İslam öncesi miraslarını ve geçmişlerini kurban etmeyi ve unutmayı öğrenmemiş olmalarından kaynaklanır."[13] diyen de odur.

İslamcı düşünürlerin bu seçilmemiş lideri, dönemindeki öteki fikir akımlarını kıyasıya eleştirmekten geri durmamıştır. Müslüman bünyedeki mevcut saltanat yönetiminin bir tür mecburiyetten doğduğunu düşünüyordu. Devamlı fetihler peşinde koşan topluluk, çaresiz, komutanlara ve hükümdarlara kayıtsız şartsız itaate, bu savaşlar esnasındaki mecburiyetlerden ötürü alıştırılmıştı. Keyfî ve müstebit

13 Said Halim Paşa, *age.*, s. 195.

saltanatlar da halkın bu kayıtsız şartsız itaatine güvenerek ortaya çıkmıştı ona göre. Elbette, vicdanları hakikatten mahrum bırakarak, bizzat kendisine bağlayan ruhban kılıklı kanaat önderleri ve bahsi geçen giderek barbarlaşmış siyasiler insanların sahih imanını sarsmaktaydı.

Ona göre en iyi Müslüman aynı zamanda en iyi insandı.[14] Peki, ne oldu da bu zillet hâline düştü toplum? Tevhit, hikmet ve adalet duygusu zedelendi zamanla. İlim ve medeniyeti yayma kabiliyeti yok oldu. İnsana yol gösteren bilgi değil ahlaktı. Ahlak ise bir bilinç durumuydu. İnsan davranışlarının bütünüydü. Davranışlarını hür biçimde seçmek yerine birilerini kopyalamaya başlayanların ahlakı bozulurdu. Geçmişte büyüklerini taklit eden topluluk, yenilerde ise serapa Batı taklitçisi olup çıkmıştı. Feminizm, kılık kıyafet özentisi, eğlence düşkünlüğü, hak edilmemiş hürriyet peşinde koşmak ahlakı bozardı. Müslüman ne idealist ne de pozitivist ahlak sahibiydi.[15] Onun kayıtsız şartsız imanı ancak Allah'a karşı idi. Hürriyet ise bir tür vazifedir, hak bile değil. Hakk'ı bilip tatbik vazifesidir Müslüman için hürriyet. Yoksa Batılılar gibi başıboşluk, boş vermişlik değildir. İdealimiz, sosyal, siyasal kanaatlerimiz ona göre bizim dinimizden doğmuştur. Müslümanlar kulu kula kul yapan keyfî ve beşerî zaaflardan kurtulmuş kimselerdir.

Sözlerin Hasılası

Ziya Gökalp'in, Türkler, Arap ve Farsların etkisinde kalmasaydı, tarihte daha mümtaz bir yer edineceklerdi şeklindeki fikrine karşı çıkan Said Halim, hiçbir toplumun yalnızca ulusal kültürüyle tarihte yer almadığı gerçeği ile cevap vermiştir. "İnsanlar kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamlar insanlar için yapılmıştır." diyerek de 1876 Anayasası'nı eleştirmiştir (bk. *Buhranlarımız*, Birinci Kitap: *Meşrutiyet*). Çünkü kopya maddelerden ibaret bir anayasadır bu. Ve bizim toplumun bünyesine asla uymaz. Söz gelimi 5. maddesinde sultanın nefsini kutsamış ve gayrimesul kabul etmiştir bu anayasa. Tıpkı Cumhuriyet'in anayasalarındaki değiştirilmesi teklif dahi edilemeyen maddelere benzemektedir. Ayrıca bu toplumun hayat gerçeklerine aykırı daha nice maddeler içermektedir. Oysa bir toplumun sosyal yapısı asla kimi kanunlarla değiştirilemez.

Batı hayranlığının bu topluma ne ölçüde pahalıya mal olduğu, Said Halim'in o tarihlerde işaret ettiği gibi bugünkü bizler tarafından daha açık biçimde gözlenmektedir. Bir milletin örf ve âdetini bir günde değişir sanmak, bunların var oluş şartları hakkındaki cehaletin de göstergesidir. Sanki 23 darbelerini görmüş, hissetmiş gibi ciddi bir öngörünün de sahibidir Said Halim Paşa. Ve zaten Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında Malta'da sürgünde iken kaleme aldığı *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* adlı bir nevi anayasa önerisini, böyle bir şaşkınlığı önlemek maksadıyla yapmış olmalıdır. Mehmet Âkif'in bu metni aceleyle tercüme edip yayımlaması da bu sebeple olsa gerektir. Cumhuriyet'le beraber gelen Batılılaşma projelerinin toplumda nasıl bir sosyal anarşi doğurduğuna en yakın tanıklar bizler değil miyiz? O, "Taklit anarşiye götürür."[16] diyordu ve dedikleri aynıyla gerçekleşmektedir şimdilerde.

Hiç şüphesiz tek başına bir düşünce ve siyaset adamı gerek kendi dönemi gerekse de istikbal için en sıhhatli ve yegâne çıkar yolu gösterecek bir kehanetin sahibi olamaz. O, nihayetinde kendi zaviyesinden kimi tenkit ve önerilerde bulunur. Özellikle yaşadığı dönemi hesaba katarak düşünürsek görürüz ki asıl önemli olan onun seçtiği saf, yandaş çıktığı taraf, bir de samimiyetidir. Bütün çabası toplumun yeniden İslamlaşmasına yönelik olan bir münevverin, samimiyetinden kuşku duymak yakışık almaz. Ancak her önerisinin uygulama alanı bulacağı yahut isabetli olduğu da söylenemez, beklenemez. Bugünden bakarak, bizim kuşakların vardığı noktaya göre onu yargılamak da insafla bağdaşmaz. Onun bizim kuşaklara hangi hususta önderlik ettiği ortadadır. Gösterdiği hedefler tavizsiz, doğrudan doğruya İslami hedeflerdir.

14 Said Halim Paşa, *age.*, s. 180.

15 Geniş bilgi için bk. Mahmut H. Akın, "Sait Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi* 3, s. 141.

16 Bk. *Buhranlarımız*, "Mukallitliğimiz" bölümü.

Döneminin mukallitlerini eleştirirken memleket gerçeğini bilmeden, ispatsız ithamlarla kendi memleketini kötüleyip Batı'yı öven ve kendi toplumu hakkındaki cehaletini sergileyenleri şiddetle kınar. Batılı aydın ile bunları karşılaştırır ve der ki: "Yenisini kurmak için bizdeki yok eder; Batı'daki ise kurtarmak için (yok etmeyi değil) düzeltip korumayı tercih eder. Rastgele bilgi iktidar kazandırmaz". Bir örnek verir: Hasta birisi doktora gitmek yerine sırf tıp kitabı okuyarak iyileşemez, ille bir doktorun rehberliğine ihtiyacı vardır. Metotsuz, gayesiz bir biçimde bir toplumu taklit de böyledir. Kimi taklitçilerin ecnebiden çok ecnebi taraftarlığı yaptığını görmüştür. Öyle ki bazı edebiyatçıların eserlerini eleştirirken, kelimelerinden gayrısının yerli olmadığını söyler. Batı taklitçiliğinin kraldan fazla kralcılığa evirildiğini gözlemiş, bunun yarattığı tereddüt ve inançsızlığın dehşetli boyutlara eriştiğine işaret etmiştir.[17]

Said Halim Paşa ve onunla aynı ideali paylaşanlar mesela Mehmet Âkif, elbette toplumun cümle dertlerine derman üretecek birtakım eczaya sahip bulunamazlardı. Ne var ki bugünkü kuşaklarca çoktan aşılıp geçilen barikatların gizli dehlizlerini keşfedip ortaya sürenler onlardı. Birçok alanda ilki gerçekleştirdiler. Her şeyi çözemediler belki ama çözmek için gerekli cesaret aşısını onlar yaptılar. Bugünden durarak özellikle Mehmet Âkif'in "Alınız ilmini garbın, ahlakını almayınız." şeklinde dile getirdiği iki mısrasını dile dolayarak, Akif'in ilim ile ahlak arasındaki alakayı bilmediğini ima edenler vardır. Böyle, onu ve birlikte düşündüğü çevreyi itibarsızlaştırma çabasının altında asla samimiyet yatmamaktadır. Burada şeytani bir fitne vardır. Dünya âlem bilir ki Âkif ve arkadaşları asla Batıcı değildirler. Orada söylenmek istenen de hasımların varmak istediği neticeyle alakalı değildir asla. Said Halim ve Âkif, mensup bulundukları toplumun öz bünyesindeki müesseselerde meydana gelen çürüklüğe işaret ederken, en çok bazı tasavvuf çevrelerinin köhneliğine değinmektedirler. Hasımların hazımsızlığı esasen buradadır. Bunu doğrudan söyleyip o köhne yapıları savunur pozisyona düşmüş görünmektense, yukarıdaki mısraları öne sürüp Âkif'i ilim ve ahlak cahili göstermeyi marifet sanıyorlar.

İslamlaşma cereyanının haklılık belgesi niteliğindeki temel tezleri maddeler hâlinde şöyle sıralanabilir:

1. Bu hareket sivil bir aydın hareketidir ve ne yazık ki Müslümanlık iddiasındaki bir memlekette ilk olma özelliği taşımaktadır. Sadrazamlık bile yapmış olmasına rağmen, hadise sarayın dışarısında saraya rağmen meslekten asker olmayanlar tarafından savunulmuştur.
2. Bütün ilkelliklerle birlikte hurafelerin toplumda nasıl bir ayak bağı oluşturduğu görülmüş ve tespit edilmiştir.
3. Atalar dini ile Allah'ın dini arasında bir çatışma yaşandığı görülmüş, toplumun giderek Allah'ın dininden uzaklaştığı idrakine varılmıştır.
4. Sultanlara kayıtsız şartsız bağlanmanın gayrı İslamiliği dile getirilmiş ve böyle bir şartlı bağlanmanın ancak İlahî şeriata karşı düşünüleceği öngörülmüştür.
5. En önemlisi, İslam'ın muhafazakâr bir yapı kurmadığı, aksine inkılapçı bir karakter taşıdığı ortaya konulmuştur.
6. Kavmiyetçiliğin, soy sop davasının ne kadar çürük bir telakki olduğu söylenerek her vesileyle İslam milleti fikriyatı işlenmiştir.
7. Saray ve halkı çoktan beri Batılı bir hayat tarzını seçmiş görünmektedir. Batıcı zihniyeti yönetime getirmesi ise kaçınılmazdır. Said Halim ve Âkif, ikisi de İttihat ve Terakki üyesidir. Buna rağmen Batı'ya ve Batıcılığa, üstelik sarayı da çiğneyerek şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu çıkışın çok büyük önemi vardır.
8. Sağcı muhafazakâr kimlik yerine siyasi bilinci gelişmiş inkılapçı bir İslamlaşma önerilince iman ve amel öne çıkıyor, bunlarda noksanlığı bulunup da salt nüfus kütüğü Müslüman'ı gözükenlerin foyaları ortaya dökülüyordu. Böylece ötekiler ya kendilerini Müslüman göstermekten sakınacak yahut da iman ve davranışlarına yeniden İslam noktasından çeki düzen vereceklerdi.

17 Bk. *age.,* s. 99 vd.

9. Muhafazakârlık, hürriyet kelimesinden hazzetmezdi. İslamcı diye adlandırılan düşünürümüz Said Halim Paşa bu kelimeyi de sevimli kılarak Müslüman âleminde bir şahsiyetleşme cereyanının başlatıcısı olmuştur.
10. Said Halim Paşa'nın ailesi, Mehmet Âkif'i bir ömür maddi manevi anlamda koruyup kollamıştır. Âkif, bu toplumda asırlardan beri süregelen zayıf hadisler içeren, halkı saf farz eden kitaplara mahkûm olmaktan kurtarmak için ilk defa "Doğrudan doğruya Kur'an" diyen ve Kur'an'a çağıran bir önderdir. Başlatılan Kur'an seferberliği bile tek başına bu hareketin önemini ve değerini anlatmaya kâfidir. Sayılan bütün bu gelişmeler toplumun her derdine elbette derman olamazdı. Ancak bu topraklarda önerilenlerin tamamının ilk olması, bizi bu önerileri yapanlar hakkında olumlu düşünmeye, kendilerine rahmet okumaya sevk etmelidir.

Said Halim Paşa'ya göre demiştik ki tek çare yeniden İslam'ın değişmez ebedî hakikatlerine dönmededir. Batı taklitçilerine verdiği cevap ise enteresandır. "Bizim Batı düşmanlığımız meşru müdafaadır."[18] demektedir. Haçlı Seferleri'nden bu yana Batı'nın gözü Doğu'nun üzerindedir. Nasıl edip de Doğu'nun bekâretini sömürmeli diye düşünmektedirler. Öyleyse bilinmelidir ki tek kurtuluş İslam'dadır. Ne Batılılaşma ne Türkleşme, ne çağdaşlaşma ne de yeniden Osmanlı modeli toplumu kurtaracaktır. Şeriat, ona göre hayatın her teferruatına nüfuz etmektedir. Öyleyse Müslüman topluluklar şeriattan başka bir çıkar yol düşünmemelidir. Allah'a ve ahiret gününe kayıtsız şartsız bir iman ile tek yol İslamlaşmaktır. Buradaki "kayıtsız şartsız" ifadesinin hangi "kayıtsız şartsız" ifadeye bir gönderme olduğu okuyucunun anlayışına bırakılmıştır.

Osmanlı'da en yüksek mevkilerde vazife yapmış bulunan Said Halim Paşa hem devlet hem de önemli bir fikir adamı sıfatını hakkıyla yerine getirmiş bir simadır. Ömrünün son yıllarını Malta Adası'nda sürgün hâlinde yaşamış ve trajik bir biçimde Roma'da bir Ermeni komitacı tarafından katledilerek ebedî âleme göç etmiştir. Sürgün yaşadığı dönemde bile asla boş durmamış, hem iman manzumesi olan İslam hem de mensubu bulunduğu Osmanlı toplumu adına endişeler taşımış, büyük gayretleri olmuştur. Milletler Cemiyeti başta olmak üzere Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ve İngiltere nezdinde üst düzey temaslar gerçekleştirmiş, yazdığı uyarı mektuplarıyla onlara yön vermeye çalışmıştır.

Tarihin tecellisi mi tekerrürü mü, ne sayılırsa sayılsın, bugün Türkiye Cumhuriyeti son yirmi yıla yakın tarihten bu yana fiilen İslamcı kimliği taşıyan kadrolar tarafından yönetilmektedir. Türkiye Cumhurbaşkanı'nın bizzat müdahalesiyle tıpkı Said Halim Paşa gibi bir irade gösterilerek aynı muhitlere, gerek Birleşmiş Milletler ve gerekse de dünyanın büyük devletleri nezdinde ciddi siyasi atraksiyonlar yapılmaktadır. Elbette, yalnızca söylem üzerinden okunarak dünden bugüne Müslüman siyasi iradenin, inisiyatifi bütünüyle eline aldığını konuşmak için vakit çok erkendir. Yine de mevcut durumun Said Halim Paşa ve benzeri Müslüman devlet, siyaset ve fikir adamlarının çalışmaları sonrasında elde edilen semere olduğu inkâr götürmeyecektir.

Çok ve bizde daha önemli beklentimizi zikretmeden bu bahsi kapatmak kendimize saygısızlık olacaktır. AK Parti iktidarı, evet, besbelli son iki asrın Müslüman münevverleri tarafından başlatılan siyasi ve sosyal yenileşmeler, anlayışlar, düşüncelerden dersini almış ve bu alanda kendine düşeni yapmaya çalışmaktadır. Ancak Müslümanların gerilemesi üzerinde düşünülürken bunun yalnızca siyaset, hükümranlık alanında olmadığı çok açıktır. Öteden beri kimliğini muhafazakâr demokrat sıfatıyla dile getiren bu ekip, demokrasiyi ayrı bir tartışma mevzusu yaparak muhafazakârlığı sadece siyasette değil itikat ve fıkıhta da göstermektedir. Oysa son devir Müslüman münevverleri, Said Halim Paşa da dâhil, bu manada sahici bir tecdit taraftarıdırlar. Onlara göre Müslümanların tevhit, adalet, amentü, tövbe, velayet, dua, şefaat, kader, tevekkül gibi hususlardaki kanaatleri geleneksel itikada göre âdeta inkılap mahiyetindedir. Beklentimiz muhafazakârlığa sığınanların bu alanda da kendilerini tashih etmeleri yönündedir. Allah, en doğrusunu bilir.

18 Geniş bilgi için bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Üçüncü Kitap, *Buhrân-ı Fikrîmiz* ve *Buhrân-ı İçtimâîmiz*

OSMANLI'NIN İSLAMCI *PRENS'İ:* SAİD HALİM PAŞA

YASİN AKTAY

Osmanlı'nın son döneminde İslam dünyasının tarihsel koşullarına cevaben yeni bir siyasi söylemle temayüz eden İslamcılığın tartışmasız en önemli simalarından biridir Said Halim. Giderek zayıflamış, sürüklendiği I. Dünya Savaşı kendisini bir yenilgiye ve bir çöküşe doğru götürmekte ise de o gün için dünyadaki bütün Müslümanları temsil makamında bir büyük devlet var. Osmanlı Devleti bütün zayıflamış, yozlaşmış kurumlarına, bürokrasisine, toplumuna ve devlet ricaline rağmen hâlâ bir İslam devletidir. Dünya Müslümanlarının siyasal beden bütünlüğünü temsil eden bir devlet ve o dönem İslamcılarının dahi kendi devletlerine yönelik farklı dozda şiddetli eleştirileri vaki olsa da hepsi de kendilerini bu devletle özdeşleştirmekte ve eleştirilerini de devletin ıslahı için yapmaktadır, yıkılması için değil. Said Halim Paşa bu tarihsel koşullarda temayüz eden İslamcılığın da kuşkusuz en önemli portrelerinden biridir. Hakkında çok şey yazıldı, çok şey söylendi ama söylenmesi gerekenlerin, düşünülmesi ve konuşulması gerekenlerin çok azını oluşturuyor bu söylenenler. Onun ifade ettiği İslamcı düşünce ve duruşların özde kendi çağdaşı İslamcılardan çok farklı olduğu belki söylenemez ama bu bile onun düşüncelerinin başkalarınınkinin bir tekrarı olduğunu değil belki onlar üzerindeki etkisi dolayısıyladır. Tabii bir başka neden de elbette neticede iddiaları ve kökenleri aynı kitaba dayanan İslamcılığın tekerrür boyutuyla ilgili olması.

Ne kadar tekrar etse de İslamcılığın şu veya bu dönemdeki ifadelerinin verili bir durumdaki performansının kendisine özgün bir anlam veya etki kattığı muhakkaktır.

Said Halim Paşa'nın İslamcı söylemleri ifade etmede kendine özgü bir dili ve gücü olduğu da çok açık. Onun kendi çağdaşlarının bütün İslamcı düşüncelerini en tutarlı ve en gerçekçi şekilde ifade edip temellendirmiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Doğrusu ona bu gücü veren en önemli özelliklerinden biri onun bütün düşüncelerini devlet yönetiminde test etme imkânı bulabilmiş, devlet düzeyinden İslamcı fikirlerin karşılığını görüp ifade edebilme imkânını yakalayabilmiş olmasıdır. Onun bu özelliğiyle birlikte soyu ve statüsü itibarıyla taşıdığı *Prens* sıfatını bir arada düşünerek onu Osmanlı'nın İslamcı *Prens*'i olma vasfıyla ele almayı deneyeceğiz. Paşa'nın Prens vasfı ise onun sadece soyuyla sınırlı değil. Malum Machievelli'nin meşhur *Prens*'e atfettiği özelliklerden Antonio Gramsci'nin sol ve sosyalist hareketin bir tasarımı olarak düşündüğü *Modern Prens* sadece prens olarak düşünülmez. Gramsci, *Modern Prens*'i modern çağın ruhuna uygun bir biçimde tasarladığı sol ve sosyalist hareketler için bir metafor olarak düşünür. Tasarıma ilham veren Machiavelli'nin *Prens*'i Gramsci için tam bir kaosa girmiş, yönü istikameti belirsizleşmiş, bir toplumsal beden tahayyülünden yoksunlaşmış Avrupa için bütüncül, tutarlı ve istikrarlı bir toplumsal ve siyasal düzen arayışını temsil eder. II. Dünya Savaşı yılları sırasında Avrupa bundan farklı bir durumda değildir. Gramsci tam da bu benzerlikten hareketle Avrupa için öncelikle uzun bir sorunlar çözümlemesine girişiyor, mevcut durumun betimlemesini yapıyor ama bütün bunların hepsinin önüne bu sorunları görüp çözebilecek Prens rolünü oynayabilecek bir

"ortak özne" tasarlamaya girişiyor. "Ortak özne" esasen Avrupa'nın toplumsal ve siyasal parçalanmışlığına karşı birlik sorununa cevap verecek bir öznedir. Ancak bu birliği sağlayabilecek bir ortak iradenin oluşabilmesi için en önemli şeyin buna öncülük edecek bir liderlik ve bu liderliğin nasıl kurulacağı sorunu olduğu bu vurgunun hemen akabinde gelir. Tabii ki bu konudaki çözümü bir sosyalist olarak hazırdır. "Eğer sosyalist hareket yeni bir demokratik düzenin inşasında işçi sınıfı ve onun müttefiklerine önderlik ederken onların rızasını almak istiyorsa biçimi, 'modern' bir prens olarak kabul etmek zorundaydı." (Sanbonmatsu, 2007: 23; Aktay, 2016). Gramsci kendi dönemi için bütün toplumsal değişimi, birliği sağlayacak liderliği bir prens imgesinde sol sosyalist harekete, bir sınıf olarak da proletaryaya yükleyecekti. Doğrusu bütün tarihsel başarısızlığına, bu yöndeki bütün öncülük iddialarının başarısızlığına rağmen solun yine de prens olma arzusu hiç bitmemiştir. Elindeki tek malzeme proletarya, ehliyetsizliğini ve liyakatsizliğini bütün açıklığıyla ortaya koyduğu hâlde, üstelik sol bunu da görüp ondan fiilen vazgeçtiği hâlde başka bir bedene bürünerek prens olma arzusundan vazgeçmedi. Bu şekilde sol, prenslik hayallerini gerçekleştirecek başka toplumsal araçları aramaya yöneldi bilahare.

Post-Marksist veya yeni sol akımları Marksizm adına yeni arayışlara sevk eden tam da proletaryanın bu modern prens misyonunu yerine getirme konusunda sergilediği yetersizlik olmuştur. Dünyada olup biten değişimler, toplumsal ve siyasal çalkantıların sınıf temelli bir antagonizmayla yeterince açıklanamadığı görüldü. Belli ki ortada belirleyici başka antagonizmalar var ve bunların tanınması klasik Marksist çizgiden bir sapma olarak görülebilirdi. Üstelik devir artık postmodern bir devirdir ve göreceliği ön plana çıkaran bu devirde bir siyasi hareketin hakikat iddiasını tekeline alması da mümkün değildir. Böyle bir dönemde hem hakikat iddialarını sürdürecek hem de ortak özneye yüklenen yetkiyi üstlenebilecek bir prensin de postmodern olması gerekmektedir. Bundan hareketle post-Marksistler sol ve sosyalist hareketin tarihe müdahalesini postmodern dönemde de sürdürebilecek şekilde, dönemin ruhunu okuyabilen, sorunlarını görüp çözümleyebilen ve onlara bir çözüm getirebilen bir özne arayışında bir *Postmodern Prens* tasarlamaya çalışırlar. Sanbonmatsu'nun bu yöndeki arayışlarını daha önce *İslam ve Solun Soykütüğü* isimli çalışmamızda değerlendirmeye çalışmıştık. Bu yazıda sol ve sosyalist hareketin her zaman tarihi kontrol altında tutacak bir özne arayışında modern veya postmodern prens olma sevdasının bir eleştirisini yapmayacağız. Amacımız aslında tam da kelimenin tam anlamıyla prens kimliğinin çağrıştırdığı rollerle Said Halim Paşa üzerinde bir düşünme denemesi.

Said Halim Paşa bir İslamcı olarak Müslümanları İslam'ın bu dünya için hedeflerini gerçekleştirmenin bir öznesi olarak gördüğü çok açık. Ancak bunun öncesinde tarihin nereye doğru aktığı yönünde de ciddi bir analitik ve realist bir yaklaşıma sahip olduğu da. Son zamanlarında muzdarip olduğu bütün zaaflarına rağmen Osmanlı Devleti'nde işgal ettiği makam ve mevkileriyle o kelimenin her iki anlamıyla bir prens gibi düşünüyor, tarihin akışına bir prens gibi vâkıf olup yön vermeye çalışıyor. Böylece Müslümanları yaşanan gerçeklerin bir nesnesi ve kurbanı olarak değil, sorumlu bir öznesi gibi düşünüyor ve öyle konuşuyor. Tabii ne kadar özne olarak düşünse de bütün tasarımlarının fiilî merkezi olarak düşündüğü Osmanlı'nın çöküşün dibini bulduğu bir dönemde yaşıyor. Bu çöküşe doğru gidişatı düşünüyor. Bir yandan mükemmel bir toplum, teşkilat, şeriat tasavvuru var ama bir yandan da yaşadığı, sorumlusu olduğu toplumun ona olan uzaklığı var. O yüzden prens bir sıfırdan inşa prensi olarak değil, bir buhranlar prensi, işleyen bir krallığın buhranlarını tespit edip elindeki reçeteye göre tedavi etmenin öznesi. Bunun elbette sosyalistlerin özne tasarımından çok ciddi farkları vardır. Her şeyden önce tarih anlayışı çok farklı. Müslümanlar ne kadar özne olsalar da toplumsal değişimin yasalarından muaf değiller. Yüzyıllardır maruz kaldıkları bazı zaaflar, buhranlar, saldırılar onları nihayetinde Allah'ın mutlak öznesi olduğu bir tarihe tabi kılıyor. Bu tarihsel durumlar ne olursa olsun Müslümanlara her tarihsel dönemin yüklediği kendine özgü görev ve sorumluluklar vardır. Bu hâle nasıl gelmiş olduğumuzun mutlaka bir değerlendirmesi lazımdır ve bunu yaparken son derece gerçekçi, nesnel ve sağduyulu olmak mümkündür. Hatta ne kadar kötü olursa olsun mevcut durumdan çıkmak için de mutlaka bir yol

vardır. Zira her zorlukla beraber bir kolaylık vardır ve bu, Müslüman öznenin kendi failliğini mutlak iradenin varlığıyla tevhit ettiği müthiş bir ufuk ve motivasyon kaynağıdır. Ancak bu failliğin nihayetinde sorumluluğu kendisine bahşedilmiş imkân ve sınırları kadardır. Tarihe dair ütopik bazı tarihselci tasarımlar yaparak bugün için imkânsızı bir sorumluluk hâline getirme kibrinden uzak durmak gerekiyor. İslam'ın Zion'u yoktur, bilakis İslam bir hicret dinidir. Değiştirmek için önce insanın kendisinin değişmesi gerekiyor. Bulunduğumuz yerden inatla talep edeceğimiz değişimin nihayetinde kendi tarihsel durumumuzu veya kendi durumumuzdan neşet etmiş bir ütopik tasarımı mutlaklaştırıp onu bir Zion'a dönüştürme riski büyüktür. Müslümanlar akan tarihi tersine döndürecek bir siyonizm peşinde değildir. Siyonizmin bütün insanlık barışına karşı işleyen inatçı yanı, zaten insanlık için hiçbir iyilik üretmeyen, aksine bütün insanlıktan intikam alma ve bütün insanları kendine hizmet ettirmekten başka bir sonucu yok. Haddizatında tarih geriye döndürülemez. Tarihin akışına karşı sergilenen inat aslında bütün insanlık barışına karşı işleyen ve sonucu bütün insanlar için siyasi ve toplumsal afetler getiren bir inattır. Bununla elbette insanın tarihin akışına olduğu gibi teslim olması gerektiği anlamına gelmiyor. Said Halim Paşa'nın da çağdaşı ve sonraki diğer İslamcıların hiçbirisinde tarihin akışına teslim olmak olmadığı gibi tarihin değiştirilemez akışına kafa tutmak da yoktur. Esasen Müslüman özne kendini tarihin akışından sorumlu görmek yerine, tarih içinde kendisine düşen sorumluluğu tespit edip hâlin ilmini edinip ona uygun sorumluluğunu idrak edip onu yerine getirmektir. Gerisi tarihin gerçek sahibi, tarihin bütününe vâkıf olan tek varlık olan Allah'a kalmıştır.

Ütopyalar da siyonizmin çağdaş versiyonlarıdır. Aslında bu tam da Said Halim Paşa'nın ve onun üzerinden İslamcı Prens'in bazı özelliklerini düşünmek için çok anlamlı bir başlangıç noktası olabilir.

Nostalji ve Ütopya Arasında

Doğumunun 150. yılı münasebetiyle *Tezkire* dergisinin Said Halim Paşa için hazırladığı özel sayıdaki yazısında Bedir Sala, Paşa'yı "nostalji ve ütopyaya mesafeli bir İslamcı" olarak niteler. Kanaatimce bu tanımlama hem Said Halim Paşa'nın İslamcılığı üzerinde düşünürken hem de genel olarak İslamcılığın öz eleştirisi adına yola çıkılacak en önemli sınırları işaret ediyor. Doğrusu Said Halim Paşa'yı bu şekilde konumlandırmanın genelgeçer İslamcı söylemlerin bazı özelliklerine dair kendiliğinden eleştirel bir iması vardır. İslamcılığın önemli bir formasyonu geçmişteki bazı mükemmel olduğu varsayılan uygulamalara dair nostaljik duygularla veya bütün ideal pratiği gelecekte kat edilecek büyük devrimin veya zaferin sonrasına erteleyen bir ütopyayla malul. Elbette İslami hareketin tamamını her zaman itham edebileceğimiz bir maluliyet değil bu. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılı sürekli bir gerileme içindeyken Batı sürekli bir gelişme ve kalkınma sergiliyordu. Bu durum her iki tarafta bu ilerlemenin veya bu gerilemenin nedenleri üzerinde düşünmeyi beraberinde getiren bir fark yaratıyordu. Avrupa'da yaşanan ekonomik ve sosyal gelişmenin dünyanın geri kalan kısmında neden gerçekleşmediği sorusu bu dönemin klişe sorusudur ve başka birçok sosyoloğun yanı sıra Weber'e de, Marx'a da epey kalem oynatmış bir sorudur. Bu soruya Batı'dan verilen cevaplar oryantalist varsayım ve muhayyilelerin etkisi altındaki geniş bir literatürün oluşumuna yol açtı. Müslüman tarafında ise bu soruya verilen cevaplar ya kutsanmış, yüceltilmiş bir geçmişte teselli arama yolu buluyordu veya yine aynı geçmişten beslenen bir projeksiyonla geleceğe doğru yansıtılan bir mükemmellik tasarımında umut canlı tutulmaya çalışılıyordu. Geçmişte aranan teselli, ecdadın kahramanlığı, mükemmelliği, ortaya koymuş olduğu yönetim modelinin kusursuzluğu ve yedi düvele nizam veren şanlı etkinliğini işliyordu. Bakmayın şimdi bu hâlde olduğumuza, biz, daha doğrusu ecdadımız, bir zamanlar neymişiz. Millete neler neler öğretmiş, ne zaferler kazanmış, üç kıtaya hükmetmişiz. İslamcı edebiyatın önemli bir kısmı böylece bir şanlı geçmiş, müstesna ecdat takdisine ve yüceltmesine dayanıyor. Gerçi bu ecdat edebiyatının günümüze dair pratik bir etik veya özel davranış modeli üretmesi mümkün olabiliyorsa bir açıdan olumlu ve işlevsel görülebilirdi. Doğrusu, bazen gerçekten de böyle bir işlevi deruhte edebilir de. Ancak bu edebiyat

daha ağırlıklı olarak lafta kalıyor, zaten lafta kaldıkça da dönüp çok daha uzak, çok daha alakasız bir geçmiş ve bir ecdat tipolojisi üretmeye yöneliyor. Böylece Müslümanların tarih anlayışı da gerçekçi bir değerlendirmeden uzak, geçmiş Müslümanların kutsamasına ve mitolojik bir tasvirine dayanmaya başlıyordu. Kahramanlıklarıyla, ortaya koydukları nakledilen başarılarla bir tür mitoloji kahramanına dönüştürülen insanların gerçekçi bir dünyada taklit edilmesi veya bir rol modeli olarak benimsenmesi bile mümkün olamazdı. Bu ecdada hiçbir hatanın yakıştırılmadığı, tabiri caizse toz kondurulmadığı, her türlü eleştirellikten uzak bir tarih anlayışı aslında onlara atfedilen davranış ve varoluş tarzlarının güncellikten de alabildiğine uzaklaştırılmasına imkân veriyordu. Ne de olsa baştan itibaren onlara layık olmamız mümkün olmayacaktır. Biz onların ayaklarının tozu bile olamayacağız nasılsa. Böylece bu tarz geçmiş ve ecdat kurgusunun güne yansıması onlara benzemeye çalışma hususunda dahi bir tür umutsuzluk, çaresizlik üretme potansiyeline daha fazla sahip görünüyor. Ecdat ne kadar mükemmel olarak tasavvur ediliyorsa hayatımızı etkilemekten de o kadar uzaklaşabiliyor. Böylece kendilerine atfedilen dinî kalite de yüksekliği oranında ulaşılmaz, tekrarlanamaz ve taklit edilemez bir kalite olarak Müslümanın gündelik hayatında güncelleşemediği için sekülerleşmeye daha fazla katkıda bulunuyor.

Müslümanların Geri Kalmasında, Batılıların Gelişmesinde Dinin Rolüne Dair

Bu şanlı geçmiş ile şimdiki gerçeklik arasındaki mesafenin elbette bir açıklamaya ihtiyacı da vardı. Doğrusu dönemin İslamcı düşünürleri, edebiyatçıları, fakihlerinin ana meşguliyeti bu açıklama yolundaydı. Ancak bu konuda soru soran, bu sorulara cevaplar arayıp öne süren sadece İslamcılar değildi. Onlar aynı zamanda bu konudaki asıl sorumlunun İslamiyet olduğunu öne sürenlere de cevaplar yetiştirmeye çalışıyordu. İçine girilmiş durumdan çıkış için ortaya koydukları çözümler de bu alternatif çözüm iddialarıyla yarışmak, tartışmak ve yüzleşmek durumundaydı. Malum, geriliğimizin sebebini İslam'a yükleyenlere, buna karşılık Batı'nın ilerlemesini de Hristiyanlığa bağlayanlara dönemin İslamcılarının klişe cevabı "bilakis, Müslümanlar İslam'dan uzaklaştıkları için geri kaldılar, Hristiyanlar ise Hristiyanlıktan uzaklaştıkları için ilerlediler" şeklindedir. Bununla İslam'ın terakkiye mâni olmadığı, aksine sürekli çalışmayı, akletmeyi, düşünmeyi, bilimi ve hikmeti tavsiye eden ve buna motive eden İslam'ın gerilemenin sorumlusu olmasının imkânsız olduğu gösterilmeye çalışılıyordu. Oysa Hristiyanlık içinde terakkiye mâni olacak çok daha fazla unsur bulunuyordu. Aklın, bilimin kabul etmediği hurafelerle dolu olan tahrif edilmiş Hristiyanlık akidesine sahip insanlar şayet bilimde ve teknikte bir ilerleme kaydetmişse bunu ancak kendi dinlerinden de uzaklaşmalarına borçlu olabilecekleri varsayılıyordu. Dolayısıyla dinden uzaklaşmanın Müslümanlarda gerilemenin, Hristiyan Batı dünyasında ise ilerlemenin sebebi olarak görüldüğü ilginç bir denklem ortaya konulmuş oluyordu.

Kuşkusuz din ve kalkınma arasındaki ilişki tam da eserlerini bu dönemde ortaya koymuş olan öncü sosyologların da gündemindedir. Max Weber'in meşhur *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eseri Batı'daki ilerlemede Protestan ahlakı türünden dinî kültürlerin sağladığı çalışma azmi ve motivasyonlarının rolüne dikkat çekmişti. Her ne kadar Weber Batı'da yaşanmış olan gelişmenin tek başına din faktörüne veya tek başına herhangi bir faktöre bağlanamayacağını ısrarla söylemişse de onun bu eseri bile ortaya çıkmış olan Doğu-Batı arasındaki gelişme farkının tamamen dine bağlandığı indirgemeci yaklaşımların yaygın ve basit bir ön yargıya dönüşmesine katkıda bulunmuştur (Turner, 1997; 1978; Weber, 1930). Bu yaygın ve iyice güçlenmiş ön yargıya karşı dönemin İslamcı aydınlarının ortaya koyduğu savunmacı söylemin önemli bir kısmının bu yüzden nostalji ve ütopya arasında salınarak şekillenmiş olduğu söylenebilir.

Mehmet Âkif Ersoy'un "ümmetin en büyük mütefekkirlerinden birisi" (Düzdağ, 1973: 249) diye nitelediği Prens Said Halim Paşa'nın tam da bu soruya verdiği cevapta savunmacı bir söylemin ötesinde ortaya koyduğu sosyolojik yaklaşım oldukça dikkat çekicidir. Said Halim Paşa'nın cevabı toplumsal gelişmelerle dinin veya başka faktörlerin etkileşimini tek bir faktöre bağlayan indirgemeci yaklaşım-

lardan çok uzak, bu hâliyle kendi seleflerinin veya akranlarının bütün tek-faktöre indirgemeci yaklaşımlarına haklı eleştirileriyle öne çıkmış olan Weber'inkine çok daha yakındır. Halim Paşa'nın Weber'i okuduğuna dair elimizde bir veri yok ancak şu satırlar onun toplumsal değişimde çoğul faktörlere dikkat çeken yaklaşımını çok andırıyor:

> İçtimai hadiselerde dini inançların tesiri büyüktür. Fakat fertlerin mazisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak ederler. Zaten bir içtimai hadiseyi, sırf din ve mezheple ilgili hadiselerden ayıran da budur. Bundan dolayıdır ki, her nerede olursa olsun, mesela Fransa'da veya Almanya'da ortaya çıkmış bir içtimai vakayı, dini bir mesele gibi telakki ederek bu memleketlerde bulunan dinlere mal etmek ve bu sayede o dinlerin kıymet ve mahiyetlerini tayin etmek hiç kimsenin hayalinden bile geçmez (Said Halim Paşa, 1973: 174-175).

Said Halim Paşa'ya göre Batılılar arasında çok basit düşünenlerin dışında kimse kendi ilerlemelerini dine bağlama basitliğine düşmemiştir. Bilakis bir toplumsal değişim, görünür veya görünmez çok sayıda etkene bağlıdır. Bu etkenler arasında iklim, coğrafya, fırsatlar, galibiyetler, toplumların kendine özgü şahsiyetleri ve zihniyetlerinin hepsi kendilerine göre bir etkide bulunabilir. Bu etkenler toplamda bir topluma bir kişilik ve mahiyet kazandırırken o toplumun dini de bundan etkilenmekte, kendine özgü bir kimlik ve kişilik kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her din hatta her dinin her mezhebi her toplumda aynı karakteri veya performansı ortaya koymaz. Mesela bir Alman Katolikliği, İspanya ve İtalya Katolikliğinden farklı özellikler sergilerken Protestanlık ve Ortodoksluk da her yerde aynı formda ve toplumsal değişime aynı etkinlikte ortaya çıkmaz. Burada İslam toplumuyla bir karşılaştırma yapıldığında; Türk Sünniliğinin Arap Sünniliğinden, Acem Şiiliğinin de Arap ve Hint Şiiliğinden farklı olabildiğini görüyoruz ki, Said Halim Paşa burada her dinin alacağı karakterin bulunduğu muhite bağlı olduğunu, dinin bir muhitteki etkisinin onu yorumlayıp uygulayacak bireylerin karakterlerine bağlı olduğunu somut örneklerle ortaya koyar. Buna ilaveten Paşa, Avrupa milletlerinin bir kısmının kendi dinlerini medeniyetlerine yardımcı bir ilerleme unsuru olacak şekilde derleyip yorumlamaya imkân bulmuş oldukları hâlde Doğu Hristiyanlarının dinlerine ne o karakteri ne de o etkiyi verememiş olduklarına dikkat çekiyor. Ona göre bu da kerametin çoğu kez dinin kendisinde değil, o dini yorumlayanların karakterinde olduğunu gösteriyor. Demek ki bir dini yorumlayanların da o dine bir şeyler katabilmeleri, o dini kendi eylemlerinin güçlü veya zayıf bir motivasyonu kılmaları mümkündür.

Buna rağmen İslam dini, beşeriyetin saadetini temin eden bütün unsur ve âmilleri toplamış, her bakımdan mükemmel bir din olduğu hâlde bu dine tabi olan milletlerin, Hristiyanlara nispetle açıkça görülecek kadar aşağı bir seviyede bulundukları gerçeği Paşa'yı soruyu alışılagelenden çok farklı ve çok daha isabetli bir biçimde sormaya götürüyor: "Acaba Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?" (s. 176) Kuşkusuz soruyu böyle ortaya koymakla bir dinin rolüne gereğinden fazla rol atfetmenin önüne geçilmiş oluyor. Dolayısıyla Paşa, toplumsal değişimin bilinen ve bilinmeyen çok sayıda faktörün etkisiyle gerçekleştiği konusunda uyarısını yapmış oluyor. Üstelik bu faktörler bazen dinin de nasıl bir rol oynayacağını belirlemiş oluyor. Yani bir faktörün ortaya çıkışı ve tesir edişi bir başka faktörün etkisiyle mümkün olabiliyor ve bir sosyal bilimcinin bunu görebilecek daha geniş bir bakış açısına sahip olması gerekiyor. Althusser'in son kertedeki belirleyici faktörleri gibi (Althusser, 1989). Ancak Althusser son kertede belirleyici olma konusunda bir üst belirleyici olarak ekonomiye tanıdığı imtiyazın burada herhangi bir kuruma veya faktöre tanınması söz konusu değildir.

Bir dinin bir milleti geri bırakma istidadına sahip olduğunu ileri sürmekle başlayan herhangi bir tartışma, çözümü bazı metafizik tartışmalarda aramaya sevk eder. Bu ise Said Halim Paşa'ya göre olayın tarihsel ve toplumsal boyutlarını unutarak teolojik bir tartışmayla bir kalkınma veya toplumsal değişim sorununu çözebileceğimiz vehmine götürür. Oysa hem Hristiyan Avrupalıların hem de Budist Japonların aynı şekilde kalkınabildiklerini görünce, konunun dinle veya bazı teolojik kabullerle doğ-

rudan bir ilgisi olmadığını görürüz. En azından ilerlemek için gerekli tarihsel ve toplumsal koşulları sağlamış bir toplumu herhangi bir dinin engellemeyeceğini söyleyebilecekken İslam'ın terakkiye mâni olabileceği nasıl söylenebilecektir?

Bu yaklaşım Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* arasında kurduğu ilişkiye karşı bir itiraz olarak alınabilir mi? Said Halim Paşa bu tezlerini o yıllarda iyice revaç bulmuş olan Weber'in tezlerine karşı, onları düşünerek veya onlarla tartışarak mı ifade etmiştir? Aslında bu soruyu Said Halim Paşa'nın tartıştığı diğer konularda dile getirdiği bazı fikirlerle birlikte Marx için de tekrarlayabiliriz. Çünkü Said Halim Paşa gerçekten ele aldığı konuları ele alma biçimi ve yaklaşım tarzıyla hiç atıfta bulunmasa da dönemin büyük sosyologlarıyla tartışır gibi yazmıştır. Bu tartışmada bazen onların fikirleriyle paralel, bazen de itiraz hâlindedir. Bunu burada vurgulamanın önemi şu veya bu düşünürle düşüncelerinin paralelliğini veya muhtemel diyalogunu göstermek değil elbet. Aksine Said Halim Paşa'nın Osmanlı toplumu veya Müslümanlar adına "buhranlarımız"ı teşhis ederken ve teşhis ettiği bu buhranlara çözüm önerirken ne kadar güçlü bir sosyolojik nosyona sahip olduğunu göstermektir. Bu sosyolojik nosyonun en önemli özelliği ideolojik olmaktan uzak, Bedir Sala'ya atfen vurguladığımız üzere nostaljik bir edebiyata rağbet etmeden ve sorunları bir ütopik geleceğe ertelemeyen gerçekçiliğidir. Bu bağlamda o dönemin Müslüman aydınlarının gündemindeki birçok meseleye yaklaşımı her aşamada gerçekçiliğin bütün gereklerini yerine getirir.

Said Halim Paşa'nın söz konusu gerçekçiliği belki de üstlendiği yönetim sorumluluğundan kaynaklanıyordu, belki de bu gerçekçiliği yüklendiği yönetim sorumluluğunda kendisine ayrı bir meziyet katmıştır. Ama en önemlisi onun bir İslamcı olarak iktidar sorumluluğunu yüklenmek suretiyle kısa dönemliğine de olsa ortaya koyduğu performansın İslamcı düşünce ve siyaset için ayrı bir referans değeri oluşturabilme keyfiyetidir. Elbette, daha önce vurguladığımız bir boyutunu başka sözcüklerle ifade etmek gerekirse, bu İslamcı siyasi pratikte bir mürüvvet yoktur. Yani bir İslamcı için bütün ideallerini, belki de ütopyasını, bir iktidar pratiğinde gerçekleştirerek, ideal bir İslami yönetim için bir model oluşturma yanı yoktur. Ama bu pratikle belki de İslamcı siyaset için böyle bir model oluşturma zorunluluğunun olup olmadığını sormak için anlamlı bir alan açmıştır Said Halim Paşa. Mürüvvet tam da muradına ermiş bir hareketin anlatısından bize bir kerevet ihtimali doğuran mutlu sonudur. Oysa hayat bütün sorunlarıyla, mücadeleleriyle, dost ve düşmanın namütenahi kavgalarıyla devam edip gidiyor. Ne kimse muradına ermektedir ne kimse kerevetine çıkmaktadır. Böyle bir hayatta iyilerle kötüler arasındaki çatışma her nesil için hatta her neslin her anı için doğru rollerin oynanabilmesi için yeni sahneler açar. Bir İslamcı prens olarak Said Halim Paşa'nın önüne çıkan sahnelerde yavaş yavaş çökme noktasına doğru ilerleyen koca bir imparatorluğun sadrazamlık sorumluğu da vardır. Yönettiği devlet, kimlik ve nitelik itibarıyla bir İslam devletidir. Bir İslam devleti olarak elbette halklarının, İslam âleminin geri kalışından, teşhis ettiği buhranlarından siyasi açıdan da sorumlu ve bunun toparlanması için çareler aramak durumundadır. Bir de üstüne dünya dengelerinin yaşadığı büyük deprem, dünya savaşı ve bu savaşa girmek zorunda kalmış olmanın ağırlığı var. Bir İslamcı olarak Said Halim Paşa'nın ne nostaljiyle kaybedecek zamanı ne psikolojisini onunla avutup bozacak lüksü ne de geleceğe ham hayallerle kısır ütopyalar ekecek bir divaneliği var. Eli taşın altında bir İslamcı olarak üreteceği şey ancak hâlin ilmi olabilir ve bu da onu olabilecek en gerçekçi, en sosyolojik değerlendirmelere sevk ediyor.

Bu özelliği itibarıyla İslamcılığı sadece muhalefete özgü bir ideoloji olarak görmeyi farz eden bazı yaklaşımlara duruşuyla bir cevap oluşturuyor Said Halim Paşa. İslamcılığın binbir türlü hâli olabilir. Kâh iktidar olur, insanlara adaletle hükmetmenin yoluna bakar kâh iktidardayken daha gizli, derin iktidarlara muhalefet eder; kâh kendine muhalefet eder kâh duruşuyla zalimlere meydan okur, öfkelerini celbeder, mazlum olur; kâh dünyaya meydan okur, dünyaya nizam verme iddiasında olur kâh bütün dünyanın boş oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu görüp içine çekilir, ölmeden önce ölür, oruç, itikâf, inzivasıyla zühdün en derin hâllerine kapılır. Tipik bir İslamcı olarak Said Halim Paşa'nın şahsında

görülebilecek bu hâller İslamcılığı tam da bu tartışmalar bağlamında yeniden düşünmek için iyi bir örnek oluşturabilir.

Paşa'nın başına sonradan gelenlerse maalesef mütegallibe Düvel-i Muazzama'nın İslam ve Müslümanlar için yeni dünya düzeninde karar vermiş olduğu yerle ilgili olmuştur. Savaşın sonunda siyasi bedeni ele geçirilerek tasfiye edilen İslam dünyasında daha işin başında öldürülmesine karar verilen isimlerden birisi Said Halim Paşa olmuştur. Onun sürgünden dönmesine izin verilmemesi ile bir Ermeni suikastçı tarafından öldürülmesi aynı planın bir parçasıdır. Olayın Ermeni davasıyla hiçbir ilgisi yoktu. Said Halim Paşa Osmanlı toprağında da teşkil edilecek yeni siyasi bedende yeri olmayan biriydi. Ama sürgündeki varlığına da tahammül edilemezdi.

Said Halim Paşa'nın bir sadrazam olarak "buhranlarımız"a teşhisler koyarken onun bu özelliklerini göz önünde bulundurmadan, ortaya koyduğu sosyolojik çözümlemeleri yeterince takdir edemeyiz.

Kendi Eylemini İnceleyen Bir Sosyolog Gibi

O sorumluluğunu üstlendiği bir devletin iktidarını, kurumlarını, teşkilatlarını muhafaza etmeye, en iyi ihtimalle ıslah edip geliştirmeye çalışan biriydi. Bu yönüyle ideolojik bir yaklaşımdan uzak, alabildiğine gerçekçi bir yaklaşımla devlet aygıtının ve dayandığı toplumun sorunlarını teşhis edip çözmeye çalışması onu gerçekçi bir yaklaşıma daha da zorluyordu. O yüzden dönemin sosyal bilimcilerinin genel olarak toplum, özel olarak İslam ve Avrupa toplumların arasındaki karşılaştırmalara dair tezlerinin arasında dolaşması da gerekiyordu. Yine de elbette bu iki sosyoloğun, yani Marx ve Weber'in teorilerini veya yaklaşımlarını birebir tekrarladığını kimse söyleyemez. Ancak Osmanlı'nın son zamanlarında yaşadığı sıkıntıların teşhisine temel oluşturan analizlerinin, her iki düşünürün analizleriyle dikkat çekici seviyede bir paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Her şeyden önce sınıf analizi üzerinden yaptığı Doğu-Batı toplumları karşılaştırmaları bu paralelliğin ilk emarelerini oluşturuyor. Mesela Osmanlı toplumunda burjuva veya aristokrasi tabakaları yoktur. Buna mukabil Paşa'nın memurin tabakası dediği ciddi bir bürokratik sınıf vardır. Paşa'nın bu sınıfa dair tahlilleri bürokrasi eleştirisi için temel oluşturabilecek çok sağlam gözlemlere dayanıyor. Hiçbir oryantalist nazarın bulaşmadığı, tamamen Osmanlı toplumunun içinden ve kendi sorununu çözmek üzere öncelikle bütün gerçekçiliğiyle teşhis etmeye dönük gözlemler. Belki Weber'in ve Marx'ın bürokrasi eleştirisini tekrarlamıyor, hatta çok farklı şeyler de söylüyor ama kesinlikle her ikisinin bürokrasi eleştirisine ilave edilebilecek çok değerli gözlemler ortaya koyuyor.

Said Halim Paşa'nın toplumsal dönüşümün bazı siyasi reformlarla kotarılabileceğine dair iyimser bakışa yönelttiği eleştiri ise Marx'ın politik düzeyin değişmesiyle altyapının da değişebileceğini umanlara yönelttiği eleştirileri Osmanlı özelinde ifade eder gibidir:

> Müceddidlerimizi bu kadar büyük hatalara düşüren şey şudur: Onlar memleketin siyasi vaziyetini istedikleri gibi değiştirmekle, içtimâi durumunu da değiştirmeye muvaffak olabileceklerini zannettiler. Sadece birtakım kanun ve nizamların, bir milletin içtimâi yapısını istenildiği gibi değiştirebileceği, bütün toplumun hükümetin heves ve hislerine tâbî bulunduğu gibi, safdilce fikirlere kapılmak hatasına düştüler (Said Halim Paşa, 1973: 61-62).

Said Halim Paşa'nın toplumsal yapı kurgusu veya toplumsal değişimin dinamiklerine dair yaklaşımı Marx'ınkiyle aynı değildir elbet. Yani ekonomik, maddi altyapının, politika, sanat, din, ideoloji gibi üstyapıya ait gelişmeleri tek yönlü belirleyebileceği yönünde kesin bir kabulü yoktur. Haddi zatında altyapı ve üstyapı gibi bir tasavvuru dahi yoktur. Ancak büyük ölçüde memurin tabakası tarafından üstlenilmiş olan politikanın uyguladığı reform programlarının Osmanlı'nın toplumsal, ekonomik yapısını göz ardı ederek, bunu istediği gibi belirleyebileceğini vehmedişini de çok iyi görüyor ve bu vehmin eleştirisini de Marx'ın yaklaşımını çağrıştıran kendine özgü yaklaşımıyla ifade ediyor.

Paşa'ya göre bu memurin tabakası sadece birtakım kanun ve nizamların, bir milletin toplumsal yapısını istenildiği gibi değiştirebileceği, bütün toplumun hükûmetin heves ve hislerine tabi bulunduğu gibi, saf dilce fikirlere kapılmak hatasına düştüler. Oysa bir kötü gidişatın, fenalığın ortadan kaldırılabilmesi için çeşidinin, mahiyetinin ve onu meydana getiren sebeplerin tam olarak bilinmesi, zararını yok etmek için de gerekli en doğru ve en etkili araçlara başvurulması gerekiyordu (s. 62).

Aslında bu yaklaşım aynı zamanda toplumsal hadiselere çok daha geniş bir ufuktan bakışın da ifadesidir. Sosyolojinin saf pozitivizmin belirleyiciliği altındaki ilk teşekkül döneminde düz bir nedenselci yaklaşım hâkimdir. Buna göre herhangi bir toplumsal olayı veya genel olarak toplumsal değişimi açıklamak için tek bir neden üzerinde odaklanılabiliyordu. O zamanlar Osmanlı'nın geri kalmışlığını veya Avrupa'nın gelişmesini dine bağlamanın da bilhassa Osmanlı aydınları arasında daha da revaçta olduğu yıllardır. Said Halim Paşa böyle bir ortamda toplumsal olayları tek başına dine, inanca veya tek bir faktöre bağlamanın yanlışlığı üzerinde durur.

Mesleği olmadığı hâlde Paşa çok güçlü bir sosyolojik nosyonu bu ifadeleriyle ortaya koyarken hem dini, gerilemenin tek sebebi gibi ele alan modernistlere hem de dinin tek başına kalkınmanın tek motivasyonu olabileceği beklentilerine cevap vermiş oluyordu. Bu cevabıyla da sosyal hadiselerin arkasında çok sayıda faktör olabileceğini, tek bir nedene bağlanamayacağı yönünde sonradan genel bir kurala dönüşecek olan sosyolojik hassasiyetin erken bir örneğini ortaya koyuyordu.

Said Halim Paşa'nın muhtemelen çağının genelgeçer sosyolojik teorik yaklaşımlarına hiç değinmediği hâlde kendine özgü sosyolojik perspektifini ortaya koyduğu vesilelerden biri Meşrutiyet Anayasası tartışmasıdır. Bu sosyolojik perspektifte yukarıda vurguladığımız gibi topluma, toplumsal değişime sosyal bilimcinin mesafeli konumundan bakan biri değildir. O sosyolojiyi bizatihi aktörü olduğu bir sürecin bilimi olarak yaptığı için üstlendiği sosyal bilim işini başarıyla yürütmesinin zor olacağı düşünülebilir. İnsanın aynı anda bilgisinin hem öznesi hem nesnesi olmasının zorluğudur bu ve bilahare bu pozisyonlar üzerine sosyal bilimin epistemolojik imkânları açısından çokça söz söylenmiştir.[1] Ancak sosyal bilimcilerin özellikle devlet üzerine, siyasi kurum ve örgütler ve toplumsal değişim üzerine söylediklerinin bir devlet yönetimi tecrübesi edindikleri takdirde çok daha farklı ve besleyici bir ufka kavuştuğu inkâr edilemez. İbn Haldun'un tarihçiliğine güç katan en önemli özelliği belki de onun çağındaki birçok devlet başkanına danışmanlık yapmış olması, devlet kademelerinde görevler üstlenmiş olmasıdır. Bütün çıkarımlarına yol açan gözlemleri, devletlerin tarih içindeki seyrine dair bir tür tümevarım imkânı sağlayan ufku o görevleri esnasında açılmıştır önüne. Kuşkusuz siyasetçinin özellikle sosyal bilim ufku veya müktesebatına sahip olması onun hem siyasetçiliğini ayrıca besliyor ama aynı zamanda sosyal bilimini de daha ayağı yere basan bir gerçekçiliğe yöneltiyor. Bu yüzden Said Halim Paşa'nın sosyal bilimci, düşünür kişiliğinde onu besleyen bu siyasi görevleri onunla ilgili çalışma yapan hemen herkesin ilk gördüğü nokta oluyor (Bülbül, 2006; 2014; Kayalı, 2001; Işık, 2021). Meşrutiyet Anayasası ile ilgili yaptığı analizler ve eleştiriler de Said Halim Paşa'nın bilhassa Osmanlı İslam toplumu ile Batı toplumları arasında yaptığı karşılaştırmalı analizlere vesile olmuştur. Anayasa'ya yönelttiği eleştirilerde toplumlar arasındaki farklılıkları işaret ederken, her iki topluma dair önemli tespitlerde bulunur. Bu tespitleri ilk etapta Türkiye'nin istisnailiği başlığı altında ele almaya başlayabiliriz.

Modernleşme, Anayasa ve Türkiye'nin İstisnailiği

20. yüzyılın başında revaçta olan modernleşmeci anlayış Batı'da yaşanmış bütün gelişmelerin bir model olarak bütün dünyaya uygulanabileceği hatta uygulanması gerektiğini varsayıyordu.

1 Sudan'da Hasan Turabi'ye danışmanlık yapan sosyal bilimci Abdülvahab el-Efendi'nin tam da böyle bir pozisyondan bir üyesi ve parçası olduğu Sudan'daki İslami hareketi incelediği çalışması hakkındaki tespitleri bu konuda mükemmel bir örnektir. Bk. El-Efendi, 2017.

Bugünden bakıldığında bu en iyi ihtimalle toplumsal farklılıkların önemini kavramaktan aciz, çok naif hatta cahil bir anlayış görünüyor. Bugünün modernist yaklaşımları, böyle bir cehaleti ve naifliği üstlenmekten çok uzak. Bilakis toplumsal farklılıklar, "farklı modernlikler" (Göle, 2000), "ülkelerin özgünlük ve özgüllükleri" (Çiğdem, 1992) veya "modernliğe giden farklı yollar" (Therborn, 2017) başlıkları altında takdir ediliyor ve bir sosyolojik tecrübenin iki coğrafi bölgede aynı şekilde yaşanamayacağı kabul ediliyor. Hatta bu genel kabul artık sosyolojinin en temel kabulleri arasına bile girmiş durumda. Oysa modernleşmeciliğin ilk aşamalarında yaklaşım bu kadar basitçedir.

Bu basitliğin içerdiği naiflik ona inananları ilgilendiriyor, onları ikna etmeye yarıyordu tabi ama ondan doğan siyasi sonuçlar "Batılı emperyalizmin keşif kolu" gibi çalışıyordu. Ona ikna olanlardan gaflete düçar olmuş, kendi kültürüne, inancına, geleneklerine yabancı bir münevver kesim oluşmuştu. Onlar Batılı emperyalizmin Batı dışı toplumlardaki gönüllü aktivistlerine, işgüzar ajanlarına dönüşmüştü. Başka diyarların gerçek anlamda modernleşmesi, ilerlemesi, kalkınması ise aslında Batılı ülkelerin hiçbir zaman gerçekten istediği bir şey değildi. Tıpkı bugün Batılı demokratik ülkelerin Müslüman ülkelerin demokratikleşmesini aslında istemiyor olmaları gibi. Onlar için demokrasi sadece kendi ülkelerinde uygulanabilecek bir sistem, ne kadar dürüstçe uygulanabiliyorsa tabi. Ancak Batı dışı ülkelerin gerçek anlamda demokratikleşmesi onların kendi halklarına dayanması, dolayısıyla bağımsızlığa doğru bir meyil duymalarını gerektirecektir ki, bunu istemeleri ontolojik olarak imkânsız.

Said Halim Paşa'nın Kanun-ı Esasi üzerine yaptığı analizlerde en önemli vurgulardan birisi de Türkiye özelinde ülkelerin, toplumların özgünlüklerine yaptığı vurgudur. Bu özgünlük bir ülkedeki bir tecrübenin başka bir ülkeye olduğu gibi aktarılmasının önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Bilhassa Batı toplumları ile Osmanlı toplumu arasındaki derin farklar bir anayasa tecrübesini olduğu gibi aktarmayı imkânsız kılıyordu.

Paşa bu temel ilkeden yola çıkarak Osmanlı ve Avrupa toplumları arasındaki farklara somut örneklerden yola çıkarak giriyor. Her şeyden önce Osmanlı toplumu kendi içinde alabildiğine farklılıklara dayalı bir toplumdur. Din, dil, ırk, kültür ve gelişmişlik düzeyi bakımından Osmanlı coğrafyasında her türlü farklılığa rastlanır. Belki bu durum Batılı sosyologlar tarafından "mozaik toplum" olarak nitelenmesine yol açmıştır. Bu niteleme ilk Batılı sosyologlar tarafından Osmanlı-İslam toplumuna bir zayıflık atfetmek üzere oryantalist saiklerle geliştirilmiştir (Aktay, 2010: 98). Terim; kendi başına İslam'ın homojen bir kültür yaratma konusunda yeterince güçlü olmadığını ima eden, negatif bir değerlendirme içerir. Oysa İslam'ın homojen bir kültür yaratma konusunda bir siyasetinin olmaması onun zaafını değil bilakis gücünü ve özgüvenini ve tabii ki kültürel-dinsel özgürlük ve çoğulculuğa ne kadar uygun olduğunu gösterir. Bu yüzden Müslüman toplumda neredeyse her zaman Müslüman sayısına denk hatta onlardan bile daha fazla gayrimüslim unsurların bütün farklılıklarıyla birlikte her zaman var olduğu ve güvenle, özgürce yaşadıkları tarihsel bir gerçekliktir.

Buna mukabil, Batı'yı karakterize eden kültürel ve dinsel homojenlik onun gücünün değil, farklılıklara karşı sergilediği hoşgörüsüzlük ve taassubunun bir sonucu ve göstergesidir. Batı'da farklı dinlere ve kültürlere tahammül olmadığı hâlde kendi içinde derin sınıfsal farklılıklar vardır. Avrupa toplumlarında milletin mukadderatı üzerinde çok büyük bir hüküm ve nüfuza sahip olan bir aristokrasisi, burjuvazisi vardır ki her iki kesim Osmanlı dünyasında ya hiç yoktur veya tamamen önemsiz bir toplumsal faktördür.

Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunda bulunmayan aristokrasi ve burjuvaziye karşılık çok güçlü bir memur sınıfının etkinliğine vurgu yapar. Memurlar Osmanlı toplumunun en faal sınıfını ve aydın zümresini oluşturur. Memurluk, devletin gücünü temsil ediyor olduğu için toplumsal tabakalaşma sisteminde çok parlak bir statüsü ve nüfuzu vardır ve bu yüzden herkesin idealidir. Okumuş aydınların da en büyük ideali memur olmaktır. Oysa memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve sorum-

luluktan kaçınmak şeklindeki ruh hâli, memurları her türlü fedakârlık ve şahsi girişimcilik ruhundan mahrum kılmaktadır. Bunun aksine, aristokrat ve burjuva sınıfı mensupları, hareketlerinde serbest ve müstakil, medeni cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve sorumluluğu arar ve severler, fedakârlık hisleri taşırlar.

Avrupa ve Osmanlı toplumu karşılaştırmasının bu noktasında ibrenin Osmanlı toplumu aleyhine olduğu çok açık. Hatta bu analizlerin benzerleri Max Weber'in kaleminden dökülerek Avrupa-merkezli sosyolojinin oryantalist söylemleri hanesine bile kaydedilmiştir. Ancak Said Halim Paşa'nın bu analizleri onun bir anayasayı taklit ederek, dayandığı sosyolojik şartları ve sosyal tabakaları göz ardı ederek uygulamaya kalkmanın vahametine ışık tutmaya çalışır.

Dolayısıyla ne Weber'i ne de Marx'ı okuduğuna dair bir bilgimiz yok Said Halim Paşa'nın ama sonraki analizlerinin sosyolojik gücü çağın sosyolojik literatürüyle çok güçlü paralellikler arz ediyor. Tabii, o bunu Avrupa'dan başka yolumuz olmadığını değil, Osmanlı toplumunun özgünlüğünü ve Batılı kurumların kör taklidinin uygunsuzluğunu göstermek üzere yapıyor.

Kanun-ı Esasi'den Günümüze Bir Anayasa için Sosyolojik Şartlar

Türkiye'de anayasa tartışmaları özellikle 12 Eylül sonrası hiç gündemden düşmedi. Darbeciler tarafından yapılmış anayasanın, bir toplumsal sözleşme olarak tanımlanan anayasanın ruhuna aykırı olduğu ilk anda akla gelen mantıksal bir önerme gibi. O yüzden toplumda genel olarak anayasanın sivil yanının sağlanması gerektiğine dair genel bir kabul vardır. Bugün o yüzden toplumun kendi iradesiyle, darbeciler tarafından dayatılmadan, özgür bir sözleşme usulüyle gerçekleştirebilecekleri bir anayasa fikri genel bir kabul görmektedir. Ancak fikir ne kadar kabul görse de bunu fiilen uygulamak o kadar da mümkün olmuyor. Çünkü toplumun uzlaşması, kulağa çok hoş ve gayet mümkün geliyor olsa da biteviye tartışmaların gölgesinde pratikte o kadar da kolay olmuyor. Bir görüşe göre şu an için önümüzde açılan yeni anayasa yolu tam da anayasanın ruhuna ve tanımına uygun olarak bir toplumsal sözleşme sürecidir. Bu süreç için bugün sosyolojik olarak yeterince güçlü, özgür, tartışabilen, kendini devletin katılımcı ortağı gibi görebilen, verdiği verginin nereye gittiğini sorgulayabilen, iradesini belli bir zümreye, gruba, aşirete veya tarikata bağlamamış birey bir vatandaş profilinin oluştuğu da söylenebilir. Tam da bu vatandaş profilinin ne kadar önemli olduğu bugün daha iyi görülmüşken Türkiye'de anayasa yapım tarihinin başlangıç noktasında ilk Kanun-ı Esasi tecrübesi üzerine Said Halim Paşa'nın bazı katkılarından ve eleştirilerinden bahsetmekte fayda var.

Said Halim Paşa'nın anayasa süreciyle ilgili anlattıklarının ilk dikkat çektiği ve uyardığı şey, anayasanın tanımından uzak olarak meşruiyetini toplumsal sözleşme boyutundan aldığı hâlde toplumun fiilen bu işten uzak olmasıydı. Toplumun bu işten uzak olması ise Paşa'ya göre her şeyden önce toplumun bir anayasa fikrine henüz çok uzak olması ve aslında anayasa talebinin toplumdan değil, bazı seçkinlerden geliyor olmasıydı. Böylece aslında bugün anayasada muzdarip olduğumuz boyutun anayasa tarihimizin de en önemli meselesi olduğunu görebiliyoruz. Zira 1876'da kabul edilen Kanun-ı Esasi de Sultan Abdülaziz'in bir darbe neticesinde tahttan indirildiği ve intihar süsü verilen bir şekilde katledildiği bir ortamda gündeme gelmiştir. Onun yerine yine darbeciler tarafından tahta çıkmasına izin verilen II. Abdülhamit'ten talep edilen şey Kanun-ı Esasi'yi ilan etmesiydi. O da kısa bir süreliğine de olsa Kanun-ı Esasi'yi ilan etti ama iki yıl sonra onu II. Meşrutiyet'in ilan edileceği 1908'e kadar onu askıya aldı.

Said Halim Paşa, bu Anayasa'yı, o zaman ki bakanlar ve bir kısım ileri gelen memurların mutlakıyet idaresinin en şiddetli bir zamanında ve sükûn içinde kendi başlarına, kendi aralarında gizlice anlaşarak hazırlamış olduklarına dikkat çeker. Bu memurlar tabakası arasında revaçta olan talebe göre bununla hükümdarın istibdadını azaltmış, onun hüküm ve nüfuzuna karşı dengeyi sağlayacak bir kuvvet meydana getirmiş olacaklardı. Çünkü devletin mukadderatının şahsi ve keyfî bir idare elinde bulunması,

memleketin ilerlemesine olan başlıca sebep sayılıyordu. Görünürde hükümdarın istibdadına karşı milletin iradesi ön plana çıkarılıyordu ki anayasa tanımı gereği böyle bir yeni güç dengesi öne sürüyordu. Tam da bu yeni güç dengesi önerisinin kendiliğinden ciddi bir meşruiyeti, haklılığı ve geçerliliği oluşmuştu (s. 45).

Ancak Said Halim Paşa'ya göre bu geçerli durumdan yola çıkan anayasa girişiminin asıl amacı gerçekten de, böyle bir amacı gerçekleştirmekten çok uzaktı. Çünkü padişahın mevzubahis olan istibdadı fiiliyatta millet için değil Anayasa'yı öne süren memur tabakası için bir sorun oluşturuyordu. Milletin böyle bir talebinin olduğuna dair ciddi bir emare söz konusu olmadığı gibi, eğitim seviyesi düşük, aşiretler, kabileler şeklinde örgütlenmiş olan milletin böyle bir anayasanın kendisine sağlayacağı haklar, hürriyetler veya imkânları kullanma konusunda bir bilgisi ve mahareti de olmayacağı çok açıktı. Memurin tabakası ise aslında umutların tam da milletin bu acziyetine bağlamış oluyorlardı çünkü milletin acizliğinden kullanamayacağı haklarını kullanma yetkisini kendilerine devredeceklerine dair bir beklentileri vardı.

Paşa'ya göre anayasayı yapanlar bunun çok iyi farkındaydılar ve aslında baştan itibaren yeni anayasayla kendi vesayetlerine geniş ve kullanışlı bir alan açmaktan başka bir şey ummuyorlardı. Onlar anayasa sürecine öncülük etmek suretiyle zaten sahip oldukları ve asla feragat etmedikleri "devletin temsilcisi" sıfatına, bir de "hukukun ve milletin koruyucusu" sıfatını eklemek suretiyle hükümdara karşı milleti kendilerine kalkan etmenin peşindeydiler (s. 46). Anayasa böylece aslında çok daha farklı bir kesimin, Osmanlı bürokrasisinin istibdadını pekiştiren bir etki yapmış olacaktı.

Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunun bu ilk anayasa tecrübesinin nasıl iddia edilenin tam tersi etkiler yapabildiğini çok güçlü sosyolojik gözlemler ve tespitlerle göstermeye çalışıyor. İlk tespiti, anayasanın -milletin talebi değil, milletin isteğiymiş gibi kendini meşrulaştırdığı hâlde- milletin üzerinde daha güçlü bir istibdat kurma arzusunun bir sonucu olduğuydu.

Osmanlı Kanun-ı Esasi'si koca bir imparatorluğun yükseliş aşamasına değil, tam tersine her geçen gün zayıflamakta olan, dış müdahalelere açık hâle gelmiş olan ve rakipleri karşısında avantajlarını giderek yitirmeye yüz tutmuş olan bir imparatorluğun çözülme aşamasına denk geliyordu. Dört bir yanda, arka arkaya yaşanan yenilgiler, gerilemeler altı yüzyılını tamamlamak üzere olan büyük Osmanlı Devleti'nde herkeste bu kötü gidişata teşhis ve çareler bulma konusunda ağır endişeler baş göstermişti.

Said Halim Paşa bu endişeli durumun Osmanlı aydınlarında ve devlet ricalinde vahim hatalar için bir ortam da oluşturduğunu düşünüyordu. Ona göre bunlar aslında büyük ölçüde kendilerinde kökleşmiş bazı hastalıkları devlete atfetmekle ilk büyük hatayı yapıyorlardı. Sonra bu hastalığı teşhis etmek için kendilerini tanımak ve incelemek yerine tıp kitaplarını okuyup kendi hastalıklarına çareler bulmanın yollarını arıyorlardı. Okudukları kitaplarda gördükleri her hastalığı kendilerine de yakıştırmak nasıl bir bozuk ruh hâli içinde olduklarını gösteriyordu aslında (s. 99-100).

Bu bozuk ruh hâlinin en büyük nedeni de kendilerini tanımak yolunda "olayın özüne gidememeleri" idi. Yani kendilerini doğrudan tanımanın en kestirme, en dolaysız yolundan uzaklaşmaları, kendilerini tanımak için araya Batılı bir gözü, merceği veya perdeyi koymuş olmalarıydı. Batı'yı öğrenmek, Batı'nın fazlası olan bilgiyi, tekniği almak için Avrupa'ya gönderilmiş olan Osmanlı aydını ve devlet ricali oradan bir de göz almış bulunuyor, kendine o gözle bakıyor, dolayısıyla kendi hastalıklarını da ilk elde o gözle teşhis ediyordu. O yüzden gerçekten kendi vücudunda yaşanan hadiseleri çektiği acılardan duyduğu hissiyattan aldığı intibalarla değil o gözle okuduğu kitaplardan çıkardığı neticelere göre karar veriyordu.

> Mesela bir Kanun-u Esasi'nin bütün sorunlarımıza çare olabileceği, ilan edildiği andan itibaren mesihi bir etki yaparak toplumun siyasi ve iktisadi durumunu akşamdan sabaha değiştirecek mucizeli bir kudrete

> sahip olduğunu, pek bayağı olan iç çekişmelerimizi bize unutturacağını ve hepimizi yalnız Osmanlı vatanının şan ve azametini düşünen necip ve büyük bir Osmanlı ailesi halinde birleştirip kaynaştıracağını ummuştuk.
>
> Yazık ki, daha ilk seneden itibaren bütün bu tatlı ümitler ve güzel hayaller uçup gitmiştir. Kanun-u Esasimizin bize bahşettiği haklar ve serbestlik, Sultan Abdülhamit idaresinin fevkalade arttırdığı kötü alışkanlıklarımızı, çekinmeden tatbik etmekliğimizden başka bir netice vermedi. Herkes daha fazla huzur ve selamete kavuşacağını ummuştu. Aksine olarak herkesin huzursuzluğu arttı ve kendisini eskisinden daha fazla fenalığa uğramış buldu. Çünkü herkes cür'etini arttırmış, başkalarının hakkına hiç çekinmeden tecavüz etmeye başlamıştı. Milliyet mücadeleleri, ırk ve rekabetleri gitgide artarak Osmanlılar arasında bir ülkü birliği bırakmadı (s. 51-52).

Oysa Kanun-ı Esasi'nin nihai amacı toplumsal birliği sağlamak, siyaset biliminin meşhur deyimiyle siyasal beden bütünlüğünü ve sağlığını en iyi şekilde temin etmekten başkası değildi. İhtiyarlamakta olan bir bedenin eli ayağı tutmaz hâle gelmiş ama yapılacak bir müdahaleyle belki sağlığına kavuşturulacak, bütünlük tekrar tesis ve temin edilebilecekti. Ama o Kanun-ı Esasi tecrübesi kötü bir tecrübeydi ve Paşa'ya göre bunun en önemli sebebi "bizce yapılması zararlı olan yahut yapılmasına imkân olmayan şeyleri yapmak istemiş olmamızdı". Çünkü biz, en mükemmel ve en muktedir unsurlarımızdan istifade edemiyoruz, çünkü ıslahat adı altında durmadan memlekete sokulan kötü ve ahmakça yeniliklerden istifade imkânı olmadığı hâlde, en iyi adamlarımızı bunların tatbikine mecbur ederek gayret ve çalışmalarını heba etmekteyiz. Çünkü reformcularımız, insanların kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu hiçbir zaman anlayamamışlardır.

Said Halim Paşa'ya göre bütün bu uyumsuzluğun ve başarısızlığın sebebi Kanun-ı Esasi'nin ruhunun bir tercüme olmasından kaynaklanıyordu. Memleketin siyasi ve içtimai durumu, hâlet-i ruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz, hatta Osmanlı millî varlığı için ciddi bir tehlike hâlini almamıştır. Çünkü Kanun-ı Esasi'yi düzenleyip vazedenler, memleketi asla dikkate almamışlar, hafızalarında nasılsa kalabilmiş bazı dağınık bilgi ve teorilerin memlekete saadet getireceği kuruntusuna düşmüşlerdi. Böyle bir kuruntudan hareket ettiklerinde ortaya koyacakları tek eser gerçeklerden uzak değersiz bir eser olmaktan, Batı anayasalarının yarım yamalak bir taklidini ithal etmekten başkası olamazdı zaten.

Böylece Paşa'ya göre Kanun-ı Esasi'nin başarısızlığının altında yatan tek neden "yabancı kanun ve kurumların kabulü ve ithalinin muhtaç olduğumuz yenilik ve gelişmeyi sağlayacağına inanmak"tan başkası değildi (s. 56).

Oysa bir anayasa; her şeyden önce bir toplumun kendi içinden, kendi dilinden, kendi gerçeklerinden hareket eden toplumun kendi unsurlarının arasındaki bir sözleşmeden ibarettir. Toplumun kendi unsurlarının, aralarında hiçbir tartışma ve diyalog bulunmaksızın, bazı memur tabakasının kendi arasındaki Batıcı fikir ve evhamın bir neticesi, kendi psikolojik sorunlarının bir yansıması olarak ortaya çıkan bir metnin anayasa görevini yerine getirmesi tabiatı itibarıyla imkânsızdı.

Herhangi bir anayasanın gerektirdiği sosyolojik koşullar bundan ibaret değildi tabii. Said Halim Paşa Kanun-ı Esasi örneğinde dikkat edilmeyen arasında bir kısmını yukarıda aktardığımız sosyolojik koşulları Osmanlı ve Avrupa toplumları karşılaştırmalı olarak ortaya koyuyor. Bunlar da her anayasa tartışmasında kesinlikle unutulmaması gereken uyarılar hükmündedir. Tabii karşılaştırmalar bir anayasa münasebetiyle yapılsa bile her iki toplumun kendine özgü yanlarının tespit edilmesiyle ilerler. Mesela despotizmin her iki toplumda da başa gelen her türlü felaketin sebebi olduğunu tespit ediyor ancak istibdadı doğuran şartların ve bu şartlara karşı mücadele araç ve çözümlerinin her toplumda farklı olduğunu da ekliyor. Bu çerçevede mesela Müslüman toplumlar İslam inancından kaynaklanan adalet esasına dayanan kanunlara daima tabi olmaları sayesinde her zaman yeterli derecede eşitlik ve hürriyet taraftarı bir düzen içinde yaşamışlardır. Bu eşitlik ve hürriyet ise sadece kendi durumları ve siyaset adamlarının tahammül derecesi ile sınırlanmıştır. Burada veya mevkiden gelen hiçbir imtiyaz istibdat

ve üstünlük sebebi olamaz. Bu cemiyetler, adalet ve hakkaniyet esaslarını uygulamakla mükelleftirler. Böylece din ve mezhep adına yapılan zulümlerin toplumu kana boyadığı Batı'dakinin aksine, bu esaslar sayesinde, İslam memleketlerindeki gayrimüslim cemaatler mutlu ve rahat bir hayat sürmüşlerdir.

Aynı nedenlerle Müslüman toplumlar, geçirdikleri inkılap devrelerinin hiçbirinde, Batı ülkelerinde aralıksız devam edip giden iç mücadeleleri görmediler. Yine bu sebeple, Müslüman ülkelerde istibdat, kanun nazarında câiz olmadığından ancak gayrimeşru, keyfî ve şahsi bir idare olarak kalmak durumundadır.

Buna mukabil Batı toplumlarında aynı memlekette oturan, aynı mezhebe ve ırka mensup kimseler arasında bile toplumsal ve siyasi bakımlardan birbirlerinden farklı konumlar-sınıfsal farklar olabilir ve bu farklılıklar ve sınırlar aşılmaz sınırlarla belirlenmiştir. Bu farklılıklar ve hiyerarşik yapı alt tabakalardaki insanları isyana veya mücadeleler bu farklılıkları ortadan kaldırmak ve diğerleriyle eşit hakları temin etmek üzere çalışmaya zorlarken bu hakları vermemeye direten, dolayısıyla mevcut düzeni korumaya direnen imtiyazlı sınıflar vardır. Bu da iç mücadele ve çekişmeleri süreklileştiren, onu toplumsal yapının bir parçası hâline getiren bir durum yaratırken güç mücadelesi, tarafların birbirleri üzerine tahakküm ve istibdat kurması için meşru bir zemin yaratır. Bu basit karşılaştırmaya dayanarak Said Halim Paşa, istibdadın Batı toplumlarındaki şeklinin aslı, kaynağı ve mahiyetinin İslam toplumlarındakinden büsbütün farklı olduğunu ve bu sebeple istibdadı önleme usulünün de Batı'da başka, bizde başka olması gerektiği sonucunu çıkarır. Avrupa toplumları kendi içlerinde bireysel etkinliklerini engellemekte olan bu eşitsizlikleri aşmak ve daha fazla toplumsal ve siyasi özgürlükler temin edebilmek için aristokrasiden vazgeçerek demokrasiye yöneldiler. Said Halim Paşa'ya göre Avrupa toplumlarını demokrasiye götüren bu süreci dikkate almadan aynısını taklit etmeye çalışmanın her şeyden önce ciddi bir toplumsal uyum sorunu oluşturacağını söyler. Çünkü demokrasiye yönelmeyi tercih etmeye zorlayan bu süreç ve aristokrasi gibi kurum ve yapılar İslam toplumlarında zaten yoktur. Hepsinin ötesinde bir ihtiyacımız olmayan bir şeyi sırf Batı'da ortaya çıkan sonuca göre orada ne varsa alıp gelişigüzel taklit etme fikri ve uygulaması esas geri kalmamızın yegâne sebebidir. Bunun yerine Paşa, bizim kendi millî esaslarımızın korunması gerektiği, toplumumuzun daima bu esaslara dayanmış olduğunu, bundan sonra da bunlara dayanmayacak olursa yıkılıp mahvolmaya mahkûm olduğumuz üzerinde durarak bir tür siyasi muhafazakârlığın da örneğini ortaya koyar (s. 62-5).

Sonuç: "Prens" Said Halim Paşa'nın Etkisi

Said Halim Paşa, hem anayasa ve meşrutiyet bağlamında yaptığı eleştiriler vesilesiyle ortaya koyduğu fikirlerle, hem "fikrî buhranlarımız" hem "içtimai buhranlarımız" hem "taassup" sorunumuza dair yönelttiği eleştiriler ve hem de İslam âleminin geri kalma sebepleri ve İslamlaşma üzerine yaptığı değerlendirme ve çözümlemelerle döneminin İslamcı düşüncesi için referans alınacak temel metinler ortaya koymuştur. Sadece Batı'ya yönelik eleştirileri olmamıştır. Tıpkı Mehmet Âkif Ersoy, Eşref Edip, Babanzâde Ahmet Naim ve diğer *Sebilürreşad* çevreleri gibi İslam'ın yanlış anlaşılmaları üzerine, Kur'an'ın dikkate alınmadan bidat ve hurafelere rağbet edilerek İslam'ın yozlaştırılmasına karşı yaptığı eleştirileri de İslamcı düşünce ve tavrın niteliğine dair önemli bir yol işareti ortaya koymuştur. İslamcılığı salt Batı hegemonyasına verilen bir cevaba indirgeyen bazı yaklaşımlara karşı bu tutumunun altı özellikle çizilmelidir. Çünkü ismini andığımız diğer İslamcılarla birlikte eleştiri hedeflerinde sadece Batı yoktur, hatta Batı'dan ziyade İslam dünyasındaki din ve inanç yozlaşması, bidat ve hurafeler ve bazı İslami değerlerden sapılmış olması vardır. Bu çerçevede akıl, emek, çok çalışmak, tevekkülü tedbirsizlikle karıştırmamak, şifahilik yerine kitabilik, kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliği, Kur'an'ın merkezî bilgi ve ilham kaynağı olması gibi vurgular hepsinde olduğu gibi Said Halim Paşa'nın söyleminde de çok belirgindir. Hatta bazen İslamlaşma adına yapılan bazı hareketlerin bazen İslam'dan daha da fazla uzaklaşmayı getirdiğini söylemekten de geri durmayacaktır Paşa, çünkü İslamlaşma kabının içine so-

kulan bidat ve hurafeler tam da Cahiliye Dönemi'ne ait, terkedilmiş olması gereken hususların İslam kılığı içinde yeniden hayata sokulmasından ibarettir. Belki bu dönemin İslamcılığının karakteristik özelliği muhafazakâr bir tutuma sahip olmasıdır ki bu da hepsinin kendilerini özdeşleştirdikleri bir devletin ve toplumun sorumluluğunu taşıyor olmalarından kaynaklanıyor. Devlet ve toplum bizzat kendilerinin tespit edip eleştirdikleri bütün sorunlarına rağmen kendi devletleridir. Toplum İslam'dan uzaklaşmış olsa da, bidat ve hurafelere sapmış olsa da hatta bir kısmı Batı taklitçiliğine savrulmuş olsa da kendi toplumlarıdır ve o konumda bulunan Müslüman aydınların, İslamcıların görevi bu devleti yıkmak veya toplumu göz ardı etmek değil onu aydınlatmak, sahih bir eğitim yoluyla, İslami değerlerin yeniden aşılanmasıyla ıslah etmeye çalışmaktır.

Said Halim Paşa da "İslâmlaşmak" makalesinde özellikle bütün bu unsurları vurgulamakla kalmamış, daha güçlü vurguları da kavmiyetçiliğe karşı İslam kardeşliğini vurgulamaya hasretmiştir. Aslında İslam toplumunun gerilemesine yol açan en önemli sebeplerden biri İslam'dan uzaklaşmak ise bu uzaklaşmanın Müslüman olmadan önceki âdet ve geleneklerini devam ettirmeleridir. Kuşkusuz bir de ırkçılığın cazibesine kapılarak terkedilmiş âdetleri yeniden keşfetme ve yüceltip tekrar hayatına sokmaya çalışmak da görülen sapma biçimlerindendir.

Bütün bu özellikleriyle Said Halim Paşa, Osmanlı İslam toplumunu İslamlaşma başlığı altında yeniden toparlamaya çalışan bir Prens rolünü fazlasıyla andıran bir konuma sahip olmuştur. Kurtuluş Kayalı'nın da vurguladığı gibi "ülke sorunlarından kopuk olmayan ve sosyal şartların etkisini önemseyen her tür İslamcı akımın Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin doğal uzantısı olduğu açıktır" (Kayalı, 2001: 39). Bu anlamda İslamcı siyasal en iyi şekilde Prens Said Halim Paşa'nın profilinde somutlaşmıştır. Ama bu, kendisinin de diğer İslamcılardan hiç etkilenmediği, onların tek yönlü muallimi olduğu anlamına gelmiyor elbet. Esasen İslam'ın evrensel nitelikli öğretileri her yerde benzer bir söylemi ortaya çıkarmaya teşnedir. Ancak burada somut bir dönemin, somut bir topluluğun İslamcı düşüncesinden bahsediyoruz ve burada bazı şahsiyetlerin hangi rollerle ortaya çıktığını somutlaştırmak durumdayız.

Nitekim, Said Halim Paşa'yı ayırt etmemizi gerektiren bir özelliği onun siyasi görüşlerini en yüksek devlet adamlığı seviyesinde uygulama veya temsil etme imkânı bulabilmiş olması veya fikirlerinin bu siyasi konumunun ufkunu, derinliğini ve pratik etkisini taşıyor olmasıdır.

Said Halim Paşa'nın bu dönemin İslamcılığı üzerindeki bunca etkisine rağmen Cumhuriyet Dönemi İslamcılığında, bilhassa kitleselleşen İslamcı söylem üzerinde aynı derecede etkili olmadığı da bir gerçektir. Said Halim Paşa üzerine son zamanlarda yayımlanan kitabında Vahdettin Işık da bu duruma dikkat çekerek sebebini büyük ölçüde Paşa'nın hemen öldürülmesinden sonra Türkiye'de yaşanan siyasi ve toplumsal kırılmalara ve bunun yüzünden düşünce ve akımların bir süreklilik içerisinde kuşaktan kuşağa aktarılmasına mâni olmasına bağlıyor (Işık, 2021: 111). Kuşkusuz bu kırılmalar, özellikle yaşanan harf değişikliğinin kuşaklar arasına aşılması güç engeller koymuş olmasının da çok önemli bir payı vardır. Nitekim aynı kırılmalar, sadece Said Halim Paşa ile sonraki kuşaklar arasına değil diğer tüm edebiyatçı, düşünür ve siyasi figür ile sonraki kuşaklar arasına bu engelleri koymuştur. Nitekim Cumhuriyet sonrası İslamcı kuşaklar onunla kuramadıkları aşinalığı Babanzâde Ahmet Naim, Şeyhülislam Musa Kâzım, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, İskilipli Mehmet Âtıf, Mustafa Sabri ve diğer son devir İslamcılarla da kuramamıştır. Ancak aynı kırılmalar veya etkilerin geçerli olduğu bir Mehmet Âkif Ersoy ile bu ilişki çok had safhada kurulmaya devam edebilmiştir. Hatta Mehmet Âkif Ersoy Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının bir tür muallim-i evveli gibi etkili olmuştur.

Bu etki farkını anlamak için birçok yol denenebilir ancak burada edebiyatın gücüne vurgu yaparak bir yol denemeye çalışabiliriz. Daha önceki bir çalışmamda Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının en önemli şahsiyetlerinin ilahiyatçı veya ulema değil, edebiyatçı estet şahsiyetler olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştım. Gerçekten de modern dönemin kitlesel İslamcı düşüncesinin oluşumunda hiçbir

ilahiyatçının hatta âlimin etkisi bir Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, İsmet Özel ve Rasim Özdenören seviyesinde olmamıştır. Kuşkusuz bu estet şahsiyetlerin İslamcı düşüncenin çerçevesini çizme konusundaki öncülüğünün inkâr edilemeyecek takdiri hak eden bir yanı olsa da hareketi düşünce ve fıkıhtan ziyade duygu planına sıkıştıran bir yanı da olduğu söylenebilir. Zira belki tam da Said Halim Paşa'yı anlamaya başladığımız noktada, edebiyatın ideal dünyalar resmedip onu talep etme konusunda gerçeklikle uzlaşmayan, siyasala kapalı tutumu İslamcılığın da ütopik tasarımlara savrulmasına yol açabiliyor. Böylece gerçeklikle uzlaştırılması zor edebî tasarımlar, akıp giden gerçeklik karşısında melankolik bir hâlet-i ruhiyeyi beslerken somut bir siyasal program önermekte aciz kalabiliyor. Bunda tabii ki Cumhuriyet Dönemi İslamcılığının hep muhalif olmasının da ciddi bir etkisi var. "İslamcıların yeni durumlar için siyaset teorilerini (İslami terimlerle konuşmak gerekirse, fıkıhlarını) eskiden ayarlayan ulemanın yerine, zamanla ve maruz kalınan bir sonuç olarak almış olan estet şahsiyetler İslamcı hareketi duygu ve muhayyile bazında önemli ölçüde beslemiş, belli bir yere getirmiştir. Ancak bütün beklentilerin diasporik bir hâlet-i ruhiyeyle bir Zion özlemine bağlanmış olması, söz konusu siyasallığın hem imkânlarını hem de İslami sınırlarını işaret etmektedir." (Aktay, 2004: 94).

Said Halim Paşa'nın farkı ise belki fiilen, muvazzaf bir Prens olma vasfı dolayısıyla, gerçeklerin içinden, siyasal pratiğin içinden ürettiği düşüncelerle sahip olduğu ideal düşüncelerin de pratikteki karşılığını gören bir noktada olması, buradan konuşmasıdır. Bugün bize Said Halim Paşa'nın biraz daha parlaması, söylediklerinin daha anlaşılır gelmesi de İslamcılığın bu süre içinde yaşamış olduğu muhalefet ve iktidar arasındaki hâllerin kesbedilmiş ilmiyle ilgilidir.

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin, 2004, Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık,* editör Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Yasin, 2010, *Tarihbozumu: Tarih Sosyolojisi Denemeleri,* İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.

Aktay, Yasin, 2016, *İslam ve Solun Soykütüğü,* Ankara: Tezkire Yayınları.

Althusser, Louis, 1989, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bülbül, Kudret, 2006, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa,* Ankara: Kadim Yayınları.

Bülbül, Kudret, 2014, Said Halim Paşa: Çağları Aşan Tespitler, *Tezkire*, Sayı 48.

Çiğdem, Ahmet, 1992, "Türkiye'nin *Sonderwe*gi", *Tezkire*, Sayı 3.

Düzdağ, M. Ertuğrul, 1973, Açıklamalar, *Buhranlarımız*, içinde Said Halim Paşa, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

El-Efendi, Abdülvahab, 2017, Kendi Hareketimi İncelemek: Kinizmsiz bir Sosyal Bilim, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm,* der. Yasin Aktay, Abdullah Topçuoğlu, 3. Baskı, İstanbul: Vadi Yayınları.

Göle, Nilüfer, 2000, *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine,* İstanbul: Metis Yayınları.

Işık, Vahdettin, 2021, *Said Halim Paşa: Bir Islah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri,* İstanbul: Ketebe Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş, 2001, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Said Halim Paşa, 1973, *Buhranlarımız*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Sala, Bedir, 2014, Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopya Arasında bir İslamcı, *Tezkire*, Sayı 48.

Sanbonmatsu, John, 2007, *Postmodern Prens: Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni bir Siyasi Öznenin Oluşumu,* Çev. Emre Ergüven, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Therborn, Göran, 2017, Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm,* der. Yasin Aktay, Abdullah Topçuoğlu, 3. Baskı, İstanbul: Vadi Yayınları.

Turner, Bryan S., 1978, *Marx and the End of Orientalism,* London: Gorge Allen and Unwin (Türkçesi, *Marx ve oryantalizmin Sonu,* çev. Çağatay Keskinok, İstanbul: Kaynak, 1985).

Turner, Bryan S., 1997, *Max Weber ve İslam: Eleştirel bir Yaklaşım,* çev. Yasin Aktay, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.

Weber, Max, 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trans. by Talcott Porsons, London: Allen & Unwin.

19. YÜZYILDAN 21. YÜZYILA, SAİD HALİM PAŞA BUGÜNE NE SÖYLER?

KUDRET BÜLBÜL

Giriş: Meşrutiyet Dönemi ve İstanbul

Siyaset bilimciler[1], II. Meşrutiyet Dönemi'ni, daha önceki ve sonraki gelişmelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir "laboratuvar" olarak değerlendirirler (Tunaya, 1995: 750). Gerçekten de gerek Osmanlı'nın son dönemindeki pek çok tartışmanın uzantılarını ve gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinin temel tartışma noktalarının kaynaklarını II. Meşrutiyet Dönemi'nde görmek mümkündür.

Herhangi bir düşünce/akım/ideoloji/anlayış, bireylerin tek başına yaşadığı kırsal bir ortamda ya da küçük mekânlarda değil farklı yaşam biçimlerinin bir arada bulunduğu ortamlarda daha fazla derinlik kazanır. Çünkü bu düşünceler farklılıklar ve karşıtlıklar ortamında kendilerini daha da güçlendirme potansiyeline sahip olacaklardır. Bu bağlamda Meşrutiyet Dönemi ve özel olarak İstanbul, yakın tarihimizde çok farklı düşüncelerin bir arada yaşayabildiği ve bu düşüncelerin kendilerini rahatlıkla ifade edebildiği bir zaman ve mekân dilimidir. Meşrutiyet Dönemi İstanbul'u, imparatorluğun Müslim (Türk, Arap, Kürt, Arnavut…) ve gayrimüslim (Hristiyan, Yahudi, Ermeni…) unsurlarının tüm bileşenleri ile bir arada bulunabildiği bir mekândır. Bu karakteri ile Meşrutiyet İstanbul'unda bugünkü sorunların daha detaylı bir biçimde tartışılmış olabileceğini öngörmek, bu nedenle kehanet değildir.

Türkiye'deki Müslüman entelektüeller yakın dönemde Mısır, İran, Pakistan gibi ülkelerdeki düşünsel hareketlerden fazlası ile esinlenmişlerdir. Kuşkusuz bu ülkelerdeki gelişmeleri takip etmek, farklı İslami yorumları bilmek ve değerlendirmek bir kazanımdır. Fakat bu ülkelerdeki gelişmeleri takip eden Türkiyeli entelektüellerin, yakın dönemde farklılıkların en geniş anlamda bir arada yaşadığı ve bu nedenle en geniş düşünsel derinliğin görülebileceği Meşrutiyet Dönemi İstanbul'unu ve bu dönemin düşünürlerini yeterince tahlil ettiği söylenemez. Cumhuriyet Dönemi ile geçmişin üzerine örtülmüş şal maalesef hâlâ yeterince kaldırılabilmiş değildir. Bu nedenle bu döneme ilişkin bütün araştırmalar, bilimsel çalışmalar fazlasıyla değerlidir.

Türkiyeli entelektüeller için yukarıda yapılan bu eleştiri, Doğu'dan ve Batı'dan küresel düzeyde entelektüeller için de yapılabilir. Bugün, bir arada yaşayabilme konusunda, insanlığın çok ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğu bir zaman diliminde özelde Meşrutiyet Dönemi birikimi, genelde Osmanlı birikimi ne İslam dünyasındaki aydınlar ne de Batılı düşünürler tarafından yeterince ilgiye mazhar olabilmektedir. Bu anlamda, uzun yüzyıllar boyunca farklılıkları kendi kimlik ve kültürleri ile bir arada yaşatabilme tecrübesine sahip belki de yegâne ülke olmasına rağmen Türkiye birikimi, ne Doğulu ne de Batılı düşünürler tarafından yeterince analiz edilmektedir. 11 Eylül sonrasında, İslam'ın farklı kimlik ve kültürlere dair ne söylediğinin daha fazla merak edildiği bir dünyada böyle bir tecrübeye

1 Bu çalışma, yazarın Said Halim Paşa üzerine daha önce yaptığı çalışmaların revize edilmiş ve güncellenmiş hâlidir.

sahip olmayan pek çok ülkeden küresel düzeyde açıklamalar gelirken, Türkiye'den yeterince güçlü ses yükselmemesi insanlık için bir kayıptır.

Bir Meşrutiyet Dönemi devlet adamı ve yazarı olan Said Halim Paşa, eğitimini Batı'da alan ama Batılılaşmayan, Batı'da bir anlamda Doğu'yu, kendi medeniyetimizi bulan bir düşünürdür. Eserlerinin önemli bir kısmını, sadrazamlığından sonra, dolayısıyla bir devlet tecrübesiyle yazmıştır. Meşrutiyet Dönemi ve sonrasında Ahmet Mithat Efendi'nin, *Felatun Bey ve Rakım Efendi* romanında olduğu gibi, pek kişinin Batı'yı görmeden Batı hayranı, bir o kadarının da Batı'yı görmeden Batı karşıtı olduğu bir zamanda yüksek eğitimini Batı'da almasına rağmen Said Halim Paşa'nın Batı'dan bizim medeniyetimize ulaşması önemli bir farklılıktır. Devrinin ve daha sonra Batı'ya giden pek çok memleket insanının Batı'da kaybolduğu düşünüldüğünde[2] bu farklılığın değeri daha iyi anlaşılabilir.

Bu çalışmada doğumunun üzerinden 150 yıl, eserlerini kaleme alışından ise yaklaşık 100 yıl geçmesinden sonra Said Halim Paşa'nın kendi dönemi için yaptığı ama bugün için de hâlâ geçerli olan konular üzerindeki tespitlerine yer verilecektir. Kuşkusuz Said Halim Paşa'nın bugün de geçerli olan tespitleri burada değinilenlerle sınırlı değildir. Ama çalışmanın kapsamı nedeniyle yer verilecek tespitler sınırlı tutulacaktır.

2 Batı'da insanımızın kayboluş hikâyesini, 7 çocuklu bir baba üzerinden herhâlde en güzel Sezai Karakoç dile getirir. "Masal" adlı şiirinde Karakoç, bize bir çözüm önermese de, altı oğlu Batı'ya giden ve Batı'nın şölenleri, aşkları, iş dünyası, bilimi, şiiri ve sefahati arasında oğulları kaybolan bir babanın dramını anlatır. Batı'da kendi benliğini kaybeden altı oğlun acısından baba ölmüş ve sıra yedinci oğula gelmiştir:

"…
Yedinci oğul büyümüştü baka baka ağaçlara
Baharın yazın güzün kışın sırrına ermişti ağaçlarda
Bir alınyazısı gibiydi kuruyan yapraklar onda
Bir de o talihini denemek istedi
Bir şafak vakti Batıya erdi
En büyük Batı kentinin en büyük meydanında
Durdu ve tanrıya yakardı önce
Kendisini değiştiremesinler diye
Sonra ansızın ona bir ilham geldi
Ve başladı oymaya olduğu yeri
Başına toplandı ve baktılar Batılılar
O aldırmadı bakışlara
Kazdı durmadan kazdı
Sonra yarı beline kadar girdi çukura
Kalabalık büyümüş çok büyümüştü
O zaman dönüp konuştu:
Batılılar !
Bilmeden
Altı oğlunu yuttuğunuz
Bir babanın yedinci oğluyum ben
Gömülmek istiyorum buraya hiç değişmeden
Babam öldü acılarından kardeşlerimin
Ruhunu üzmek istemem babamın
Gömün beni değiştirmeden
Doğulu olarak ölmek istiyorum ben
Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var:
Karşınızdakini değiştirmek
Beni öldürseniz de çıkmam buradan
Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki
Fakat değişmeyecek ruhum
Onu kandırmak için boşuna dil döktüler
Açlıktan dolayı çıkar diye günlerce beklediler
O gün gün eridi ama çıkmadı dayandı
Bu acıdan yer yarıldı gök yarıldı
O nurdan bir sütuna döndü göğe uzandı
Batı bu sütunu ortadan kaldırmaktan aciz kaldı
Hâlâ onu ziyaret ederler şifa bulurlar
En onulmaz yarası olanlar
Ta kalblerinden vurulmuş olanlar
Yüreğinde insanlıktan bir iz taşıyanlar"

Yaşadığı Coğrafya: "Coğrafya Kaderdir"

Said Halim Paşa'nın, devrinin diğer düşünürleri ile kıyaslandığında daha kuşatıcı, hayata dokunan ve çağları aşan bir vizyona sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durumun üç temel nedeninden bahsedilebilir. İlki kendisinin düşünce yapısını belirleyen İslam inancı, ahlak anlayışı ve toplumsal farklılıklara yaptığı vurgudur.[3] İtikadiyat, ahlakiyat, içtimaiyat, siyasiyat biçiminde, bir anlamda bir silsile şeklinde sıraladığı genel İslami düşüncesi son derece değerlidir.[4]

Paşa'nın daha kuşatıcı ve hayata dokunan tespitlerde bulunmasının ikinci nedeni, kendisinin devlet tecrübesiyle, devletin içinden yazıyor olmasıdır. Said Halim Paşa, belediye başkanlığı, Şûra-yı Devlet reisliği, Dışişleri bakanlığı ve başbakanlık (sadrazamlık) yapmış bir isimdir. Bu nedenle devrinin sadece İslamcı değil, diğer pek çok düşünürünün hiç gündemine girmeyen konular onun risalelerinde yerini alır. Diğer düşünürler kendi ideallerinden hareketle "daha iyi insan" arayışına iken ve daha çok makro değerlendirmelerden bahsederken, Said Halim Paşa eserlerinde Kanun-i Esasi, siyasal sistem, aydınlar, memurlar gibi Osmanlı toplumunun gündelik yaşamında yoğun olarak tartıştığı konulara da ağırlıklı olarak yer verir.

Üçüncü nedenin ise Paşa'nın yaşadığı coğrafyanın kendisi üzerindeki etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü coğrafya İbn Haldun'un ifadesiyle kaderdir. İçerisinde yaşanılan coğrafya, içerisinde doğduğunuz aile gibi sizin yaşamınızı, hayata bakışınızı etkiler. Bulunduğunuz ortamlar ortaya koyduğunuz fikirlerin, vizyonun temel referanslarıdır. Bu nedenle İbn Haldun, Montesquieu, Rousseau gibi Doğu'dan ve Batı'dan pek çok düşünür coğrafyanın, iklimin insan karakteri ve siyasal sistemler üzerindeki etkilerini analiz eder.

Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin, devrinin diğer düşünürleri ile kıyaslandığında daha kuşatıcı ve çağları aşan bir vizyona sahip olmasında kuşkusuz Paşa'nın sağlığında Mısır, İstanbul, İsviçre/Batı eksenli geniş bir coğrafyada düşünce dünyasını oluşturmuş olmasının katkısı büyüktür. Kaynaklarda Said Halim Paşa'nın doğum tarihi ile ilgili olarak farklı tarihler gösterilmekle birlikte[5] Sicill-i Ahvâl Defteri'nde 11 Ramazan 1280 (1864) olarak Kahire'de doğduğu ifade edilmektedir.[6] Said Halim'in babası Halim Paşa, dönemin Mısır Hidivi ile arasının açılması sonucu Mısır'ı terketmek zorunda kalmış (Eşref Edip, 1922: 256)[7], ailesi ile birlikte İstanbul'a gelmiş ve Sultan Abdülaziz tarafından kabul olunarak 1870 senesi öncesinde "Meclis-i Hass-ı Vükelâ"ya memur tayin edilmiştir.[8] Halim Paşa 1870 öncesi memur tayin edildiğine göre Prens'in İstanbul'a geldiğinde 6 yaşından küçük olduğu söylenebilir. Halim Paşa oğlu Prens Said Halim'e, İstanbul'da özel hocalardan Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce dersleri aldırmıştır (İnal, 1982: 1893; Eşref Edip, 1922: 256).[9] Daha sonraları kardeşi Abbas Halim Paşa ile birlikte yükseköğrenimini tamamlamak üzere İsviçre'ye gitmiştir (İnal, 1982: 1893;

3 Said Halim Paşa'nın düşünce yapısını belirleyen unsurların detaylı analizi için bk. Bülbül, 2006, s. 150-155.

4 Said Halim Paşa'nın önce itikat, sonra ahlak, sonra toplum ve en son olarak siyaset biçiminde sıraladığı silsile herhâlde sadece Türkiye için değil günümüz dünyası için de son derece anlamlıdır. 28 Aralık 2013'te Üsküdar Belediyesi tarafından gerçekleştirilen "150. Doğum Yılı Vesilesiyle: Buhranlar Döneminde Bir Başbakan ve Mütefekkir: Said Halim Paşa" Sempozyumu'nda Paşa'nın bu sıralamasına başta İsmail Kara olmak üzere diğer konuşmacılar tarafından da dikkat çekilmiştir.

5 Prens'in II. Mahmut Türbesi'nde bulunabilen ve çok sade bir şekilde üzerinde sadece "Said Halim Paşa" yazan sandukası üzerinde doğum tarihi 1866 olarak gösterilmektedir. Mahmut Kemal İnal ise 1863 olarak verir (İnal, 1982: 1893).

6 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 25, s. 121.

7 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Yıldız Esas Evrakı*, evrak no: 1603.

8 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Yıldız Esas Evrakı*, evrak no: 1603; Paris'te yayımlanan *Le Figaro* gazetesinde Halim Paşa'nın 7 Haziran 1894'de vefatı üzerine "Le Prence Halim" ismi ile uzun bir makale kaleme alınır. Makalenin Fransızca aslı ve Osmanlıca çevirisi Yıldız Esas Evrakı, 1603 numarada bulunmaktadır. Bu çalışmada Osmanlıca çevirisinden faydalanıldı. Osmanlıca çevirisinde makalenin kimin tarafından kaleme alındığı hakkında herhangi bir ifade belirtilmemişken Fransızca aslında "F... Bey" notu bulunmaktadır.

9 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, numara 25, s. 121.

Eşref Edip, 1922: 256; Kutay, ty: 10271).[10] Siyasal bilimler öğrenimi gördüğü (Kuran, 1979: 22)[11] İsviçre'de beş yıl kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüştür.

Gerek eğitim döneminde ve gerekse daha sonra Jön Türkler ile ilişki kurduktan sonra Said Halim Paşa sürekli olarak Mısır, İstanbul ve Avrupa ülkeleri arasında mekik dokumuş, düşünce dünyası da doğal olarak içerisinde bulunduğu geniş coğrafyaya paralel olarak gelişmiştir. Daha sonra deruhte ettiği hariciye vekâleti ve sadrazamlık gibi pozisyonlar da zaten bu geniş coğrafyada sahip olduğu birikimin bir başka sonucu olarak görülebilir.

Paşa'nın yaşadığı dönemin diğer düşünürlerine bakıldığında, bir Osmanlı tebaası oldukları için, bu düşünürlerin de Cumhuriyet Türkiye'si ile kıyaslandığında, çok daha geniş bir coğrafyada düşünce dünyalarını oluşturdukları söylenebilir. Bununla birlikte, Said Halim Paşa gibi Doğu, İstanbul ve Batı ekseninde kendisini kuran düşünür sayısı sınırlıdır. Paşa'nın geniş bir coğrafî eksenden kendisini kurmasının değeri, yakın dönemde "dört tarafı düşmanlarla çevrili", "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur", "Tanrı bizi kötü bir coğrafyada yaratmış" gibi mülahazalarla dün yönettiği coğrafyaya korku ile bakan ve kendisini ancak Edirne-Kars arasında kurabilen Türkiyeli bazı aydınların pozisyonu düşünüldüğünde, sanırım çok daha iyi anlaşılacaktır.

Batı Karşısında Kendini Konumlandırma: Bir Arayış, Adanış ve Savruluş Hikâyesi

Gerek Osmanlı'nın son dönemi gerek Cumhuriyet Dönemi düşünürlerinin ve gerekse günümüz aydınlarının temel tartışma noktalarından birisi Batı'ya ilişkin olarak nasıl bir tavır geliştirileceği, ne tür bir yaklaşımın benimseneceğidir. Tanzimat'a, Batı medeniyetine, Avrupa Birliği'ne ve son dönemlerde de küreselleşmeye ilişkin farklı kavramlar altında yürütülen tartışma esas olarak Batı'ya ilişkin kendimizi konumlandırmaya dair temel tartışmanın uzantılarıdır. Marx'ı anımsatırcasına bütün bir yakın dönem düşünce tarihimiz, esas olarak Batı karşısında pozisyon alış tarihidir denilse yeridir. Kendinizi içerisinde yaşadığınız toplum, devlet, ideoloji ve evren karşısında ontolojik olarak konumlandırış biçiminiz, bütün bunlarla nasıl bir ilişkiye gireceğinizin de temel belirleyicisidir. Kendi dışımızdaki dünyada özne ve nesnelerle ilişki biçimimiz, esas olarak kendimizi konumlandırış biçimimize göre değişmektedir.[12]

Son dönem Osmanlı devlet adamlarının, aydınlarının devleti kurtarmaya yönelik çabaları aslında bir arayışın, bir adanışın, bir savruluşun ifadesidir. Tanpınar bu dönemdeki yazılanları "medeniyet buhranı edebiyatı" olarak tanımlar (Bağcı, 2007). Dönemin şairlerine bakıldığında Namık Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar'ı haklı çıkarırcasına "Ölürsem görmeden millette umut ettiğim feyzi/Yazılsın seng-i kabrime vatan mahzun ben mahzun" demektedir. Ziya Paşa "Diyâr-ı küfrü gezdim, beldeler, kâşâneler gördüm/ Dolaştım mülk-i İslâmı bütün vîrâneler gördüm" (Ziya Paşa, 2012: xxvıı) dizeleri ile acıklı bir durumu teslim ederken, Âkif "İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek/ Nedir esbab-ı terakkisi

10 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, numara 25, s. 121.

11 Cemâl Kutay hukuk ve idare tahsili yaptığını yazar (Kutay, ty: 10271).

12 Kendimizi konumlandırış biçimimizin sonuçları nasıl etkilediğinin yakın tarihimizdeki en acıklı örneği herhalde Mondros Mütarekesi'dir. İngiliz kaynaklarından incelediğim bilgilere göre İngilizler Mütareke öncesinde Osmanlıların birkaç ay daha savaşa dayanabileceklerini, bu durumun kendileri için çok zararlı olacağını, bu nedenle Karadeniz'e geçiş için Boğazların "serbest ve emin" bir şekilde kendilerine açılmasının kendileri için yeterli olacağını değerlendirmektedirler. Osmanlılar ise tam bir tükenmişlik sendromu içerisinde "memleketin kâmilen elden çıkmaması" için bir an önce ateşkes sağlanması gerekliliğine inanmaktadırlar. Aslında masaya oturmadan önce Osmanlı ve İngiliz devlet adamlarının kendi konumlarını iyi değerlendirmek, rakiplerin pozisyonlarını ve beklentilerini iyi takdir etmek ya da edememek açısından aralarında pek bir farkın olmadığı söylenebilir. Ama masaya oturduktan sonra her şey değişmiştir. Sadece Boğazlardan "serbest ve emin geçiş"in yeterli olabileceğini düşünen İngilizler, önceden hazırladıkları 24 maddelik metni çok az değişiklikle, İngilizler karşısında kendilerini yeterince doğru konumlandıramadıkları için Osmanlı delegasyonuna kabul ettirebilmişlerdir. Kuşkusuz bu sonuçta Osmanlıların mağlup, İngilizlerin ise galip psikolojisi ile hareket etmelerinin büyük etkisi olmuştur (Çalışmanın tamamı için bk. Bülbül, 1997.).

yakından görmek" (Ersoy, 2011: 242) arayışındadır.[13]

İdeolojik olarak Âkif'ten çok daha farklı bir portre çizen Tevfik Fikret de "Bu memlekette de bir gün sabah olursa Haluk" dizesiyle bir taraftan umudunu korurken diğer taraftan çok benzer bir arayışın içerisindedir: "Onlar niçin semada niçin ben çukurdayım/ Gülsün neden cihan bana ben yalnız ağlayayım" (Tevfik Fikret, 1992: 209).

Ama hazin sonuç ortadadır. Devlet yıkılmaktadır/yıkılmıştır. Son dönem Osmanlı entelijansiyasının gelgitleri, gerilimleri, çelişkileri ve süreklilikleri bu arayış, adanış, savruluş ve hazin sonuç ile birlikte değerlendirilmeden anlaşılamaz.

Osmanlı son dönem düşünürlerinin Batı'ya, Batı medeniyetine ilişkin esas olarak üç farklı tepki, üç farklı tutum geliştirdiği söylenebilir.[14] Daha sonraları, Batılılaşma, Avrupa Birliği ve küreselleşme tartışmalarında da oldukça benzer tepkilerin geliştirildiği gözlemlenmektedir. Aşağıda genelleştirilerek ifade edilecek her üç tutumun, değişik versiyonları ile bugün de devam ettiği söylenebilir.

Teslimiyetçi Tutum: Bu yaklaşımda çok genel ifade etmek gerekirse Batı medeniyeti karşısında herhangi bir varlığımızdan ve geleceğimizden bahsedilemez. Yok olmaktan kurtulmak için biran önce bu medeniyeti her şeyi ile benimsemeliyiz. Bu yaklaşımın en tipik örneği dönemin *İctihad* dergisinin sahibi ve yazarı Abdullah Cevdet'in yaklaşımıdır. Cevdet'e göre tek bir medeniyet vardır. O da Batı medeniyetidir. Batı medeniyeti dikeni ve gülü ile kabul edilmelidir. Aksi takdirde yok olmamız kaçınılmazdır (Hanioğlu, 1985: 1384-1386). Bu yaklaşım bugün, Avrupa Birliği'nden ya da Batı'dan gelen her eleştiri sonrasında kendini hizaya çekme gereği duyan, ülkesine yapılan her eleştiride haklılık payı arayan siyasal yaklaşım, tutum, davranış ve duruşlarda kendini göstermektedir.

Tepkisel ya da Reddiyeci Tutum: Bu yaklaşımda, sömürgeci ve emperyalist boyutu nedeniyle, Batı'ya ve onun medeniyetine tepkiyle yaklaşılır. Bu yaklaşım bugün Batı emperyalizminin insan hakları ve demokrasiyi kendi çıkarları doğrultusunda bir araç olarak kullanmalarına tepki olarak insan hakları ve demokrasinin reddedilmesine benzetilebilir. Iraklı bir aydının Irak işgal edilirken insan hakları ve demokrasi kavramına sempati duymaması, Mehmet Âkif'in İstiklal Harbi yıllarında "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" tepkisi vermesi gibi, bu yaklaşımda içerisinde yaşanılan koşullar nedeni ile Batı ve medeniyetinin reddedilmesi söz konusudur.

Sağduyulu ya da Özgüvenli Tutum: Bu yaklaşımda Batı'nın emperyalist arayışları, insan hakları, demokrasi, medeniyet gibi kavramını belirli amaçlar doğrultusunda kullanmak isteği görmezlikten gelinmez. Bununla birlikte teslimiyet ve reddiye arasında sağduyulu bir yaklaşım geliştirilir. Batı'ya olan kızgınlığımızın Batı'nın olumlu yönlerini ve kendi olumsuzluklarımızı görmemizi engellememesi istenir. Bu yaklaşımın en somut ifadesi Said Halim Paşa'da net olarak gözlemlenebilir.[15] Said Halim Paşa'ya göre geçmişten günümüze gelen Avrupa'nın Doğu hakkındaki taşıdığı duygular çokça değişmemiş, şekil değiştirmiştir. Önceden Doğu "haç" adına tecavüze uğrarken şimdilerde insanlık ve medeniyet adına tecavüze uğramaktadır:

> Âlem-i Şark artık sâlib namına değil, medeniyet ve beşerîyet uğrunda düçar-ı tâciz oluyor. Müslümanlar artık dinlerinden dolayı hedef tayin ve teşnî edilmiyor, lâkin buna mukabil Avrupa pazar ihtirasâtında lâzımelvücud-u mahlûkat hükmünde tutuluyor (Taassub, 1338-1335: 106).

13 Bu dönemdeki hâletiruhiyeyi Mehmet Âkif'in aşağıdaki dizeleri çok hüzünlü bir biçimde ortaya koymaktadır:
"Ya Rabb bu uğursuz gecenin yok mu sabahı/ Mahşerde mi biçarelerin yoksa felahı
Nur istiyoruz … Sen bize yangın veriyorsun!/Yandık diyoruz… Boğmaya kan gönderiyorsun
Yetmez mi musab olduğumuz bunca devahi/ Ağzım kurusun … Yok musun ey adl-i ilahi"

14 Meşrutiyet Dönemi'ndeki medeniyet merkezli tartışmalar için bk. Kudret Bülbül, "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi,* sayı 3, Eylül 2011.

15 İlgili bir çalışma için bakınız: Mustafa Gündüz "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", İslami Araştırmalar, 2010: 21(2).

Bütün bunlara rağmen bu iki milletin birlikte yaşaması, birbirlerini iyi tanımaları gerektiğini söyleyen Said Halim Paşa, Doğu ve Batı arasındaki karşıtlıktan sadece Batı'nın suçlu olmadığını, bu sonuçta Doğu'nun da payı bulunduğunu ifade eder. Ona göre Batı, Doğu'yu tanıyamamıştır. Fakat Doğu da kendini tanıtmak için yeterince çaba göstermemiştir. Paşa *Taassup* isimli eserinin sonunda, bu eseri yazmasının nedeninin bu iki toplum arasındaki kin ve düşmanlığı arttırmak değil, yan yana yaşamaya mahkûm ve birbirini tanıyıp öğrenmeye aynı derecede mecbur iki toplum arasında iyi ilişkiler kurulmasını engelleyen birtakım yanlış fikirlerin ve gafletlerin giderilmesi olduğunu belirtir. Artık bundan sonra olması gereken, bu düşmanlığın devam ettirilmesi değil her iki topluma da eşit ve adil bir şekilde mutluluk getirilmesinin amaçlanmasıdır. Aksi takdirde komşunun mutsuzluğu üzerine kurulmuş bir mutluluk anlayışı gizli bir mutsuzluktan başka bir şey değildir (*Taassub*, 1338-1335: 106-115).

Said Halim Paşa'nın, Batı'ya ilişkin olarak, yoğun eleştirilerine rağmen bugün bile pek çok düşünürün erişemediği, tepkisellikten uzak sağduyulu bir yaklaşımı o gün dile getirmesi altı mutlaka çizilmesi gereken bir noktadır. Çünkü Tanzimat ile girilen süreçlerde gösterilen tepkiler genellikle reddiyecilik ve teslimiyet arasında salınmaktadır. Bu bağlamda Tanzimat hakkındaki değerlendirme ve yaklaşımlar sadece o döneme ilişkin değildir. Tanzimat'la girilen bir sürecin bugün de sonuçlarını yaşamaktayız. Günümüzde yaşanılan süreçlere de çoklukla Tanzimat'a gösterilen tepkiler gibi tepki gösterilmektedir. Tanzimat ve daha sonraki Batılılaşma süreci, hayatı çok yönlü olarak üreten ve değiştiren süreçler karşısında Osmanlı devlet adamlarının geliştirdiği bir formdur. Bazı adımlar belki rahatlıkla eleştirilebilir. Fesin getirilmesi, sonra fesin kaldırılıp şapkanın getirilmesi biçimsel değişiklikler olarak görülebilir. Nitekim Erol Güngör, Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesinde Osmanlı'nın kalkınmaya daha çok öncelik veren, Cumhuriyet'in ise kültürel değişimi önemseyen bir modernleşme modeli benimsediğini belirtir (Güngör, 2001: 114). Ama hayatı çok yönlü olarak üreten ve değiştiren süreçler karşısında sürekli olarak izleyici kalınamaz. Bu süreçler bireyleri, grupları, kurumları ve ülkeleri etkileyen ve zorlayan süreçlerdir. Bu perspektiften baktığımızda gerek geçmişte Batı modernliğine gerekse günümüzde Avrupa Birliği ve küreselleşme süreçlerine ilişkin çok anlamlı bir tutum geliştirilebildiği söylenemez. Burada bilinçli bir biçimde alternatif geliştirmekten bahsedilmemiştir. Çünkü her durumda alternatif geliştirmek kendimizi ötekileştirmenin ve gelişmelerin dışında kalmanın bir ifadesidir. Bazı durumlarda kuşkusuz alternatif geliştirilecektir. Ama bu arayış bizi her durumda Batı'ya karşı kendimizi konumlandırmaya götürmemelidir.[16] Kendi özgünlüğümüzün, değerlerimizin farkında olarak Batı medeniyeti ile bir ilişkiye girmeliyiz. Batı, Doğu, Güney ya da Kuzey, nereye ilişkin olursa olsun, kendimizi bir karşıtlık ya da yandaşlık içerisinde konumlandırırsak bu tepkisellik içerisinde zaten "kendimiz" değil farklı bir şey olmuşuz demektir. Böyle bir tepkisellik içerisinde kendi eksikliklerimizi, yanlışlarımızı da görebilmemiz mümkün değildir. Said Halim Paşa'nın yaklaşık yüzyıl önce yazdıkları, bugün yeni yeni ulaşılan bu yaklaşıma kapı aralamaktadır. Sağduyulu ya da özgüvenli olarak adlandırdığım bu yaklaşıma, Namık Kemal'in "Felek her türlü esbâb-ı cefasın toplasın gelsin" mısraında belirttiği gibi Batı'nın ve onun medeniyetinin her türlü *esbâb-ı cefa*yı toplayıp geldiği bir dönemde sahip olabilmek gerçekten son derece değerlidir. Bu durum, günümüz dünyasından örnek vermek gerekirse, demokrasi ve insan hakları adına ülkesi işgal edilen Iraklı bir aydının Batı'yı eleştirirken demokrasi ve insan hakları karşıtı olmayıp tersine Batı'ya rağmen sahiplenmesine benzetilebilir.

16 Batı karşısında değil, Batıya dair nasıl bir tutum geliştirilmesi gerektiği konusunda bir yazı dizisi için bk. Kudret Bülbül, "Batıya Dair Nasıl Bir Konumlanma", https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/07/25/bati-ya-dair-nasil-bir-konumlanma-1018455.

Doğu-Batı Karşıtlığı: Farklı Toplumlar, Farklı Çözümler

Batı için her yol Roma'ya giderse, İslâm dünyası için de Mekke'ye gider.[17]

Said Halim Paşa, eserlerinde, sosyolojik bir yaklaşımla toplumlar arasındaki farklılıklar üzerinde ısrarla durur. Bu nedenle eserlerinde sıklıkla İslam ve Batı toplumları karşılaştırmalarına yer verir. Bu karşılaştırma, bazen Doğu ve Batı toplumları, bazen de İslam ve Batı medeniyeti/toplumları kavramları altında yapılır.

Said Halim Paşa'ya göre Doğu, Batı'dan o kadar farklıdır ki çok defa aynı kelimeler iki toplumda farklı anlamlar taşıyabilir. Doğu'yu Batı'dan ayıran en önemli özellik Avrupa'nın putperestlikten Hristiyanlığa geçmesine rağmen ruhbanlık ve soylular sınıfının devam etmesi, bununla birlikte Şark'ın, Müslüman olması ile bunların tamamen kalkması ve hangi mezhep ve ırka sahip olursa olsun insanlar arası tam bir eşitliğin sağlanmasıdır. Bu durumun bir uzantısı olarak Paşa İslam toplumlarının daha eşitlikçi ve demokratik olduğunu belirtir.

Paşa'da, İslam toplumunda gerek siyasal mücadeleler gerekse siyasal iktidarın işleyişi Batı'da olduğu gibi çatışma ve farklılaşmaya değil uzlaşma ve dayanışmaya dayanır. Bu nedenle her iki toplumun siyasal sistemlerinin farklı farklı olması gayet doğaldır. Aynı siyasal sistem, aralarındaki farklılıklar nedeniyle bu iki topluma birden yararlı olamaz.

Paşa'ya göre İslam toplumları ile Batı toplumlarının bugünkü bunalımlarının nedenleri ve çözüm yolları farklı farklıdır. İslam toplumunun bugünkü geriliği maddidir. Gerilik, doğal maddi yasalar konusundaki bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Bu bilgisizlik nedeni ile maddi olarak çok zor koşullara düşmüş ve sonuçta siyasal bağımsızlığını kaybetmiştir. Batı toplumlarının içerisine düştüğü bunalım ise manevidir. Doğal ahlaki yasaların bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da onun sürekli olarak bir toplumsal bunalım içerisinde kalmasına neden olmaktadır. Özetle İslam toplumu maddi mutluluktan, Batı toplumu ise manevi mutluluktan yoksundur. İslam toplumu maddi geriliğini ortadan kaldırmak için Batı'dan yararlanmalı, Batı toplumları ise bu manevi buhrandan kurtulmak için İslam'ın öngördüğü ahlaki ve toplumsal yasaları öğrenmek amacıyla İslam toplumuna yönelmelidir.

"Batı toplumları bugün dinden uzaklaşmış gibi görünmektedirler." diyen Paşa'ya göre bir toplumun dinsiz mutlu olması düşünülemez. Çünkü her toplum ruhunda bir inanç gereksinimi duymaktadır. Batı bugün Hristiyanlıktan uzaklaşmıştır ama dinden değil. Çünkü kendilerine yeni bir din oluşturmuşlardır. Batı'nın bu yeni dini bilimdir. Artık Batı'nın mürşitleri ruhbanlar değil bilim adamları ve filozoflardır. Bu yeni din kendilerine mutluluk verecek midir? Bunu zaman gösterecektir.

Said Halim Paşa, eserlerinde tarihsel süreç içerisinde var olduğunu söylediği Doğu-Batı karşıtlığın nedenlerini araştırır. Ona göre Müslüman Doğu, ileri olduğu dönemlerde ışıklarını barbarlık döneminde bulunan Batı'ya cömertçe açmış ve bu şekilde Batı medeniyetinin gelişimine büyük katkıda bulunmuştur. Bunun sonucu olarak bu iki medeniyet arasında bir yakınlaşma ve dayanışma doğmuştur. Fakat bu yakınlaşmadan korkan ruhban sınıfının, dinleri üzerindeki nüfuzlarını kaybetmemek endişesiyle kendi toplumlarına yanlış bilgi vermeleri sonucu aralarına ayrılık tohumları ekilmiştir. Zamanla ilerleyen Avrupa, cihana Doğu gibi davranmamış; başta İslam dünyası olmak üzere Buda mezhebindeki Uzak Doğu ile putperest uzak Batı'yı da tahakkümü altına almıştır. Batı'nın bu tecavüz ve saldırılarından en fazla İslam dünyası zarar görmüştür. Uzun süren savaşlar Müslüman halkın hükümdarlarına kayıtsız şartsız itaat etmelerini sürekli kılmış, bu da hükümdarların keyfî ve baskıcı yönetimlerini doğurmuştur.

Said Halim Paşa Batılıların Doğululara gördüklerini söylediği ve şiddetle eleştirdikleri "taassup" üze-

17 Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiye", *Sebilürreşad*, C 19, sayı 493, 1338, s 265.

rinde bu kadar durmalarını onların iyi niyetleriyle yorumlamaz. Ona göre Batılıların bu taassuptan anladıkları kendi menfaatlerine karşı gösterilen tepkidir.

Batılıların Doğu'ya karşı düşmanlıklarının gerçek nedeni ise onların dünyayı "medenileştirme" politikalarına Doğu'nun engel olmak istemesidir:

> ... Korkmadan iddia edebiliriz ki hakikat halde Garbın Şarka olan husûmeti, sâlibiyûnün bunca metâını akim bırakmış, Hıristiyanlığın intişar ve tâmimine ve Avrupa'nın Şarkdaki mâhud temeddün siyasetine daima sed çekmiş olan şahsîyet-i İslâmiyeyi imhaya kâdir olamamakdan mütevellid bir gayz-ı derunidir (*Taassub*, 1338-1335: 114).

Said Halim Paşa bu durum karşısında kendilerinin Batı'ya karşı takındıkları ve Batılıların "taassup ve irtica" diye niteledikleri tavrın meşru müdafaadan başka bir şey olmadığını söyler. Batı'nın yıllardır Doğu'ya beslediği kin ve saldırılar karşısında Doğu kendini savunmaktadır. Paşa'ya göre Müslüman Doğu'nun hakarete uğrama nedenleri de "teslis"i kabul etmekte gösterdikleri kabiliyetsizlik değil kendi dinlerine karşı besledikleri sevgi ve hürmettir.

Said Halim Paşa'ya göre geçmişten günümüze, Avrupa'nın Doğu hakkındaki taşıdığı duygular da çokça değişmemiş, şekil değiştirmiştir. Önceden Doğu haç adına tecavüze uğrarken şimdilerde insanlık ve medeniyet adına tecavüze uğramaktadır. Paşa'nın bu tespiti maalesef bugün de geçerliliğini sürdürmektedir.

Bütün bunlara rağmen bu iki milletin birlikte yaşaması, birbirlerini iyi tanımaları gerektiğini söyleyen Said Halim Paşa, Doğu ve Batı arasındaki karşıtlıktan sadece Batı'nın suçlu olmadığını, bu sonuçta Doğu'nun da payı bulunduğunu ifade eder. Ona göre Batı Doğu'yu tanıyamamıştır. Fakat Doğu da kendini tanıtmak için yeterince çaba göstermemiştir.

Doğu ile Batı arasında bir düşmanlık değil bir yardımlaşma gerçekleşmiş olsaydı her iki tarafın da çok şey kazanmış olacağını düşünen Paşa'ya göre artık bundan sonra olması gereken bu düşmanlığın devam ettirilmesi değil, her iki topluma da eşit ve adil bir şekilde mutluluk getirilmesinin amaçlanmasıdır. Aksi takdirde komşunun mutsuzluğu üzerine kurulmuş bir mutluluk anlayışı sürekli bir mutsuzluğu her daim içerisinde barındırır. Paşa'nın, başkasının mutsuzluğu üzerine inşa edilmiş mutluluk anlayışı bugün İslam ve Batı dünyasındaki pek çok sonunun kaynağıdır.

Dünyayı Doğu ve Batı gibi iki kavram üzerinden analiz etmek, yüzyıl öncesinde dünyanın konumlanma biçimi açısından (Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu coğrafi ve zihinsel zemin, Batı karşısında Müslümanların ve mazlum milletlerin temsilcisi olması, Uzak Doğu'nun zayıflığı…) anlamlı bir ayırım olabilirdi. Ama Uzak Doğu'dan Asya-Pasifik'e, Türkiye'den Rusya'ya bütün farklı coğrafyaları ve toplumları Doğu kavramıyla analiz etmek artık anlamlı görünmemektedir. Diğer taraftan "Batı" kavramının siyasal, sosyal, kimlik, kültür ve medeniyet açısından bugün de anlamlı bir karşılığının bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Toplumların kuşkusuz farklı karakteristikleri bulunmakla birlikte bu farklılıkları sadece Batı ve Doğu üzerinden okumak yetersizdir. Bugün için Batı, İslam, Çin, Hint, Latin Amerika gibi daha geniş bir anlam evreni üzerinden analizlerin yapılması gerekmektedir. Lakin farklı kavramsallaştırmalar da kullanılsa, Said Halim Paşa'nın Batı toplumları için ortaya koyduğu analizler bugün için de oldukça açıklayıcıdır.

Kanun-ı Esasi, Anayasa Tartışmaları ya da Toplumsal Değişimin İlkeleri

Yüzyıl öncesinin Türkiye'si ile günümüz Türkiye'sinin değişmez gündemlerinden birisini Kanun-ı Esasi ya da anayasa tartışmaları oluşturmaktadır. Var olan anayasaya yönelik eleştiriler, yeni anayasa arayışları, bu arayışlarda başka ülkelerin deneyimlerinin ne kadar yol gösterici olacağı temel tartışma konularıdır.

Said Halim Paşa 1908 Meşrutiyet'inin temeli olan 1876 Kanun-ı Esasi'sinin halkı yönetime iştirak ettirmek, halka dayalı bir yönetim kurmak amacıyla hazırlanmadığı düşüncesindedir. Ona göre bu anayasa büyük nazır ve memurlarca, hükümdara karşı kendi çıkarlarını korumak amacıyla hazırlanmıştır. Anayasa gereği olarak kendisine yüklenen vazifeleri milletin yerine getirmekteki aczini, uzun yıllar geçmeden milletin bu vazifeleri yerine getirmeye muktedir olamayacağını iyi bilen bu bürokratların, mutlakıyet idaresi temsilcilerinin hürriyet taraftarı olmalarının gerçek nedeni, taşıdıkları "devlet mümessili" sıfatına, bir de "hukukun ve milletin koruyucusu" sıfatını ilave etmekti. Böylece hükümdara karşı yürüttükleri mücadelede milleti kendi çıkarları için bir araç olarak kullanıyorlardı. Milletin uzun yıllar bu gelişmelerin farkında olamayacağını düşündükleri için rahatlıkla millet adına karar verebileceklerini düşünüyorlardı:

> Binâenaleyh 93 senesi müceddidinin takip etmiş oldukları suret-i hareket sebebi ve hikmeti, milletin Kanun-i Esasî iktizasınca kendisine tahmil olunan vezâif ve taahhüdâtı ifadaki aczi sayesinde işbu hukuk ve hürriyetden daha bir çok seneler Milleti Osmâniye'nin değil belki yine memurîn-i Osmâniyenin eyleyeceklerine kanaat hasıl etmiş olmalarından olsa gerekdir. Şu halde idâre-i mutlaka mümessillerinin izhar ettikleri hürriyetperverlik hakîkat halde hâiz oldukları mümessil-i devlet sınıfına hakkın ve milletin müdafii sıfatını dahi ilave etmekten ve hükümdâr-ı müşterekeye karşı milleti alet ittihaz, eylemekten ibaret idi (Said Halim Paşa, 1329: 3-4).

Said Halim Paşa'nın Kanun-ı Esasi'ye ilişkin yaklaşımında Kanun-ı Esasi hazırlanırken devlet memurlarının taşıdığı temel kaygının saraya karşı kendilerini güçlendirmek olduğu vurgusu oldukça çarpıcıdır. Çünkü Paşa âdeta 1876 ya da 1908 değil 1961, 1982 anayasalarının hazırlanış biçimini, hazırlanırken taşınan temel kaygıları ortaya koyar gibidir. 2000'li yıllarla birlikte yaşanan krizler 1982 Anayasası'nı hazırlayanların temel kaygılarının, korkularının, anayasanın içerdiği tuzakların daha net bir biçimde görülmesini sağlamıştır. Paşa'nın Kanun-ı Esasi'nin saraya karşı memurları güçlendirmek amacıyla yapıldığını söylediği Kanun-ı Esasi'den farklı olarak 1961 ve 1982 yılında değişen neredeyse tek şey Osmanlı memurinin yerini alan Cumhuriyet memurinin kendisini saraya değil millete karşı koruma amacı taşımasıdır. Bu bağlamda Kanun-ı Esasi'de saraya karşı, 1961 ve 1982 anayasalarında millete karşı taşınan korkular ve bu korkuları aşmak için memurların yasal düzenlemeleri sürekli kendi lehlerine yapmaları açısından, rejimler değişse de yüzyıl içerisinde fazla bir değişimin olmadığı söylenebilir.

Bu çerçevede Paşa'nın Kanun-ı Esasi'ye ilişkin uyarılarını her zaman yeni anayasa arayışlarında akılda tutmak gerekir.

Said Halim Paşa ülkenin toplumsal koşullarından hareketle ve ona uygun olarak değil de Avrupa ülkelerinden hareketle hazırlandığını söylediği 1876 Anayasası'na şiddetle karşıdır. Bilindiği gibi bu Anayasa Fransız, Belçika ve Prusya anayasalarından esinlenerek hazırlanmıştı (Lütfi Fikrî, 1339: 14). Paşa'ya göre bu şekilde hazırlanan ve Arabistan çöllerine kadar uzanan Osmanlı Devleti'ndeki bütün milletlere daha homojen, diğer pek çok milletin bile sahip olmadığı hak ve özgürlükler veren bu Anayasa bizim toplumsal seviyemizle bağdaşmamaktadır. Çünkü ona göre Osmanlı milletinin çoğunluğunun daha ilkel bir toplum hâlinde yaşadığı halkın hâlâ daha cismani, dinî veya ruhani bir öndere körü körüne itaat etmekte olduğu ve bu önderlerin halkın cehaletlerini kendi adlarına kazanç saydıkları ve bundan insafsızca faydalandıkları herkesçe bilinmektedir (Mehmed, 1329: 14-15). Hatta o derece ki *eğer intihâbât hâl-i tabîîsinde icrâ edilmiş olsaydı ve eğer müntehibler kendi vekillerini intihab hususunda serbest bırakılmış ve yalnız kendi temâyülât-ı mahsûsalarına ittibâ eylemiş olsalardı Meclis-i Mebusân-ı Osmânî, ağalarla, beylerden, meşâyih, papazlardan veyahud bunların vekillerinden mürekkeb bir meclis manzara-i garâbetnemâsını erâe etmiş olurdu. En müterakkî kavâid ve nazariyât-ı ahrarâne ve hâkimiyet-i milliye namlarına olarak hürriyetperverliğin asla cây-i kabul bulamayacağı misli gayr-i mesbuk bir derebeylik idâresine rücû edilmiş olurdu* (Mehmed, 1329: 15).

Bu durumu engellemek için mecburi seçim hileleri yapılmış fakat bu hile de Meclisin halkı temsil etmemesi gibi yanlışlıklara yol açmıştır. Said Halim Paşa'ya göre toplumsal gereksinimleri karşılamaktan uzak bu Anayasa'nın varlığı devam ettikçe bu tür yanlışlıklar kaçınılmaz olacaktır.

1876 Anayasası'nı sadece toplumsal seviyemiz ile değil daha çok toplumsal yapı ve teşkilatımızla uyumsuz gören Said Halim Paşa bu durumu açıklamak için Osmanlı ve Batı toplumları arasında karşılaştırmalar yapar. Batı toplumlarında büyük bir rol oynayan 'tarihî asalet' Osmanlı toplumunda bilinmez. Burjuva sınıfı Batı'da önemli bir nitelik teşkil ettiği hâlde Osmanlı toplumunda böyle bir sınıf yoktur. Osmanlı toplumunda en faal ve aydın sınıf memurlardır. Avrupa'daki soylular ve burjuvazinin serbest, bağımsız ve girişimci bir sınıf olmasına karşılık bizdeki memurlar kayıtsız, sorumluluktan kaçınan, fedakârlık ve özel teşebbüs duygularından yoksundurlar. Ayrıca Osmanlı toplumunda ayrıcalıklı sınıf anlayışı bulunmadığından sınıflar arası bir mücadele de yoktur. Oysaki Avrupa'da bu durum yasal bir nitelik arz etmektedir. Osmanlı toplumunda aristokratik bir sınıf da bulunmadığı için aristokrasiden habersiz bir toplumu demokrasi usulüne uydurmaya çalışmak doğru değildir. Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı toplumu fazla bir serbestliğe ihtiyaç duysaydı onu herhangi bir zorlama olmadan elde etmek için ciddi olarak gayret ederdi.

Yukarıdaki ve benzeri nedenlerle kendisini oluşturan temel nitelikler bakımından birbirinden farklı olan bu iki toplum aynı şekilde yönetilemez (Mehmed, 1329: 17). Said Halim Paşa Kanun-ı Esasi'yi toplumsal yapımızın yanı sıra siyasal yapımıza da uygun bulmaz. Çünkü Osmanlı toplumunun dil, din, ırk bakımından siyasal yapısı ve anlayışı Batılılarınkinden çok farklıdır:

> Avrupalıların fikir ve itikadlarına göre, vahdet-i siyâsiye, vahdet-i cinsiye ve lisâniye ve mezhebiye ile yek diğeriyle merbut bulunan eşhâsın ittihâdından ibarettir. Halbuki vahdet-i siyâsiye-i Osmâniye, ittihâd-ı cinsî ve lisânından ve hatta ale'l-ekser ittihad-ı âdât ve teâmülattan dahi muarrâdır. Binâenaleyh Vahdet-i Siyâsiye-i Osmâniye, Avrupa hükemâtı Hıristiyâniyesinde olduğu gibi milliyet esâsâtına değil, fakat vahdet ve uhuvvet-i İslâmiye esasına müsteniddir. Esasen İslâmiyete has olan bu his sayesindedir ki, dünyadaki bütün Müslümanlar kendilerini birbirlerinin ihvânı addederler (Mehmed, 1329: 21).

Siyasal birlikleri farklı temel ilkeler üzerine kurulmuş olan Osmanlı toplumuna Batı'daki meşruti idareyi uygulamaya kalkışmak Osmanlı siyasal birliğini dağıtmaktan başka bir işe yaramaz ve her anayasanın ilk görevi siyasal birliği kuvvetlendirip geliştirmektir diyen Said Halim Paşa 1876 Anayasası'nın seçiminde çokça aldanmış olduğumuz düşüncesindedir (Mehmed, 1329: 22). Başkalarının deneyim ve kanunları ile sorunlarımızı çözmeye kalkışmak ona göre ülkenin toplumsal gerçeklerinden uzaklığın ve onlardan habersizliğin bir ifadesidir. Bu duruma düşülmesinin nedeni ise Batı medeniyetinin anlamadan taklit edilmesidir. Başkalarının deneyim ve birikimleri ile sorunlarımızı çözme anlayışı bizde pek çok kötülüklere yol açmıştır. Her şeyden önce kendimize olan güvenin yok olmasına sebep olmuştur (Mehmed, 1329: 13).

Said Halim Paşa'nın Kanun-ı Esasi eleştirilerini, sadece hazırlanan bir anayasaya ilişkin eleştiriler olarak değerlendirmek yeterli olmayabilir. Paşa'nın sosyolojik bir gözlemle toplumsal farklılıklara ilişkin dile getirdiği eleştiriler bize âdeta toplumsal değişimin ilkelerini sunar gibidir. Bu nedenle Paşa'nın Kanun-ı Esasi'ye ilişkin uyarılarından toplumsal değişimin ilkelerine ilişkin dersler çıkarılabilir. Bu derslerden bazıları aşağıdaki gibi sıralanabilir.

Siyasal değişim ile toplumsal değişim kendiliğinden gelmez. Bu bağlamda belki de çıkarılacak ilk ders sadece anayasa değiştirmekle her şeyin değişmeyeceği, siyasal mekanizmaların değişimi ile toplumsal yapının da kendiliğinden dönüşemeyeceğidir. Said Halim Paşa'ya göre içerisinde yaşanılan durumun esas sorumluları, her şeyden önce ülkeye, dışarıdan kendi sosyal gerçekleriyle uyuşmayan düzenlemeler aktarmaları nedeni ile son devir devlet adamlarıdır. Paşa'ya göre bu devlet adamlarını bu hataya düşüren şey onların memleketin siyasal yapısını değiştirmekle toplumsal yapısını da değiştirebilecek-

lerini sanmalarıdır.[18] Ona göre yaşanılan sorunları bir tek sorumlu ile açıklamak mümkün değildir. Paşa kendisini çok ağır eleştirmesine rağmen yaşanılan sorunların tek sorumlusu olarak Sultan Abdülhamit'in de görülemeyeceğini belirtir. Çünkü bir yönetim sadece bir kişinin ya da bir partinin eseri olamaz. Eğer Abdülhamit gelmemiş olsaydı, aynı anlayıştaki çağdaşları başka bir Abdülhamit yaratırlardı (Mehmed, 1329: 17-25).

Bürokratik oligarşi için öncelikli olan kendi çıkarlarıdır. Said Halim Paşa'nın Kanun-ı Esasi'ye ilişkin yazdıklarından çıkarılması gereken ikinci ders, bürokratik oligarşinin kendi çıkarları için neleri göze alabileceğine dair yaptığı uyarı olabilir. Paşa'ya göre Kanun-ı Esasi esas olarak bürokratik oligarşinin çıkarlarını korumak amacıyla yapılmıştır. Yeni anayasa çalışmaları yapılırken dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisinin bu durum olduğu söylenebilir. Yüzyıllık süreç içerisinde rejimler, kurumlar, kurallar ve meşruiyet kaynakları değişmiş olmasına rağmen bürokratik mekanizmaların kendi çıkarlarını esas kabul etmeleri neredeyse hiç değişmemişse, bu nokta üzerinde özellikle durmak gerekir. Bu çerçevede Said Halim Paşa'nın "memurlar sınıfı"na ilişkin uyarısını sürekli olarak göz önünde bulundurmak gerekir. Ona göre Osmanlı toplumunda en faal ve aydın sınıf memurlardır. Avrupa'daki soylular ve burjuvazinin serbest, bağımsız ve girişimci bir sınıf olmasına karşılık bizdeki memurlar kayıtsız, sorumluluktan kaçınan, fedakârlık ve özel teşebbüs duygularından yoksundurlar. Paşa'ya göre "meslekleri icâbatından olarak memleketin zararına yaşayan böyle bir alay memûrîn-i hükümet(in), başka memleketlerde(ki) teşebbüs-ü şahsîyeleriyle, o memleketin saâdet ve mâmuriyetini tehiye ve iğzar eyleyen asilzâdegân ile burjuvazinin hâiz oldukları kıymete hâiz olamayacakları tabîîdir" (Mehmed, 1329: 16).

Getirilen yenilikler, ülkelerin toplumsal koşulları ve değerleri ile uyumlu olmalıdır. Son olarak alınması gereken bir başka ders yeni anayasanın başka ülkelerin deneyimlerinden faydalanmakla beraber ülkenin toplumsal koşullarına ve değerlerine uygun olarak hazırlanması gerekliliğidir. Aksi takdirde, başkalarının deneyim ve kanunları ile sorunlarımızı çözmeye kalkışmak Said Halim Paşa'ya göre ülkenin toplumsal gerçeklerinden uzaklığın ve onlardan habersizliğin bir ifadesidir. Bu duruma düşülmesinin nedeni ise Batı medeniyetinin anlamadan taklit edilmesidir.

Toplumsal farklılıklar vurgusunun, Said Halim Paşa'nın en özgün taraflarından biri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte aynı vurgunun, onun analizlerinde eksik bıraktığı ya da eleştiriye en açık alanlarından biri olduğu da söylenebilir. Toplumsal farklılıklar vurgusu doğal olarak statik bir vurgudur. Var olan durumu açıklar. Ama değişimi, dönüşümü, geleneksel yapıların neden farklılaştığını ortaya koymaz. Bu nedenle Said Halim Paşa'nın açıklamalarında Batı toplumlarını değişime zorlayan koşullar, geleneksel yapıların neden farklılaştığı, birey-devlet ilişkilerinin neden yeniden kurulmakta olduğu, moderniteyi doğuran koşullar, sanayileşme, endüstriyel devrim gibi unsurlar çok fazla görülmez. Kaldı ki toplumların farklılıkları ilanihaye devam etmeyebilir. Bu nedenle toplumsal değişimi analiz ederken toplumsal farklılıklarla birlikte toplumsal değişimlerin dinamiklerini de hesaba katarak analiz etmek gerekir.

Ulusçuluk[19]-Evrensellik: Ulusötesi Bir Kavrayış

"Müslümanlar arasında ırkçılığın kaldırılışı, İslâm'ın kalıcı ahlâkî başarılarından birisi olduğundan, ırkçılık felâketine karşı günümüzde bu İslâmî özelliği yaygınlaştırmak zorundayız." diyen Arnold Toy-

18 "Müceddidlerimizi bu kadar hata-yı fahîşeye düşüren şey onların memleketin ahvâl-i siyasiyesini istedikleri gibi değiştirmekle ahvâl-i ictimâiyesini tahvil ve tegallübe muvaffak olabilecekleri îtikâdında bulunmuş olmalarıdır. Bunlar sadece bir takım kavânin ve nizâmât metinlerinin, bir milletin hâl-i ictimâiyesini, istenildiği vechile tebdil edebileceği ve heyet-i ictimâiyenin hükümâtın hevesât ve hissiyâtına tabi bulunduğu gibi sadedilâne bir fikirde bulunmak hatasına düşmüş olmalarıdır (oldular)." (Mehmed, 1329: 17).

19 Ulus ve millet arasındaki farklılıklar için bk. Kudret Bülbül, *Siyaset Bilimi Sözlüğü,* 2020, "Millet" maddesi s. 402 vd.

nbee gibi (Toynbee, 1991: 182) Said Halim Paşa da ırkçılıkla İslam'ın bağdaşmadığı görüşündedir. Bu nedenle sıklıkla ırkçılığın zararlarından bahseder. Ona göre İslam'ın ruhuna taban tabana zıt ulusal nitelikler dini evrensellik boyutundan çıkarıp bölgesellik boyutuna indirgemiş; İslam ahlakı, ulusların kendilerine özgü karakterlerine göre sürekli değişir hâle gelmiş ve böylelikle Müslümanların toplumsal düzenleri İslami olmaktan çok, İranî, Hindî, Türkî ya da Arabî olmuş; uluslaşan Müslümanlar gittikçe İslam'dan uzaklaşmışlardır:

> Müslümanlığın ruhuna taban tabana zıt olan kavmiyet, dinin üzerine mevzû bir seciye damgası vurmak suretiyle tabiatından çıkararak, ifsad ederek, İslâm beynelmileliyetini izmihlâle uğrattı.
>
> Ahlâk-ı İslâmiye Müslüman akvâmın her birine has olan seciyeye göre değişti durdu; halbuki o ahlâkın illet-i gâiyesi bütün bu kavmiyetleri merkez-i hayr ve hakikatte birleştirmekten başka bir şey değildi. Ahlâk-ı İslâmiye üzerine istinâd eden ictimâiyat-ı İslâmiye dahi bunun kadar bozularak öyle bir şekil aldı ki, Müslüman akvamın herbiri nâkıs bir surette anlamış oldukları esâsât-ı İslâmiyenin birbirine karışmasından, mevzû yahut millî âdâtın zaman zaman te'sirini göstermesinden mütevellit ayrı bir hâlet-i ictimâiyeye sahip kesildi.
>
> Artık Müslümanların ahlâk ve ictimâiyâtı, İslâmî olmaktan ziyade İranî, Hindî, Türkî yahut Arabî oldu ve vahdet-i ilahiye mebde-i İslâmiyesinin nâsiye-i pâkine şâibe-i işrak ile azçok kirlenmiş bir damga vuruldu (Said Halim Paşa, 1337: 164-165).

Said Halim Paşa bireylerin sadece kendilerini düşünmelerini, kendi çıkarları peşinde koşmalarını yanlış bulurken aynı şeyin ulus bağlamında doğru bulunması şeklindeki ulusçuluk anlayışına karşı çıkar. Ona göre ulusların bencilliği Müslümanca bir düşünce ile bağdaşmaz:

> Bütün hakâik-i fenniye gibi hakâik-i İslâmiyenin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz riyâziyesi, bir Alman hey'eti, bir Fransız kimyası olamazsa, ayrı ayrı Türk, Acem, Arap, yahud Hind Müslümanlığı da olamaz. Ancak fennî ve tecrübî hakikatlerin âlemşumül tabiatı, nasıl heyet-i mecmuası irfan-ı beşerî temsil eden fennî olmakla beraber bir takım millî harslar ibdâ eder. Mamafih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri tefsir ve tatbik edilmekte bulundukları muhite tâbîdir (Said Halim Paşa, 1337: 174-175).

Paşa'ya göre ulusların bencilliği fikrinin yanlışlığını ve dünyayı nasıl bir uçuruma sürüklediğini bize, dört senedir devam eden dünya savaşı açıklıkla öğretmektedir.[20] Bu nedenle Said Halim Paşa İslam evrenselliğini (beynelmileliyetini) savunur. Millet nasıl ki fertlerin gelişimini kolaylaştırıyorsa evrensellik de ulusların bencilliğini ortadan kaldırarak milletlerin mümkün olduğu kadar çok gelişmesine yardımcı olacaktır. Beynelmileliyetçilikten ne anladığını ise şöyle ortaya koyar:

> Bizim söylediğimiz beynelmileliyet aynı cemiyete mensup efrat arasındaki revâbit ve münasebatı tanzim eden ahlâkî mebdeileri muhtelif milletler arasında da tesise çalışarak bu sonrakilerin beyninde mevcut münasebetleri tâdil etmekten başka bir şey yapmayacaktır. Şu halde teazzud-u beynelmilelîye hizmetle, teazzud-u millîyi ikmale çalışacak, zîra birincisi olmaksızın ikincisinin mevcudiyetine imkan göremeyecektir (Said Halim Paşa, 1337: 174).

Said Halim Paşa gelecekten umutludur. Ona göre gelecekte daha insani birtakım duygular "ırkçılık hurafeleri" ve ulus bencilliğinin yerini alacaktır.[21] Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nin siyasal

20 "Medeniyet-i hâzıranın bütün ruhunu, bütün mahiyetini anlamak için şu cihan harbini îkâ eden esbabı hatırlamak, asrımızdaki medenî akvamın birbirlerini mahv için kullandıkları vesaât-i tahribi göz önüne getirmek, gösterdikleri, o şimdiye kadar işitilmemiş, vahşi şiddeti düşünmek kâfidir. Dört seneden beri içinde bulunduğumuz bu korkunç sahne-i temâşa pek nadir bulunur bir talâkatle anlatır ki: Millî hodgamlık mebdeine istinat etmekle mübâhî bulunan medeniyet-i hâzıra en müthiş bir vahşetin en yeni muzır şeklinden başka bir şey değildir. O talâkat bize bildiriyor ki: Bu medeniyet fevkal'âde tekemmül etmiş bir sanatın mahsul-i bî-nazîridir, bu sanat insanlara şimdiye kadar bilinmeyen bir mükemmeliyetin bütün vesâitini ihzar etmiştir ki o sâyede en iptidâî hususlarını teskine, en muzır temâyüllerini tatmine muvaffak olduktan başka bu hissiyat ve temâyülatı mâfevke'l-tasvir bir dereceye vardırıyorlar." (Said Halim Paşa, 1337: 171-172).

21 "Biz öyle zannediyoruz ki: Bundan daha âlemşumül mahiyette hakikatlerle daha insanî sınıftan bir takım hissiyat hem ırk nazariyesine ait bir takım hurâfeleri, hem milliyet hodgamlığını devirerek yerlerine kendisi kâim olacak, medenî akvamın bugünkü taassubları daha fazla bir müsamaha, hodgamlıkları daha ziyade bir âli cenab, mütekabil kinleri, müşterek rekabetleri daha çok bir

birliği Batı'daki gibi milliyet esasına değil İslam birliği esasına dayanır. İslam birliği temeline dayalı bir siyasal birliğin uzun süreli olamayacağı eleştirilerine ise katılmaz. "Buna en güzel örnek Osmanlı Devleti'nin şu ana kadar yaşamasıdır."

> Vahdet-i Siyasiye-i Osmâniye Avrupa hükümat-ı Hıristiyâniyesinde olduğu gibi milliyet esâsâtına değil, fakat vahdet ve uhuvvet-i İslâmiye esasına müsteniddir. Esâsen İslâmiyete has olan bu his sayesindedir ki dünyadaki bütün Müslümanlar kendilerini birbirlerinin ihvânı add ederler.
>
> Bazı mütefekkirîn böyle bir vahdet-i siyasiyenin hakiki ve devamlı bir şey olamayacağını iddia ediyorlar. Vâkıa tarih-i Osmânî bunların iddialarını suret-i katiyyede tekzip etmekte ise de şurasını da ilave ederiz ki; icâbâtı anlaşılmak ve icra olunmak şartıyla işbu vahdet-i siyasiye dahi diğerleri derecesinde hâiz-i kıymet olmamakta bir sebeb-i mantıkî yoktur (Mehmed, 1329: 21)

Özetle Said Halim Paşa milliyet gerçeğine karşı değildir. Fakat bu gerçeğin milletlerarası dayanışmayı engelleyip bir ulusal benliğe dönüşerek evrensel bir çatışmaya yol açmasına, İslam milletleri arasında ise İslam dayanışmasına engel olmasına karşıdır.

İlginçtir ki II. Meşrutiyet Dönemi'nde Türkçülük, *Sebilürreşad* ekibince İslam adına reddedilirken 1949'lara gelindiğinde (bu dönemdeki ve Meşrutiyet Dönemi'ndeki *Sebilürreşad* dergisinin sahibi Eşref Edip'in düşüncesinde) artık İslam iyi bir Türkçü olmanın kriteri hâline gelmiştir. Önceleri İslâm adına Türkçülük reddedilirken artık Türkçülük adına İslam savunulmaktadır:

> Orhan Seyfi Orhon'un lîsanı ile söylüyorum, hakiki bir Türk olmanın bir neticesi de samimî dindar olmaktır. Çünkü Türk milleti -çok küçük bir azınlığı müstesna- Müslümandır. Bu milletin mukaddesâtına bağlananların, o milletin en mukaddes saydığı din duygusuna karşı hissiz ve kayıtsız kalmaları imkansızdır. Hem Türkçü hem dinsiz olmak bir tenâkuz eder.
>
> Milliyeti vücuda getiren unsurların hepsine din karışmıştır. Mimarimizi seyrederken, edebiyatımızı okurken, milletimizi dinlerken, tarihimizi tetkik ederken, ahlâkımızda, ırkımızda, âdetlerimizde, kanunlarımızda an'anelerimizde, hasılı maddi ve manevî bütün hayatımızda din duygusundan uzak kalamayız. Itrî'nin tekbirini hissetmeyen, Süleyman Çelebi'nin mevlidinden bir şey anlamayan, Yunus Emre'nin ilahilerini dinlemeyen adamın Türklüğünden şüphe ederiz. Onun bizden olduğunu kabul etmek için vesikalara muhtacız. Din duygusu, Türkçülüğün dayandığı kuvvetlerin başındadır. Dindar adamın aynı vasıftaki dinsiz adama her bakımdan üstün olduğuna şüphe var mıdır (Eşref Edip, 1949: 402).

Bu sonuçta kuşkusuz Meşrutiyet sonrasında Türkiye'nin içerisine girdiği baskıcı süreçlerin etkisi büyüktür.

Aydınlar: Hangisi Daha Zararlı? Sadece Batı'yı Bilenler mi? Sadece Kendini Bilenler mi?

Münevverler, aydınlar ya da entelektüeller sahip oldukları ya da olmadıkları nitelikleri nedeniyle her devrin, her ideolojinin ve toplumun temel tartışma konularındandır. Rejimler, ideolojiler, çağlar değişse de aydınların taşıdığı rol vazgeçilmezdir.

Günümüz Türkiye'sinde olduğu gibi Osmanlı'nın son döneminde de toplumu yönlendirebilme potansiyelleri nedeniyle aydınlara yönelik geniş bir tartışma yürütülmüştür. Said Halim Paşa toplumların ilerleyebilmesi için aydın sınıfına özel bir önem verir. Bozulan Osmanlı toplumunun düzeltilebilmesi için toplumu aydınlatacak böyle bir seçkin sınıfın ihtiyacını şu sözlerle ortaya koyar:

> Bu sâike-i mecburiyetle vazife-i siyâsiye ve idâresine meclis-i millîsinin murâkebesi tahtında ifâ ettiren idâre-i meşrutiyetimiz, memleketin terakki ve umranı için cemiyet-i avama muvafık bir vasıta

muhabbet ve taaddit ile tahfif edecektir.
Kezâlik medeniyet-i hâzıra tarafından îgâ edilen buhranı-ı müthişin hitâma erdiği gün gerek ferdlerin, gerek milletlerin ruhunda, fikrînde kökleşen dalâletlerin bütün dâire-i hisarı tetkik edilecekdir. Felâketin izalesi için çareler aranılacak, efkâr ve hissiyatın daha fazla bir adalete, daha ziyade bir fazilete doğru tekâmülü sayesinde bilumum beşerîn seviye-i ahlâkiyesi yükselecek ve onunla birlikte medeniyet-i hâzıra da teâlî eyleyecektir" (Said Halim Paşa, 1337: 171-172).

> vücuda getirmesi, yâni zatî, ahlâki, aklî meziyetleri ile temâyüz eden eşhasdan, maddi ve manevî servet müstahsillerinden, memleketin bî-pâyân servet-i tabiiyesinden istifâde edebilecek erbâb-ı sanatdan, vicdanlarından tenvir ve terakki-i müştereki temin suretiyle hükümrân olmak isteyen erbâb-ı faziletden mürekkeb bir sınıf-ı mümtâze teşkil etmesi lazım gelir (*Buhrân-ı* İçtimâîmiz, 1338-1335: 74).

Fakat Said Halim Paşa bu kadar önemsediği aydın sınıfından oldukça müştekidir. Toplumsal ilerlemenin gereklerini yerine getirsin diye yetiştirilmek istenilen aydınlarımızın kendilerini tanımaktan yoksun olduklarını, kendi toplumlarının değerlerini tanımadıklarını, bundan dolayı da Batı'ya hayran olarak milletinin örf, âdet ve geleneklerine düşman olduklarını belirtir. İmandan mahrum karanlık ruhlarına sinmiş kötümserliklerinden dolayı da milletleri adına her şeyi kötü gördüklerini ifade eder (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 49-50). Paşa'ya göre aydınlar tamamen Batı düşüncesinin etkisine girince halk ile aydın arasında bir yabancılaşma başlamış oldu. Birbirini anlamayan ve birbirine gittikçe yabancılaşan aydın ile halk arasındaki uçurum zamanla daha da arttı ve sonuçta:

> Artık bir tarafta her şeyi kabul ve tecvîz eden en âlî, en münevver sınıf-ı halkın milel-i muhtelifeyi ifratkârâne bir surette temsil ve taklidî hareketi, diğer tarafda da kısmen münevver sunuf-ı mâdunun her türlü teceddüde karşı itilâf-nâpezir adem-i tecvîzi. Nefret-i şedîde ve mütevahhişânesinin âsârı icra-yı hüküm ediyordu (*Buhrân-ı* İçtimâî*miz*, 1338-1335: 68).

Aydınların memleket üzerinde büyük bir tesire sahip bulunduklarını, hiçbir denetleyici ve rakiplerinin de bulunmadığını ifade eden Said Halim Paşa, aydın sınıfın ülkenin kurtuluşu için çözümü kendilerinin de tutulduğu bir hastalığı bütün millete yaymakta gördüklerini, böylelikle ülkeyi korkunç bir sonuca doğru sürüklediklerini belirtir:

> Halbuki bu zümre-i münevvere medeniyet-i Garbiye'nin tesirâtı altında şahsîyetini gâib ederek mefrut bir Garbperestşigârlığına müptelâdır ki selâmet-i milliyeyi ancak kendisinin dûçar olduğu bu ibtilâyı merzûbu memlekete sirâyet ettirmekte görüyor ve terakki ve teâli nâmına vicdan ve efkârda envâî buhranlar tevellüd ederek memleketi mezâlim-i mechûlâta doğru sürükleyip götürüyor (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 49).

Paşa'ya göre Batı hayranı aydınlar manevi, toplumsal ve siyasal konularda iki önemli özellik gösterirler: "Evvelâ bu vesâilden her hangisine dâhil olsa bize taalluk eden cihetlerini bilmemek ve öğrenmeğe tenezzül etmemek, sâniyen bize taalluk olanlar haricinde birçok usuller, mübdeîler ve ihâtalara vâkıf bulunmak" (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 53). Bu kendini bilmemekten dolayıdır ki Batı hayranları henüz yeni bağımsızlığını kazanan bir milletmişiz gibi geçmişimizin görkemliliğinden şüphe ediyor ve bizi hakir görüyorlar.[22]

Said Halim Paşa Batı hayranı aydınları hastalıklardan korunmak için tıp kitapları okuyan kimselere benzetir. Sonunda kendilerini bütün hastalıklara tutulmuş olarak gören bu kimseler gibi, bu aydınlarımızın bilgileri de onlara vatanlarını bir elem ve ızdırap kaynağı olarak göstermektedir.

Batı hayranlığı her alanda etkisini göstermekte olduğundan edebiyat, sanat ve düşüncede tam bir durgunluk yaşandığı görüşünde olan Paşa'ya göre aydınların kendi toplumları ile ilgili olarak bu kadar karamsar ve kötümser düşünmelerinin nedeni vatanlarındaki her şeyi ıslah ve düzenlemelerle kurtarılamayacak kadar bozuk görüyor olmalarıdır. Bu nedenle, başka ülkelerde görülen herhangi bir bozukluk düzeltilme yoluna gidilirken bizim aydınımız her şeyi yıkarak yeniden yapma iddiasındadır. Batı'da aydınlar yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışırken bizde kurtarmak için yok edilmeye çalışılmaktadır. Said Halim Paşa'ya göre bu örnek bile Batı'yı taklit etme iddiasındaki aydın-

22 "Bundan nâşîdir ki Garbperestşigarları kendimizi henüz tesis ederek mevcudiyet-i milliyesini istihsale çalışan yeni doğmuş bir cemaat farz edecek derecede geçmişimizin ve eslafımızın azîmetinden şüphe ediyor ve bizi hakir görüyorlar." (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 53) Paşa'nın daha sonraları, Cumhuriyet Dönemi'nde, daha yoğun bir biçimde yaşayacağımız bütün bir tarihi, yaşanmışlıkları yok sayan ve her şeyi kendi sığ zaviyesinden değerlendiren bu köksüzlük durumuna, "yeni doğmuş bir cemaat" ya da millet farz etmenin zararlarına vurgu yaparak bizleri uyarması oldukça dikkat çekicidir.

larımızın gerçekte Batı'yı anlamaktan ne kadar uzak olduklarını göstermeye yeter (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 50-51).

Said Halim Paşa, "kendini iyi tanıyan fakat Batı'yı tanımayan eski aydınlar" ile "kendini tanımayıp Batı'yı tanıma iddiasında olan yeni aydınlar" arasında bir kıyaslama yaparak bu iki kötü durum arasında yeni aydınları daha zararlı bulur:

> Ezmine-i sâbıkada sunuf-u münevverimizin en büyük kusurları medeniyet-i Garbiye'yi tanımamaları ve bu bilmemezlik yüzünden ona karşı husûmetperverde eylemeleri idi. Halbuki Garbperestşigarlarının bu hâle tamamen zıt bir derekeye düştüklerini görüyoruz. Onlar tanımadıklarından dolayı memleketlerine yabancı kalıyorlar ve şi'r-ü hayâl ile muttasıl şayâb ettikleri medeniyet-i ecnebiyeye karşı mefrûtâne bir meftûniyet içinde kendi(leri)ni unutuyorlar. İzdâdın gaye-i nihâiyede ictima etmesi hasebiyle unsur-u medeniyet olmak üzere netice-i hesapta bu mütefekkir(inin) eski mütefekkirînden daha muzır oldukları anlaşılır. (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 56-57).

Paşa'ya göre Batı medeniyetinin etkisi ile meydana gelen aydın-halk ikiliği bir an evvel ortadan kaldırılmalıdır. Aksi takdirde bu durum daha tehlikeli sonuçlara ulaşabilir.[23] Bu ikiliğin ortadan kaldırılması gerektiğini söylerken aslında Said Halim Paşa aydından ne beklediğini ortaya koymaktadır. Ona göre aydın sınıfı ancak üyesi olduğu İslam toplumunun millî gayelerine hizmet etmesi durumunda üzerine düşeni yerine getirmiş olacaktır (*İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, 1338-1335: 134).

Osmanlı aydınlarına yönelik olarak halkına yabancılaştığı, milletinin temel ihtiyaçlarından ve düşüncesinden uzaklaştığına dair eleştirileri sadece Said Halim Paşa yöneltmemektedir. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında görev üstlenmiş kumandanlardan birisi olan Hafız Hakkı Paşa da 1913'te yazdığı eserinde kendi alanıyla ilgili olarak benzer eleştirileri dile getirir. Eserinde orduda yüzyıllardır süren bozgunun gerek asker disiplini, gerekse toplumsal nedenlerini bir Koçi Bey, bir Kâtip Çelebi yaklaşımı ile çözümlemeye çalışan Hafız Hakkı Paşa münevverlerimizin en basit harp ve ordu bilgilerinden bile yoksun olduğundan şikâyet ederek şu eleştiriyi getirir:

> Bizim münevverlerimiz cihanın her türlü felsefesinden, Fransız ihtilâlinden, Amerika'nın fikrî medeniyetinden bahsederler de, sonra devletin hayatı mevzuubahs olduğu dakikalarda milletin ruhunu takviye etmek, harbin dehşetli kasırgaları arasında zavallı mehmetçikleri ilmin nuru ile aydınlatmak hususlarında tamamen âciz kalırlar. Son felaketimizde karşımızdaki ordularda o milletlerin doktorları, Edipleri, şairleri, filozofları, yedeksubay, astsubay, er olarak ateşler içinde ordunun düşünce ruhunu teşkil ederken, bizim mehmetçikler arasında alimlerimizden, edebiyatçılarımızdan bir fert bulunmuyordu. İstanbul'da kalıp yazı yazanlar ise milletin ruhundan uzak kaldığı için bir tesir yapamıyor yahut zararlı fikirleriyle millete bozgunluk tohumları veriyordu (Hafız Hakkı Paşa, ty: 77-78).

Said Halim Paşa'dan çok sonra gelen Cemil Meriç ve Kemal Tahir gibi aydınlar da Osmanlı aydınlarına yönelik olarak benzer eleştiriler yöneltmektedirler. Meriç'e göre "Bâb-ı Âli, Reşid Paşa'dan îtibaren Avrupa'yı temsil eder. Saraydan da halktan da kopmuş bir bürokrasi, aydın da bürokrattır. O da mütevâzi bir temsilcisi bulunduğu ictimâî zümre gibi şöhret ve îtibarını yeni efendilerine, yâni Avrupa'ya borçludur" (Meriç, 1974: 23).

Kemal Tahir'e göre Batılılaşmanın zararları ortaya çıkmasına rağmen Osmanlı aydını yolunda ısrar etmiş, karşı çıkanları gericilikle suçlayarak ilericiliğe sığınmıştır. Devletin çöküşüne de çokça üzülmemiş, bir nevi kader gibi karşılamışlardır.[24]

23 "Medeniyet-i Garbiye'nin te'siri ile âlem-i İslâmın her tarafında görülen bu hâlet-i gayr-i tabiiyeye bir nihayet verilmesi muktezıyât-ı âciledendir. Her şeyden evvel halk ile tabaka-i münevveresi beyninde vücudu zarurî bulunan vahdetî gaye te'sis etmelidir. Vâkıâ medeniyet-i Garbiye'nin te'siri, ezmine-i kable'l İslâmın te'sirinden daha meş'um olacaktır." (*İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye,* 1338-1335: 130).

24 "Batılılaşmağa Osmanlı aydın-bürokratları Osmanlı İmparatorluğunu batmaktan kurtarmak için girdiler. Bu yeni sapılan yolun zararları elle tutulur hâle gelip, Batılılaşmaya Osmanlıların çoğunluğu (Osmanlı milleti) karşı çıkınca artık geri dönmediler. Karşı çıkanları gericilikle suçlayarak ilericiliğe (uydurma bir ilericiliğe) sığınarak inat ettiler. Bir anlamda böylece ihanete kadar teker-

Said Halim Paşa'nın, Hafız Hakkı Paşa'nın, Cemil Meriç ve Kemal Tahir'in aydınlara ilişkin dile getirdiği eleştirilerin bugün için geçerli olmadığını ifade etmek oldukça zordur. Kendi toplumunu ve devletini nevzuhur (yeni doğmuş) bir ulus-devlet ve toplum gibi görerek bununla avunan, toplumdan kopuk, Said Halim Paşa'nın ifadesi ile "kendini iyi tanıyan fakat Batı'yı tanımayan" ve "kendini tanımayıp Batı'yı tanıma iddiasında olan" aydın tipolojilerinin geçmişte kaldığı söylenemez. Tersine bu aydın profillerinin en az geçmişteki kadar günümüzde de yaygın olduğu iddia edilebilir. Oysa küreselleşme süreçleriyle iç içe geçmiş bir dünyada sadece bir tarafı bilen aydın tipinin rehberliği ülkeler için çok daha zararlı olacaktır. Bugün kendi tarihini, birikimini, medeniyetini ve dünyadaki gelişmeleri çok iyi bilen aydınlara, yol gösterilere fazlasıyla ihtiyacımız vardır. Ahmet Davutoğlu'nun çok haklı olarak belirttiği gibi ulusal, evrensel ve alt kültür bağlamında "artık bizim sadece kendi dünyası ile ilgilenen bir insan tipine ihtiyacımız" bulunmamaktadır. Yetiştireceğimiz insanlar, bir taraftan bir Hintli, bir Afrikalı, bir Batılı ile aynı kurumda çalışabilme kabiliyeti ve etiğine sahip olabilmeli iken "aynı zamanda geri dönüp bir Urfa kahvesinde, bir Edirne kahvesinde oradaki halkla hemhâl olabilecek şekilde" davranabilmelidir. Yine Davutoğlu'nun belirttiği gibi bizim *Yaban*'daki, *Zeytindağı*'ndaki kopuklukları, yabancılaşmaları değil bütünleşmeleri öne çıkaran, farklı kaynaklardan beslenebilen bir elit yetiştirmemiz gerekmektedir. "O zaman halk bunlarla bütünleşeceğinden toplumda bir parçalanmışlık veya kopukluk da olmayacaktır." (Davutoğlu, 2002: 161). Aslında bütün bunlarla anlatılmak istenen Mevlana'nın pergel metaforudur. İhtiyaç duyduğumuz aydın tipolojisi bir ayağı ile belirli bir coğrafyaya, tarihe, medeniyete ayak basan ama diğer ayağı ile bütün dünyayı dolaşan aydın tipinden başka bir şey değildir.

Maddi/Manevi Vatan, Kültürel İşgal?

Gerek Said Halim Paşa'nın ve gerekse Meşrutiyet Dönemi aydınlarının önemsediği, kendi anlayışına göre tanımladığı kavramlardan biri de vatan kavramıdır. Said Halim Paşa maddi ve manevi vatan kavramlarından bahseder. Maddi anlamda vatan Said Halim Paşa'nın meşhur sözüyle[25] "şeriatın hâkim olduğu yerdir".[26] Manevi anlamda ise "herhangi bir kavmin mevzuat ve an'anâtı, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetdâr olan vatan-ı mânevisini temsil eder. Çünkü herhangi cemiyet-i beşerîyeyi bir millet hâline getiren avâmil onlardır" (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 61).

Bir millet toprağını değil de kendi değerlerini kaybetmiş ve yerine başka milletlerin değerleri gelmişse yine işgal altındadır. Bu nedenle üzerinde yaşadığımız toprağı asırlardır nasıl koruyorsak manevi vatanımızı da aynı şekilde korumalıyız:

> Başka bir kavmin zeyr-i tahakkümüne giren bir kavim arazisini değil, mevzuat ve an'anâtını gâib ettiğinden dolayı istiklâlini zâyi eder. Zira üzerinde sâkin bulunduğu arazisini ekseriya terke mecbur olmaz ve belki de ondan daha ziyade mütenâfî olur. Binâenaleyh bizim gibi vatan toprağını muhafaza uğrunda asırlardan beri mebzulen kan dökmekte olan bir millet için vatanı maneviyesine karşı bîgâne bulunmak, muhabbetsizlik, hürmetsizlik göstermek tasavvuru müşkil anlaşılmaz bir hata olduğunu görürüz." (*Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1338-1335: 61-62)

Görüldüğü gibi Said Halim Paşa üzerinde yaşanılan coğrafyayı "maddi vatan" olarak nitelemekte ve

lendiler. Bu açıdan bakılırsa bu Batılılaşmacı Osmanlı aydın, bürokrat ilericiler 1918 çöküşünü bir çeşit kader sonucu gibi karşıladı. Haklı çıkmanın kasıntısına bile kapıldı denebilir (Bir imparatorluk batıranların bir Anadolu devletiyle bunca yıl öğünmeyi utanılacak bir durum saymamaları bundandır.)" (Kemal Tahir, 1992: 164).

25 "Müslümanın vatanı şeriatın hâkim olduğu yerdir." *Sebilürreşad* dergisi 331. sayısında Said Halim Paşa'nın bu ifadesini ilk sayfasından vererek şu notu düşer: "Birçoğumuzun hâlâ anlayamadığı, anlayanlarımızın da anlatamadığı, şu büyük hakîkati bu kadar beliğ bu kadar kat'î bir lisan ile tebliğ edilmiş, hem de bütün saâdeti, vatan-ı İslâmın saâdetinde gören Sadrâzamın lisân-ı sıdkıyle tebliğ edilmiş görmek bizim için ne azim bir meziyettir. Eâzımı böyle düşünen bir ümmetin fevz ile, felah ile mübeşşir olması kadar tabii bir hak tasvir olunamaz.... " Said Halim Paşa'nın görüşlerine yer veren hemen hemen bütün yazarların atıfta bulunduğu bu ifadeyi Bernard Lewis *Modern Türkiye'nin Doğuşu* isimli eserinin ikinci kısmının başına koyar (Lewis, 1991: 321).

26 *Sebilürreşad*, C 13, sayı 331, 1333, s. 1.

bir milletin sahip olduğu toplumsal, kültürel ve dinsel değerleri de "manevi vatan" olarak adlandırmaktadır. Ona göre Türkler için asırlardır bir işgal yaşamayıp vatanlarına sahip bulunduklarından asıl sahip çıkılması gereken maddi değil manevi vatanlarıdır ve bu vatanları bugün tehlike altındadır.

Vatan kavramı, Meşrutiyet Dönemi'nin ve bu dönem münevverlerinin yoğun olarak üzerinde durduğu bir kavramdır. Ahmet Cevdet Paşa "vatan" kavramını Said Halim Paşa gibi dine endeksli olarak ele alır ve tek başına bu kavramı çokça anlamlı bulmaz ve ona karşı olumsuz bir tavır sergiler. Ülke savunması için "milletleri birbirinden ayırdığını ve onları bencilleştirdiğini" söylediği ve "dar" olarak nitelediği vatan anlayışı ile din olgusunu karşılaştıran Ahmet Cevdet Paşa dinden yana ağırlığını koyar. Cevdet Paşa'ya göre bizde vatan köylerdeki meydan anlamına gelir. Bunun kutsal bir değeri yoktur. Bizde vatan kavramının zamanla kutsal bir karşılığı oluşsa bile "gayret-i diniye kuvvetli olamaz":

> Avrupa dinin yerine vatanı ikame etmek suretiyle inanç birliğini maddileştirmiş, daha doğrusu cismanîleştirmiştir. Milletleri birbirinden ayıran ve onlara bir nevî hodgâmlık telkin eden bu his, bu dar ve müşahhas anlayış, Avrupa kıtasına mahsustur.
>
> Avrupa'da gayret-i diniyye yerine gayret-i vataniye kâim olmuştur. Lâkin bu da feodaliteden sonra ortaya çıkmış ve Avrupalıların çocukları pek çok zamandan beri vatan sözünü işiterek büyümüşlerdir. Osmanlı Devleti'nde ise durum farklıdır.
>
> Bizde vatan denilirse askerin köylerindeki meydan hatırına gelir. Biz şimdi vatan sözünü ortaya koyacak olursak, mürûr-u zaman ile efkâr-ı nasda yer ederek Avrupa'daki kadrini bulacak olsa bile gayret-i diniye kadar kuvvetli olamaz, onun yerini tutamaz. Husûlü de çok vakitlere muhtaç olur. O vakte kadar da ordularımız ruhsuz kalır.[27]

Vatan kavramı devrin Türkçü ve Batıcı düşünürlerince de tartışma konusu olmuştur. Türkçülere göre vatan:

> Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan
>
> Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir; Turan (Safa, 1981: 27).

Bu beyitin yalnızca bir yerini değiştirerek Abdullah Cevdet farklı bir yorumda bulunur:

> Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan
>
> Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir; irfan (Safa, 1981: 27).

Ayrıca Abdullah Cevdet'te vatan *hür ve muhterem olarak yaşanılan yerdir.*[28] Görüldüğü üzere gerek Said Halim Paşa, gerek Ziya Gökalp ve gerekse Abdullah Cevdet vatan kavramını tanımlarlarken bir idealden hareket etmektedirler. Bu ideal vatan, Said Halim Paşa'da "şeriatın hâkim olduğu yer", Ziya Gökalp'te "Turan", Abdullah Cevdet'te kendi anlayışında bunun gerçekleşeceği herhangi bir yerdir.

Memurin Sınıfı: "Meslekleri İcâbatından Olarak Memleketin Zararına Yaşayan…"

Said Halim Paşa'nın eserlerinde dikkat çeken bir başka nokta, devrinin diğer düşünce adamlarında neredeyse hiç görülmeyecek şekilde memurlar sınıfına ilişkin dile getirdiği eleştirilerdir. Gerek Kanun-ı Esasi'ye gerekse döneminin bürokrasisine (belki de sadrazamlık ve hariciye nazırlığı yapmasının da bir sonucu olarak) ağır eleştiriler yöneltir.

Said Halim Paşa'ya 1908 Meşrutiyeti'nin temeli olan 1876 Kanun-ı Esasi'sinin amacı halkı yönetime iştirak ettirmek, halka dayalı bir yönetim tesis etmek değildir. Ona göre bu anayasa büyük nazır ve memurlarca, hükümdara karşı kendi çıkarlarını korumak amacıyla hazırlanmıştır.

Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı toplumunda en faal ve aydın sınıf memurlardır. Avrupa'daki soylular

27 "Maruzât-ı Cevdet," *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuâsı*, h. 1341, s. 273'den akt. Ümit Meriç, 1979, s. 68-69.

28 *İçtihad,* sayı 72, 18 Temmuz 1329, s. 1579.

ve burjuvazinin serbest, bağımsız ve girişimci bir sınıf olmasına karşılık bizdeki memurlar kayıtsız, sorumluluktan kaçınan, fedakârlık ve özel teşebbüs duygularından yoksundurlar. Paşa'ya göre "meslekleri icâbatından olarak memleketin zararına yaşayan böyle bir alay memûrîn-i hükümet(in), başka memleketlerde(ki) teşebbüs-ü şahsîyeleriyle, o memleketin saâdet ve mâmuriyetini tehiye ve iğzar eyleyen asilzâdegân ile burjuvazinin hâiz oldukları kıymete hâiz olamayacakları tabîîdir" (Mehmed, 1329: 16).

Said Halim Paşa'nın bu eleştirileri, bize onun Fransız Devrimi'ni ve sonrasında yaşanan gelişmeleri (içerisinde halkın olmadığı halk egemenliği iddiaları, giyotinler, jakobenizm) iyi tahlil ettiğini gösteriyor. Fransa'da da kraliyet, aristokrasi ve din adamlarından oluşan "eski rejim"i (*ancien régime*) yıkmak için henüz ortalıkta hiç olmayan halk ve onun egemenliği adına mücadele edilmişti. Amaç henüz zaten ortada olmayan halkı ve halk egemenliğini inşa etmek değil "eski rejim"e karşı güçlenmek ve böylelikle iktidarın el değiştirdiği yeni bir rejim yaratmaktı. Paşa, bu tahlilin bir sonucu olarak eleştirilerini ortaya koyarken Cumhuriyet elitleri de belki de aynı nedenle daha fazla Fransız hayranlığı içerisindeydiler.

Paşa'nın, teşebbüs/girişim eksikliğinin memurlar eliyle doldurulamayacağı öngörüsünün Türkiye'de neredeyse çağlar üstü bir tespit olduğu, modern, merkezî ulus-devlet ile güçlenen memurlar sınıfının ülkenin önünde tıkaç olduğu eleştirilerinin büyük oranda bugün de geçerli olduğu belirtilebilir. Sadece girişim ve inisiyatif yetersizliği açısından değil, memurin sınıfı, bugün akademik ve bilimsel gelişmelere de büyük oranda uzak kalmış durumdadır. Ama uzun yıllar Avrupa'da bulunmuş, 19. yüzyılın ikinci yarısında Konya, Adana ve Suriye'de valilik yapmış Ziya Paşa'ya bir kez daha dönersek, memurların akademiyi ve bilimsel gelişmeleri önemsememesi yeni bir durum değildir:

> Bulundum ben dahi dâr-ü'ş-şifâ-yı Bâb-ı Âli'de
> Felâtun'u beğenmez anda çok dîvâneler gördüm (Ziya Paşa, 2012: xxviii).

Maarif Meselemiz: Taklit ile Kuru Bilgi arasında Kaybolan Nesiller

Said Halim Paşa'nın eserlerinde yer yer değindiği önemli konulardan birisi de maarif meselesidir.

Paşa'ya göre maarif meselesinde de düştüğümüz önemli hatalardan biri, Avrupa kanunlarını tercüme edip almanın yeterli geleceğini zannetmemizdir. Toplumsal farklılıklarımızı gözardı ederek, başka ülkeler için olumlu olabilecek kanunları aynen kendimize aktarmakla sorunları çözebileceğimize olan inançtır. Maarif meselesinde de benzer şekilde hareket edildiği için çok değerli vakitler ve birkaç nesil kaybedilmiş durumdadır. Paşa'ya göre bu kadar olumsuz sonuçlarına rağmen daha garip olanı; tecrübeye, aklıselime aykırı olan bu yöntemde ısrar edişimizdir. Islahat çalışmalarındaki başarısızlığın en önemli nedeni, yapılması zararlı olan ya da yapılma imkânı bulunmayan şeyleri yapma arzusudur. En iyi insanlarımızı bu doğrultuda heba etmekteyiz (Mehmed, 1329).

Paşa'ya göre maarifteki bir başka temel sorunumuz, kendimizde sadece bilgi eksikliği olduğunu, bilgi ve tekniğimizi artırarak her türlü sorunu çözeceğimizi sanmamızdır. Oysa eksikliğimiz daha da derinlerdedir. Temel sorunumuz ahlak eksikliğidir. Azim, sebat, irade, fedakârlık gibi ahlaki özelliklerden mahrum bulunmamızdır. Kayıtsız, tembel ve rahatına düşkün oluşumuz, bilim insanlarımızın "cahil âlimler" düzeyinden kurtulup, faydalı ilim ve irfan tahsil etmelerine engel olmaktadır (*Buhrân-ı İçtimâîmiz*, 1338-1335).

Paşa'ya göre maarife de teşmil edecek şekilde karşılaştığımız bir başka sorun İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete dair esaslarının tam olarak tatbik edilmemesidir. İnsanların, İslam'ın temel kaidelerini hiçe sayarak sadece Müslümanım demeleri kendilerine bir mutluluk getirmeyecektir. Ahlaki anlamda, Kant'ı ya da Spencer'i takip eden, sosyal hayatta Fransız ekolünü, siyasette ise İngiliz yöntemini kabul eden bir Müslüman ne kadar bilgili olursa olsun, esasen ne yaptığını bilmeyen biridir. Ba-

tılı ülkelerde kendi kimliğinden, kültüründen, dininden bu kadar kopuk bir hayat tarzı düşünülemez (*İslâmlaşmak*, 1337).

Paşa'nın maarife dair görüşleri kısaca taklit, ahlaki, kültürel ve dinî kaidelerin eksikliği, bugünkü söylem ile belirtmek gerekirse yerlilik ve millîlik eksikliği olarak özetlenebilir.

Said Halim Paşa'nın işaret ettiği ve etmediği boyutlarıyla, son dönem Osmanlı Devleti uygulamalarından Cumhuriyet'e ve bugüne Türkiye'nin çözemediği temel sorunlardan biri de maarif meselesidir. Bu mesele esasen sadece Batı paradigması, epistemolojisi, modernitesi, eğitimi içerisinde kalarak çözüm arayan bütün toplumların birkaç yüzyıllık meselesidir. Elbette kısa vadeli çözümler beklenmemelidir. Ama bugüne kadar çözülememesi, çözüme dair bir sürece girilememesi, meselenin çözümsüzlüğünden kaynaklanmamaktadır. Sorun, taklitçiliğin ötesinde, Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'yi[29] hazırlarken izlediği yönteme benzer şekilde, dünyadaki gelişmeleri ve kendi toplumunun birikimini yeterince bilerek, karşı karşıya kalınan sorunlara bu iki perspektiften çözüm aranmamasından kaynaklanmaktadır.[30]

Bitirirken…

Bu çalışmada, aradan yaklaşık yüz yıl geçtikten sonra, Meşrutiyet Dönemi'nin önemli bir devlet adamı ve siyasal düşünürünün, Said Halim Paşa'nın yazdıkları üzerine yeniden odaklanılmaktadır. Çalışmanın amacı; Said Halim Paşa'yı, düşüncelerini tekrar analiz etmek ya da tanıtmak değil yaklaşık yüz yıl geçtikten, yönetim biçimleri ve meşruiyet kaynakları, içerisinde yaşanılan ortam, geleceğe ilişkin beklentiler, korkular ve umutlar değiştikten sonra bugün gündemde olan konular üzerinden Said Halim Paşa'ya yeniden bakmak ve süreklilikleri görmektir.

Bu perspektiften bakıldığında süreklilik açısından Said Halim Paşa'nın devrinin bürokrasisi için yaptığı eleştirilerin, devlet şekilleri, yönetim biçimleri, meşruiyet kaynakları değişmiş olmasına rağmen bugün de büyük oranda geçerli olduğu söylenebilir. Medeniyet, vatan, demokrasi, aydınlar gibi kavramlar günümüz Türkiye'sinde de üzerinde oldukça durulan kavramlardır. Bununla birlikte bu kavramların tanımı, kavramlara ilişkin değerlendirmeler yüz yıllık süreç içerisinde aynı kalmamıştır. Batı'ya bakış, İslam dünyasının geri kalmasına yönelik analizler, Batı karşısında kendisi konumlandırma kuşkusuz yüz yıl öncesindeki gibi değildir. Bu konularda Türkiye'de önceki dönemlere göre çok daha fazla bir özgüvenin gözlemlendiği rahatlıkla söylenebilir.

Said Halim Paşa, bir zamanlar bir cihan imparatorluğu olan bir devletin I. Dünya Savaşı yıllarındaki sadrazamıdır. Bir eylem adamı ya da askerî gelenekten değil aristokratik gelenekten gelen bir isimdir. Devlet içerisinde askerî anlamda bir derinliği olmayan bir sadrazamın devletin bekasının tartışıldığı yıllarda düşünceleri ile siyasal pratiği arasında çelişkiler olmadığını söyleyebilmek çok güçtür. Bununla birlikte Said Halim Paşa'nın yaptığı bir tercihtir. Yeterince etkin olamayacağını, bazen çelişeceğini bilerek devlet içerisinde kalıp olabildiğince etkin olmaya çalışmak ya da dışarıda kalıp sadece düşünce üretmek arasında bir tercih. Bugün pek çoğumuz da benzer bir tercihle karşı karşıya değil miyiz?

Said Halim Paşa devlet içerisinde kalarak düşüncelerini ortaya koymayı tercih etmiştir. Sahip olduğu evrensel İslam inancı ve çok geniş bir coğrafyadan kendisini kurması ile birlikte taşıdığı bu devlet tecrübesi, ortaya koyduğu düşüncelere büyük bir derinlik, kuşatıcılık ve çağları aşan bir vizyon kazandırmıştır. Bu nedenle Paşa'nın risalelerinde, sadece, devrinin pek çok düşünüründe görülen soyut,

29 Cevdet Paşa'nın izlediği yönteme dair bk. Kudret Bülbül: "Mecelle" *Siyaset Bilimi Sözlüğü,* 2020.

30 Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı eğitim sorununun çözümüne dair bazı öneriler için bk. Kudret Bülbül, "Nasıl Bir Eğitim Stratejisi", https://www.trt.net.tr/azerbaycan/qlobal-perspektiv/2018/10/15/nasil-bir-egitim-stratejisi-1069210.
Kudret Bülbül, "Eğitimin Evrensel ilkeleri 1", https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/09/27/egitimin-evrensel-ilkeleri-1-bolum-1057866.
Kudret Bülbül, "Eğitimin Evrensel İlkeleri 2" https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/10/10/egitimin-evrensel-ilkeleri-2-1065333.

ideal tipolojilere dayanan ve makro değerlendirmeler yer almaz. Bunların yanı sıra devrinin pek çok düşünüründe hemen hemen hiç yer almayan Kanun-ı Esasi, siyasal sistem, aydınlar, memurlar gibi son derece somut ve bugüne ışık tutan tartışmalar da risalelerde yerini bulur. Kuşkusuz bu düşüncelerin bugün için her yönüyle uygulanabilir düşünceler olduğunu söyleyebilmek zordur. Bununla birlikte, ele alınan konular açısından üzerinde yürünebilir fikirler içermesi, sonraki nesillere miras olarak bir tartışma zemini bırakması açısından son derece değerlidir.

Türkiye'de yakın dönemde Cumhuriyet Dönemi'nden farklı olarak toplumsal değerlere duyarlı, aydınlar akademisyenler, entelektüeller de yetişmiş durumdadır. Önceki dönemlerden farklı olarak, Turgut Özal'lı yıllarla ile birlikte, eğitim, bilgi ya da görgü amaçlı Batı'ya gönderdiğimiz insanımız, eskiden olduğu gibi ya da eskiden olduğu kadar topluma yabancılaşmamakta, bir toplumsal kopuş yaşanmamaktadır. Bu durumun nedenleri kuşkusuz irdelenebilir. Ama bu tartışma, bu çalışmanın konusunu aşmaktadır. Fakat yakın dönemdeki eksiklik, kültür ve medeniyet üretimindeki eksikliktir. Türkiye yakın dönemde teknik kapasitesini ve demokrasi çıtasını yükseltmiştir. Bununla birlikte aynı başarıyı eğitim, kültür ve medeniyet üretiminde gösterebildiğimiz söylenemez. Bu sorun kuşkusuz sadece Türkiye'nin sorunu değildir. Batı ve onun medeniyeti karşısında varlık gösteremeyen, doğusu, batısı, kuzeyi ve güneyi ile bütün insanlığın sorunudur. Gelecek kuşaklara, maddi/teknik medeniyet ve yükseltilmiş bir demokrasi çıtası ötesinde bize ait bir değer, kültür ve medeniyet mirası, bir Türkiye aidiyeti bırakacaksak eğitim, kültür ve medeniyet üretimindeki 200 yıllık açığımızı hızla kapatmak durumundayız. Aksi takdirde, maddi vatan işgal altında olmayabilir. Hatta refah içinde olabilir. Ama bir ülke kendi tarihine, coğrafyasına uygun bir kültür ve medeniyet üret/e/miyorsa (Paşa'nın manevi vatan dediği) o ülkenin kendisine ait bir entitesinden, varlığından bahsedilemez.

KAYNAKÇA

Ahmet Mithat Efendi, 2012, *Felatun Bey ile Rakım Efendi,* İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Bağcı, Rıza, 2007, *Medeniyet Buhranı Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Sicill-i Ahvâl Defteri,* nr. 25, s. 121.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *Yıldız Esas Evrakı,* Evrak No: 1603.

Bülbül Kudret, 1997, "Mondros Mütarekesi, Psiko-sosyolojik Bir İrdeleme", *Türkiye Günlüğü,* Sayı 47.

Bülbül Kudret, 2006, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa,* Ankara: Kadim Yayınları.

Bülbül Kudret, 2011, "Said Halim Paşa'nın Düşünceleri Eleştirel Değerlendirmeleri Fazla ile Hak Etmektedir" söyleşi, *Umran,* Sayı 206.

Bülbül Kudret, 2011, *"Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak"*, *TYB Akademi,* Sayı 3, Eylül.

Bülbül Kudret, 2014, "Said Halim Paşa: Çağları Aşan Tespitler", *Tezkire*, Sayı 48.

Bülbül Kudret, 2016, "Said Halim Paşa'da Doğu-Batı Karşıtlığı: Farklı Toplumlar, Farklı Çözümler", *Sebilürreşad*, sayı 1009, cilt 41.

Bülbül Kudret, 2018, "Batıya Dair Nasıl Bir Konumlanma", https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/07/25/bati-ya-dair-nasil-bir-konumlanma-1018455.

Bülbül Kudret, 2018, "Eğitimin Evrensel ilkeleri 1" https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/09/27/egitimin-evrensel-ilkeleri-1-bolum-1057866.

Bülbül Kudret, 2018, "Eğitimin Evrensel İlkeleri 2" https://www.trt.net.tr/azerbaycan/proqram/2018/10/10/egitimin-evrensel-ilkeleri-2-1065333 .

Bülbül Kudret, 2018, "Nasıl Bir Eğitim Stratejisi" https://www.trt.net.tr/azerbaycan/qlobal-perspektiv/2018/10/15/nasil-bir-egitim-stratejisi-1069210.

Bülbül Kudret, 2020, *Siyaset Bilimi Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları

Davutoğlu Ahmet, 2002, *Küresel Bunalım:11 Eylül Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları.

Düzdağ Ertuğrul (Haz), 2012, *Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Son Eserleri,* İstanbul: İz Yayıncılık.

Ersoy Mehmet Akif, 2011, *Safahat*, İstanbul: Karanfil.

Eşref Edib, 1922, "Alem-i İslam için Büyük Bir Ziya", *Sebilürreşad,* C. 19. No: 492.

Eşref Edib, 1949, "Dinsiz Türkçülük, Müslüman Türklük", *Sebilürreşad*, C. 2, sayı 44.

Gündüz Mustafa, 2010, "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", *İslami Araştırmalar*, 21(2).

Güngör Erol, 2001, "Teknoloji ve Kültür Değişmesi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 67.

Hafız Hakkı Paşa, ty, *Bozgun*, Tercüman 1001 Temel Eser, yer yok.

Hanioğlu M. Şükrü, 1985, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

İnal İbnül Emin Mahmut Kemal, 1982, *Son Sadrazamlar*, C. 4, İstanbul: Dergâh Yayınları

Kuran Ercüment, 1979 "Türk Düşünce Tarihinde Arap Kültürlü Aydın: Said Halim Paşa", *Türk Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte 1.Uluslararası Konferans Bildirileri*, Hacettepe Üniv., Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Araştırma Enstitüsü Yay.

Kutay Cemâl, ty, *Türkiye İstiklâl ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi,* C.17, İstanbul: Alioğlu Yayınevi.

Lewis Bernard, 1991, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: TTK Basımevi.

Lütfi Fikrî, 1339, *Meşrutiyet ve Cumhuriyet*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası Matbaası.

Mehmed (Said Halim Paşa), 1329, *Meşrutiyet*, Dersaadet: Araks Matbaası.

Meriç Cemil, 1974, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Meriç Ümit, 1979, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337, *İslâmlaşmak*, Darülhilafe: SebilürreşadKütüphanesi Neşriyatı, Hukuk Matbaası.

Prens Said Halim Paşa, 1338, "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiye", *Sebilürreşad*, C. 19, sayı 493

Prens Said Halim Paşa, 1338-1335, *Buhrân-ı Fikrîmiz,* (*Buhranlarımız* İçerisinde), İstanbul: Şems Matbaası.

Prens Said Halim Paşa, 1338-1335, *Buhrân-ı İctimaîmiz,* (*Buhranlarımız* İçerisinde), İstanbul Şems Matbaası.

Prens Said Halim Paşa, 1338-1335, *İnhitâtı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye,* (*Buhranlarımız* İçerisinde), İstanbul, Şems Matbâsı.

Prens Said Halim Paşa, 1338-1335, *Taassub*, (*Buhranlarımız* İçerisinde) İstanbul: Şems Matbaası.

Safa Peyami, 1981, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara:Kültür Bakanlığı.

Sebilürreşad, 1333, C. 13, sayı 331

Tahir Kemal, 1992, *Batılaşma*, Haz. Cengiz Yazoğlu, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tevfik Fikret, 1992, *Tevfik Fikret, Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği ve Seçme Şiirleri*, İstanbul: Altın Kitaplar.

Toynbee Arnold, 1991, *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev. Ufuk Uyan), İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

Tunaya Tarık Zafer, 1995, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859 – 1952*, İstanbul: Arba Yayınları.

Ziya Paşa, 2012, *Terkib-Bend Terci-i Bend*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

SAİD HALİM PAŞA VE TADİLEN ISLAH ANLAYIŞI OLARAK İSLAMLAŞMAK

VAHDETTİN IŞIK

Hiçbir kavram, hiçbir şahıs, hiçbir eser tarihî bir boşlukta var olmuyor. Her eserin bir tarihî-sosyolojik bağlamı var. O bağlam dikkate alınmadığı takdirde biz bugünden o kavramları, o şahısları, o çözümlemeleri ve metinleri kendi bağlamında anlayamayız. Dolayısıyla bir şahsın nasıl bir tarihî dilimde, nasıl bir sosyolojik zeminde, nasıl bir ailenin çocuğu olarak hangi eğitimlerden geçerek kendini inşa ettiğini, hangi kurumsal serüvenlere iştirak ettiğini, hangi hareketin bir parçası olduğunu ya da hangi girişimlere karşı durduğunu hesaba katmamız lazım. Elbette bir yazının sınırları bu kadar ayrıntıya girmemize imkân vermez. Bizim yapmamız gereken yaşadığı dönemin özelliklerini dikkate alarak Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin genel bir çerçevesini çizmektir.

Paşa'nın dönemini anlayabilmek için öncelikle İslam tarihini kendi bütünlüğü içerisinde anlamamız, onun yaşadığı dönemi de bu bütün içinde konuşlandırmamız lazım. Bu bütünlük ve süreklilik içerisinde baktığımızda Said Halim Paşa'nın yaşadığı 19. yüzyıl, kanaatimce İslam tarihindeki en büyük krizin yaşandığı bir dönemdir. Tarihî krizler üzerinden ve keskin başlangıç tarihleri vererek okumayı çok sağlıklı bulmuyorum. Ne var ki bir işaret taşı olsun diye söylüyorum: Tarihleri boyunca Müslümanlar iki büyük "yeni durum"la karşılaştılar. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber Efendimizin (s.) vefat ettiği zamanda yaşandı. Müslümanlar daha önce yaşamadıkları bir tecrübeyle yüzleştiler bu esnada. Daha önce bir olayla, bir sorunla, bir durumla karşılan Müslümanlar meseleyi kendi aralarında müzakere eder ve nihai olarak onu Hz. Peygamber'e arz ederlerdi. Hz. Peygamber mukteza-yı hâl neyi gerektiriyorsa ona uygun bir çözüm sunar, onlar da bunu kabul ederdi. Yani Hz. Peygamber kesin bir otorite olarak yer alıyordu Müslümanlar arasında. Ancak Hz. Peygamber'in beyanı karşısında şunu yapabilirdi sahabe: "Ya Resûlullah, bize sunduğun şeyi bir vahiy olarak mı yoksa şahsi bir kanaat olarak mı bize sundun?" Hz. Peygamber beyan ettiği şeyin vahiy olduğun söylemişse zaten mesele bitmiş oluyordu. Arz ettiği şeyi kendi şahsi tecrübesinin ürünü olarak sunmuşsa o zaman o beyan müzakereye açık olurdu. Örneğin Hendek Savaşı esnasında hendek kazma fikri Hz. Peygamber'in kendi teklifi olarak gündeme gelmedi. Bu teklif Selman-ı Farisî'nin teklifidir ve Hz. Peygamber de Selman'ın bu teklifini onaylamıştır.

Oysa Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Müslümanlar böyle bir otoriteden mahrum kalmışlardı. Dolayısıyla ellerinde Kur'an ve Hz. Peygamber'in şahitliği ile bizzat kendilerinin tecrübe ettiği bir hafıza vardı lakin Müslümanlar farklı medeniyetlerin mensupları ile karşılaşıyor, yeni durumlara muhatap oluyorlardı. Bunun sonucu olarak da hem yeni sorunlar ve ihtiyaçlarla hem de yeni imkânlarla yüz yüze geliyorlardı. Hâl böyle olunca her yeni durumda yeni bir cevap üretmeleri gerekiyordu. O cevabı üretirken artık Hz. Peygamber gibi tereddütsüz kendisine müracaat edecekleri bir otorite de yoktu. O zaman ne yapacaklardı Müslümanlar? Doğal olarak bizzat Hz. Peygamber'in rehberliğinde şahit oldukları vahyi ve onun inzal sürecindeki tecrübeyi esas alarak içtihat edeceklerdi. Öyle de

yaptılar. Farklı medeniyetlerle karşılaşmanın neticesi olarak muhatap oldukları sorunları ve imkânları değerlendirdiler ve yeni bir birikim oluşturdular. Bu birikimler şer'i ilimleri doğurdu. Bugün her birini mezhep olarak kavramlaştırdığımız düşünme sistemleri bu dönemde doğdu. Keza karşılaştıkları Roma'nın, Pers'in mirası son derece sistemli düşünce disiplinlerini içeriyordu. Ayrıca Grek birikimi varlığa, bilgiye ve ahlaka dair sistematik birikimler oluşturmuştu. Örneğin Grek mirasında Aristo'nun *Organon* kitabı mantığı bir ilim hâline getirmişti. Dolayısıyla muhataplar tevhide niçin inanacağım diye soruyor. Çünkü Grek'te çok tanrı inancı var. Onun tanrı kavramıyla Müslümanların tanrı kavramının arasında dahi fark var. O farkı izah etmek lazım ona. Ancak Müslümanlar o farkı izah ederken ayet ve hadisle izah edemezlerdi. Karşıdakinin anlama kapasitesini, düşünme biçimini, usulünü dikkate alarak, Âkif'in ifadesiyle İslam'ı onun idrakine sunmak gerekiyordu. Onların anlayabileceği bir dil kurmak gerekiyor. Böylece kelam ilmi doğuyor. Yani Müslümanlar düşüncelerini ve muhatapları ile ilişkilerini şekillendiren dili yeniden tanzim etmek gibi yeni bir durumla karşılaştılar bu dönemde. Tecellide tekrar olmadığı için içtihat ederek hayatı inşa etmeye devam ettiler. Bu oldukça zor ve sancılı bir süreçti. Bu yüzden ilk büyük kriz bu dönemde yaşandı. Müslümanlar o büyük krizi çözdüklerinde ise hem ilimler hem de mezhepler inşa etmiş oldular. Mezhep bugün anlaşıldığı şekliyle katı bir şey değil; yeni bir şeyle/durumla nasıl irtibat kurulması gerektiğini belirleyebilmek için girişilen bir çözümleme ve bir hükme varma usulü idi ortaya konulan. Burada iki ana akım oluştu. Birincisi Ehl-i Rey olarak bilinen ve daha çok da mevalinin üstlendiği fıkıh usulünü esas alan çizgi idi. Birde Ehl-i Hadis var. Ehl-i Rey yeni durum ve ihtiyaçlarla karşılaştıkça bu yeni olanla irtibatı İslami naslarla kurdukları dinamik bir içtihat usulü ile çözümlemeye ve karar vermeye elverişli bir usul geliştirdiler. Ehl-i Hadis ise bizzat tecrübe ettikleri veya tecrübe edenlerle kurdukları irtibatlar muvacehesinde öğrendikleri uygulamaları esas alarak meseleleri çözümlemeyi tercih ediyordu.

Kanaatimce Hicri ikinci asırdan itibaren oluşan bu miras bizi 19. yüzyıla kadar taşıdı. Tedvin asrı olarak tanımlanan bu dönemde oluşan bu yaklaşımlar sonraki dönemlere rehberlik etti. Müslümanlar karşı karşıya oldukları sorunları çözerken işte bu dönemde oluşan mezheplerin ve ilimlerin rehberliğinde yeni durumlarda yeni cevaplar ürettiler ve yeni kurumlar ihdas ettiler. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde Müslümanlar tedvin asrındaki birikimin oluşmasına yol açan soruna benzer bir durumla karşılaştılar. Bu yeni durum da Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında karşı karşıya kalınan duruma benziyordu. Müslümanlar arasında bazı insanlar artık sahip oldukları anlayışların, usullerin ve ilimlerin karşı karşıya oldukları yeni dünyanın ihtiyaçlarını karşılamaya, sorunlarını çözmeye yetip yetmeyeceğini tartışmaya başladı. Bunun en bilinen örneği 1883'te Ernest Renan'ın 'Sorbonne'da yaptığı konuşma ekseninde şekillendi. Dönemin dili ile söylersek "İslam mâni-i terakkidir" bağlamında yaşanan bu tartışmada ön kabul şudur: Müslümanlar geri kalmış durumdadır ve onların geriliğinin sebebi doğrudan doğruya bağlı oldukları dinin kendisidir. Avrupa dinle ilişkisini yeniden tanzim ederek kendi krizini çözdü ve ilerledi. Müslümanlar ise dinle hayat arasındaki ilişkiyi yeniden tanzim etmeyi başaramadıkları için geri kaldılar. Meselenin özeti bu şekilde ifade edilebilir. Renan'ı konuşma metnini okuduğumuzda İslam'ın Müslümanların aklını kuşatan çelik bir kafes olarak tanımladığına şahit oluruz. Renan'a göre bu çelik kafesi kırıp atmadıkça Müslümanlar herhangi bir çözüm projeksiyonu ortaya koyamayacaklar. Meselenin nihai yargısı budur. İşte bu yargı Müslümanlar arasında sorunun kaynağının gerçekten din olup olmadığı tartışmasına yol açtı ve Müslümanlar eski usullerin, eski bilgi sistemlerinin yeterli olup olmadığına dair bir tartışmanın içinde buldular kendilerini. İşte Said Halim Paşa bu tartışmanın içine doğan ikinci kuşaktandır. Birinci kuşak Şiblî Numânî, Namık Kemal, Cemaleddin Afgani, Ziya Paşa, Ahmet Mithat Efendilerin kuşağıdır. Said Halim Paşa, Muhammed İkbal, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Muhammed Abduh, Mehmet Âkif, Elmalılı Hamdi Efendi, Babanzâde Ahmet Naim vd. ise ikinci kuşaktandır. Birinci kuşakta bir yol ayrımı oluştu. Bazıları Batı'da olanla burada olanı telif etmeye, uzlaştırmaya çalıştı. Genç Osmanlılar böyledir. Kendi medeniyet iddialarından vazgeçmedi Genç

Osmanlılar ama Batı'da olan kavramları ve kurumları İslam'ın kavram ve kurumlarıyla sentezlemeye çalıştılar. Bu sentezleme süreç içerisinde sorunu çözemeyince yol iyice ayrıştı. Ayrışma ikinci kuşakta netleşti. Müslümanlar arasında gittikçe İslam'dan ve gelenekten kopulacağına dair ciddi bir kaygı oluşmuştu. Bu kaygı öyle bir noktaya vardı ki, birileri "İslam'la bu iş olmayacak, geleneksel kurumlarla bu iş olmayacak" deyip doğrudan doğruya Batı'yı tercih ettiler. Bunlara göre Batı'nın hikâyesi bir başarı hikâyesiydi, kendimizi kandırmaya gerek yoktu. Bizim de sorunlarımızı çözebilmek için orada ne varsa onu buraya transfer etmeliydik. Bunlara o zamanın deyimiyle Garpçılar denildi. İkinci çizgiyi, İslam'dan kopmak istemeyen ve Batı'dan gelen 'seyl-i huruşan'a (coşkun bir sele) kapılmamak için var olana sıkı sıkıya tutunmayı teklif eden ve bizi mecramızdan koparacağı endişesiyle yenilenme girişimlerini yanlış bulanlar oluşturuyordu. Üçüncü çizgi ise "bizim gelenek ya da yenilik diye bir sorunumuz yok, bizim Doğu Batı diye bir sorunumuz yok, biz tecellide tekrar olmadığı bilinciyle var olan her yeni durumda İslam'ı nasları esas alarak kendimizi yeniden inşa edebiliriz" diyenlerin çizgisiydi. Bu çizgide esas alınan şey "hubb-u hakk"tır ve bu esas çerçevesinde eski ile de yeni ile de ilişki kurulabilir. Bu çizgi İslami tecdit yahut Said Halim Paşa'nın ifadesiyle İslamlaşma hareketidir.

İslamlaşma siyaseti gelenekçilikle modernist ikilemin dışında bir yol tutuştur. Bu sebeple de Batıcılar tarafından bakıldığında İslami tecdidi esas alanlar gelenekle eleştirel bir ilişki kurdukları hâlde onu bir bütün olarak reddetmedikleri için muhafazakârlıkla itham ediliyordu. Zira İslami tecdidi esas alan bu insanlar geleneği tamirat ve tadilat yoluyla ihya etmeye çalışıyorlardı. Tamir ve ihyayı esas alan İslami tecditçiler yıkıp yeniden yapmak yoluyla değil var olanın zayıflıklarını tahkim etmek, işlevsizleşen fazlalıklarını bırakmak, yanlışlıkları reddetmek ve öncelikler merâtibinde düzenleme yapmak usulüyle yol almayı benimsemişti. Bu anlayışa göre ihya, yani sahip olduklarımızın hayatiyetini sürdürebilmesi, diğer bir ifade ile muhafaza ancak bu şekilde mümkün olabilirdi. Said Halim Paşa bunu "Islah ancak ta'dilen muhafaza ile mümkündür." şeklinde ifadelendiriyordu. Var olanla ihyayı esas alan bir ilişki geliştirmeye çalıştıkları için Batıcılar İslamcıları gelenekçi olmakla suçlamaktadır. Gelenekten devralınan her ne ise onu sıkı sıkıya korumayı esas alan ikinci kesim ise "tecellide tekrar yoktur, dolayısıyla biz var olan her durumda İslami sabiteleri esas alarak içtihat eder ve kendimizi yeniden inşa ederiz" dedikleri için İslami tecdit çizgisini modernist olmakla suçlamaktadır. Yani bir taraftan modernist öbür cepheden gelenekçi diye suçlanan bir cepheden bahsediyoruz. Kanaatimce bu çizginin en mutedil ve en sistemli düşünen temsilcilerinden birisi Said Halim Paşa'dır.

Said Halim Paşa'nın meselesi yeniyle de değildir, eskiyle de. Onun çabası var olanın, eşyanın tabiatına muvafık bir şekilde anlaşılmasına dönük bir çabadır. Paşa, Hidiv ailesinin bir torunudur; İstanbul'da büyümüştür. Çocukluğu da burada, İstanbul'da geçiyor. Yüksek tahsil aşamasına kadar burada okuyor. Yüksek tahsil için Batı'ya gönderiliyor. Yani hem İslami bir talim ve terbiyeden geçmiş hem de Batı'da siyaset bilimi okumuş birisidir. Dolayısıyla bizi de, Batı'yı da yakından tanıyor. Üstelik sadece kitaplar üzerinden değil bizzat tecrübe edilmiş bir tanımadır bu. Zira Said Halim Paşa devletin çok çeşitli kademelerinde görev almış bir kişi olarak aynı zamanda yönetim tecrübesine sahip, devleti ve işleyişi yakından tanıyan bir tecrübenin sahibidir. O devlet kademelerinde ve kurumlarında Batılılaşmacılarla gelenekçiler arasındaki hesaplaşmalara doğrudan tanıklık etmiş bir kişidir. O yüzden Said Halim Paşa'yı zü-l'cenâheyn yani iki kanatlı bir kuş olarak tarif edebiliriz. Bir yanıyla İslam tarihi tecrübesini tedris etmiş, öbür yanıyla Batı'da eğitim almış bir adam; bir yanıyla mütefekkir, öbür yanıyla icracı bir devlet adamı. Dolayısıyla Paşa'nın söylediklerinin tecrübe ile harmanlanmış ve damıtılmış bir kıymet-i harbiyesi olduğunu düşünebiliriz. Onun sükûnetli ve öz güvenli tutumu hem bu vasatta elde ettiği müktesebattan hem de İslam medeniyet birikimine olan sadakatinden geliyor.

Said Halim Paşa'nın ve iştirak ettiği birikimin neye tekabül ettiğini anlamak için yeni düzen arayışları sürecinde onun sürgüne gönderilmesine dikkatle bakmamız gerekiyor: İstanbul işgal edilir edilmez tutuklanması gerekenler listesi oluşturulur ve Said Halim Paşa bu listede yer alan birisi olarak tutuklanır.

Tutuklananlar Malta'ya sürgüne gönderilir. Anadolu'da İstiklal Mücadelesi'ni veren kadrolarla işgalci Batılılar arasında çeşitli anlaşmalar yapılıyor ve Malta sürgünlerinden bazıları serbest bırakılıp geri dönüyor. Said Halim Paşa'nın dönmesine ise izin verilmiyor. Said Halim Paşa'nın buraya gelmesine de izin verilmiyor, Mısır'a gitmesine de. Paşa İtalya'ya gitmek zorunda kalıyor. Altı ay sonra da şehit ediliyor. Kanaatimce Said Halim Paşa'nın buraya dönmesine izin verilmemesi sıradan bir durum değil, burada daha sonra yapılacak şeylerin istikametine etkide bulunma potansiyeli olması ile ilgilidir. Dolayısıyla burada sonraki süreçlerde yaşananları anlamak ve anlamlandırmak bakımından da Said Halim Paşa'nın düşüncelerini ve duruşunu bilmek özel bir önem taşımaktadır.

Said Halim Paşa'nın düşüncelerini şekillendiren en esaslı ve onu birçok bakımdan ayrıcalıklı kılan şey, varlığı kendi tabiatına uygun bir şekilde, diğer bir ifade ile ilahî olarak takdir edilmiş ilkeler çerçevesinde anlama konusundaki ısrarıdır. Yani o, insanın ve onun hayat alanını oluşturan tabiatın ile toplumun ve tarihin yasaları olduğuna inanır. Dolayısıyla o bu yasaları keşfettikçe, ilahî takdiri anladığımız ölçüde varlıkla sahici bir ilişki kurmamızın mümkün olacağını düşünür. O yüzden de Paşa'nın fikriyatının en önemli özelliği her şeyi kendi bağlamında anlama çabasıdır. Bu sebeple Said Halim Paşa'nın düşüncelerini dar anlamda bir ideolojik çerçeve ile meseleleri ele almaktan ziyade bir şeyin aslını, esasını anlama çabası olarak değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Ona göre yüzleşmemiz gereken esas mesele şudur: Karşı karşıya olduğumuz sorunları kendi tarihimizin bize ulaşan mirasının imkânlarıyla mı çözebiliriz yoksa Batı denilen dünyada ortaya çıkmış tecrübeyi transfer ederek mi çözebiliriz? Diğer bir ifade ile ayaklarımızı buranın tarihine ve buradaki insanları bir millet yapan muhkem değerlere basarak çağın şartları ile yüzleşerek mi sorularını çözeceğiz yoksa artık bu tarihî mirası terk ederek başka bir tarihin, başka bir toplumsal zeminin ve başka değerlerin ürünü olarak vücuda gelmiş Garp'ın mirasını taklit ederek mi? Said Halim Paşa burada dile getirdiğimiz ikilemi kavramlaştırır. Yollardan birincisi "tadilen ıslah", ikincisi ise "tebdilen ıslah"tır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi tadilat yoluyla ıslah çabası yıkıp yeniden yapmak şeklinde değil var olanın zayıflıklarını tahkim etmek, işlevsizleşen fazlalıklarını bırakmak, yanlışlıkları reddetmek ve öncelikler merâtibinde düzenleme yapmak yoluyla yol almayı ifade etmektedir. Tebdilen ıslah ise bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek, yıkıp yahut vazgeçip yerine başka bir şey ikame etmek şeklinde olur. Mesela aydını âlimin yerine ikame etmek, sosyal bilimleri fıkhın yerine ikame etmek, mektebi medresenin yerine ikame etmek tebdilen ıslahı esas alan bir aklın ürünüdür. Yani buranın kendi tarihî tecrübesinde inşa edilmiş olan her ne varsa onu yıkıp yerine başka bir şey getirmek tebdilen ıslahtır.

Tadilen ıslah Said Halim Paşa'nın da benimsediği İslami tecdit çizgisinin tercihidir. Tebdilen ıslah ise Batıcıların teklifidir. Her iki yaklaşımda ortak olan şey bir yenilenmeye ihtiyaç olduğunun kabul edilmesidir. Esasa ve usule dair fark ise tebdilen ıslah taraftarı olan Garpçılar burada olanı yıkıp yok ederek yerine başka bir tecrübenin eseri olarak üretilmiş bir şeyi transfer etmeyi, tadilen ıslahı esas alanlar ise var olanın zayıf noktalarını sağlamlaştırmayı, şimdilik ihtiyacı karşılayamaz hâle gelen şey ne ise onu ihtiyacımızı karşılayabilecek merhaleye tekemmül ettirmeyi, estetik açıdan beğenmediğiniz bir şey varsa güzelleşmeyi temin edecek müdahaleler yapmayı benimsemektedir. Bu yaklaşımda bize ait olan binanın aslını esasını korumak esastır. Binayı daha kullanışlı ve daha sağlam hâle getirmeye çalışmak gereklidir. Bunun için de yeni gelişmelerle irtibat kurmakta bir sakınca yoktur.

Paşa'ya göre tebdilen ıslah doğru bir yol değildir. Zira ona göre her toplumu kendi tarihî tecrübesi ve değer dünyası eşliğinde yaşarken karşı karşıya oldukları ihtiyaçları karşılama, sorunları çözme işlemi o insanlara özgü birtakım kavramlar mekanizmalar ve insan modelleri yetiştirir. Bu model başarılı olmuş bir model dahi olsa o modeli başka bir topluma transfer ettiğimizde aynı başarıyı elde edemeyiz. Çünkü bizim inançlarımız, tarihî tecrübelerimiz, sosyolojik ve tarihî bağlamımız oradan farklıdır. Öyleyse bir kere doğası gereği belli bir tarihî tecrübenin ürünü olan her hangi bir kavram ve

kurum, olduğu hâliyle başka bir topluma transfer edilemez. En azından onu başarılı buluyorsak dahi onu başarılı kılan muhtevayı ve usulü kavrayıp bizim kendi şartlarımızda o muhteva ve o usulü yeniden üretmemiz gerekir. Yani Paşa'ya göre toplumsal varlık düzleminde her türden taklit, gerçeklik zemini olmayan bir tutum olduğu için, yanlıştır ve başarısızlığa mahkûmdur. Paşa bunu tarihî-toplumsal varlık alanının doğasına istinaden söylüyor. Kaldı ki ona göre Müslümanların Batı'da olanı gerçekten başarılı bulup bulmadıklarını da ayrıca düşünmeleri gerekiyor. Ona göre Müslümanların "Batı'da başarılı buldukları şey nedir?" sorusuna açık ve sınırları iyice belirginleştirilmiş bir cevap vermeleri elzemdir. Paşa'nın çağdaşı birçok mütefekkirden en önemli farklarından biri bu hususta net düşüncesinde görülebilir. Şahsen bu hususta Paşa kadar net bir açıklamayı başka birinde görmediğimi ifade etmeliyim. Elmalılı Hamdi Efendi'nin *Makale-i Mühimme* başlığıyla yayımladığı makale ile Cemaleddin Afgani'nin *Urvet'ül-Vuska*'sında Paşa'ya yakın atıflar görebiliriz ama Said Halim Paşa'da mesele son derece sistematiktir. Paşa'ya göre bir kere Batı'nın değerleri bir tarafa, bilgi sistemi bize uymaz çünkü bilim dediğimiz şey, iki farklı kategoride ele alınması gereken bir şeydir. Bir tabiat ilimleri var, bir de insan ve toplum bilimleri var. Said Halim Paşa'ya göre tabiat ilimleri fizik varlığa dairdir. Bu sebeple bahsi geçen bilgileri elde etmemizi mümkün kılan "fikr-i fenniyet" ile "usûl-i tecrübe" evrensel bir niteliktedir. Yani insanlığın ortak malıdır. Çünkü Allah her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır; hiçbir şey yoktur ki Allah onu bir ölçüye göre yaratmamış olsun. Zaten tabiata yani kevnî varlığa dair bilgilerimiz o ölçüyü kavradığımız ve onu sistemli hâline getirdiğimiz ölçüde ilim olur. Dolayısıyla bu konuda eskiden Çinliler öncüydüler. Dün Müslümanlar onu Çinlilerden aldı, geliştirdi ve yeni merhalelere taşıdı. Sonra Avrupalılar onu bizden aldı ve yeni boyutlara taşıdı. Dolayısıyla o insanlık içinde dolaşımda olan medeni bir mirastır. Ancak Paşa burada önemli bir ayırım yaparak ilim kavramlaştırması ile genelleme yapmaya itiraz eder. Paşa'ya göre ikinci bir ilim türü var: İnsan davranışlarını ve kurumları konu edinen tarihî-toplumsal-insani ilişkiler düzlemine dair olan bu ilimler her medeniyette farklıdır. Hiçbir insani, tarihî toplumsal varlık alanına ilişkin bilgi sistemi o insanlık kümesinin inançlarından ve tecrübelerinden bağımsız olamaz. Bu sebeple de bu alandaki bilgiler bir başka geleneğe, bir başka medeniyete, bir başka tarihî toplumsal alana olduğu hâliyle transfer edilemez/edilmemelidir. Nitekim Batı'nın karşı karşıya olduğu sorunları çözmek, ihtiyaçları karşılamak için ürettiği bilgi sistemi sosyal bilimler olarak ortaya çıkmıştır. Sosyoloji, psikoloji, ekonomi, siyaset bilimi gibi bilimler bu türden bilimlerdir. Bizde insan davranışlarının ve insanlar arası ilişkilerin tamamını inceleyen ilim ise fıkıhtır. Paşa'nın yaptığı bu ayrım, Müslümanlar olarak yüzleşmemiz gereken kritik bir meseleyi imlemektedir. Aslında Said Halim Paşa'nın tarif ettiği bu ikinci türden ilimlere, İbn Haldun'un kavramıyla söylersek, "umrana dair ilimler" diyebiliriz. Umrana dair ilimler evrensel değildir. Bu ilimler her toplumun kendi değerleriyle ve kendi tarihî sosyolojik şartları ile vücuda gelmiştir. Öyleyse, hepsi Müslüman olduğu hâlde Türkiye'de yaşanmış bir tecrübenin ürettiği herhangi bir kurumu dahi olduğu gibi İran'a, Hindistan'a yahut Filistin'e transfer edemezsiniz. Transfer etseniz bile buradaki başarıyı orada elde edemezsiniz. Müslüman olmaktan dolayı değer ile ilgili buralarda yaşayan Müslümanlar arasında esasa dair sorun olmaz. Hindistan'daki Müslümanla Türkiye'deki Müslüman aynı değerlere inanıyor. Ancak o değerler bir zeminde, bir vasatta varlık ve vücut buluyor. Dolayısıyla Türkiye'nin vasatıyla Hindistan'ın vasatı dahi aynı değildir. O yüzden de Batı'nın sosyal bilimleri ile Müslümanların meselelerini çözmeyi düşünmek bu bağlam farkını görmezlikten gelmeyi gerektirir. Öyleyse Müslümanların kendi meselelerini çözmesi fıkhın imkânlarını seferber ederek mümkün olabilir. Ancak Said Halim Paşa'nın fıkıh dediği şey, bugünkü dar anlamda kullanılan fürû' fıkıh değildir. Onun fıkıh derken kastettiği şey temelde İmam-ı Âzam'ın tarif ettiği şeydir. Fıkhın neyi içerdiğini İzmirli İsmail Hakkı "İctimaî Usûl-ü Fıkh'a İhtiyaç Var mı?" başlıklı makalesinde ayrıntılı bir şekilde işler. Fıkıh, Müslümanların kendi lehlerinde ve aleyhlerinde olan şeylerin bilgisine sahip olmayı ifade eder. Bu da başlığı içerir: fıkh-ı itikadî, fıkh-ı amelî ve fıkh-ı vicdanî. Başlangıçta bir bütün olarak çerçevelenen bu fıkıh anlayışı zaman içerisinde farklı disiplinlere dönüştü. Mesela "fıkh-ı itikadî", kelam ilmi oldu; "fıkh-ı amelî" dar

anlamda fürû' fıkıh olduğu hâlde zamanla doğrudan fıkhın tamamı olarak anlaşıldı; "fıkh-ı vicdanî" ise irfan mektebi yahut tasavvuf olarak disiplin hâline dönüştü. Paşa'nın fıkıh derken kastettiği tüm bu alanları içermektedir. Onun tarihî, toplumsal ve iktisadi alanlar başta olmak üzere her türden medeni süreçte karşı karşıya bulundukları meseleleri Müslümanlar fıkıh ilmi aracılığıyla anlayabilirler derken kastı bu bağlamda anlaşılmalıdır. Oysa Said Halim Paşa'ya göre fıkhî bilgiyi bu bağlamda üretme yeteneğini kaybetmiş ulema ile fıkhı bu boyutlarıyla tedris etmemiş ve yüzünü Batı'ya dönmüş olan aydın Müslümanların karşı karşıya kaldıkları krizi aşamamanın en önemli müsebbipleridir. Yani aydın Batıcı olduğu için deminden beri bahsettiğimiz bağlamı anlayamıyor; kendi geleneğine yabancılaşmış, onun ifadesiyle "fikren muhaceret" hâlindedir. Said Halim Paşa kendi toplumuna yabancılaşmış aydını tanımlamak için çok önemli kavramlar kullanıyor. Bunlardan iki tanesi "fikren muhaceret" ile "ruhen tebdil-i tabiiyet etmiş" olmadır. Paşa aydını böyle tarif ediyor. Yani artık kendisini buraya ait hissetmiyor aydın; kendini buranın tarihine ve buranın inanç dünyasına ait görmüyor; Türk ve Müslüman gibi düşünmüyor. O kendini Fransız gibi, İngiliz gibi görüyor. Dolayısıyla fikren buradan göç etmiştir âdeta. Bir başka ifade ile o artık bir Müslüman gibi düşünme yeteneğini kaybetmiştir. Ancak Batılı da olamamıştır.

Aydın yabancılaşması ile ulemanın yeterliliğini kaybetmiş olmasını şöyle bir benzetme ile izah ediyor Paşa. Diyor ki: "Âlim ve aydın bir vücudun beyni gibidir, dimağıdır. Halk ise o dimağın vücududur." Bu durumda, aydın ile halk arasında yabancılaşma ortaya çıkınca aydın halktan kopmuş oluyor, yani bedenini kaybediyor ve zeminsizleşiyor. Zeminsizleştikçe halka kızıyor; onu cahil görüyor ve tahkir ediyor. Böyle olunca da topluma nüfuz etme imkânlarını hepten kaybediyor. Halk da aydının kendinden yabancılaşmasıyla paralel bir şekilde, aydının diline pelesenk ettiği ve temsilini üstelendiği her türden yenilik teklifini şüpheyle karşılıyor. Bu sebeple halk gittikçe katı bir tutum sergileyerek muhafazakâr sınırlara kendini gömüyor. Dolayısıyla yeni dünyanın ihtiyaçları ve sorunları ile yüzleşebilecek donanımını kaybediyor. Bir anlamda aklı dumura uğruyor, zihnî işlevlerini kaybediyor. Bu süreçte aydın gövdesiz kalmış, zeminsiz kalmış, halktan kopmuş olarak yenilenme kabiliyetini icra edecek zeminini kaybediyor. Aydın ve halk arasındaki yabancılaşma bu.

Ulema ve halk arasında ise şöyle bir sıkıntı var: Ulema yabancılaşmama adına kendi tarihî tecrübemizin ürünü olan şeyleri bağlamından koparark fıkhı donuklaştırıyor. Fıkhı donuklaştırınca karşı karşıya olduğumuz çok değişkenli ve dinamik meseleleri kendi bağlamında anlayamıyor. Meseleyi esastan anlayamayınca sahici bir çözüm de üretemiyor. Ulema yeterlik gösteremedikçe hem toplum nezdinde hem de okumuş yazmış taifenin nezdinde ve devlet mekanizmalarında iyice itibar kaybediyor. Âlimin itibar kaybı yaşaması, aynı zamanda âlimin temsil ettiği bilgi sisteminin yani fıkhın da itibar kaybına uğramasına ve rağbetten düşmesine yol açıyor. Ulema gözden düştükçe onun bıraktığı boşluğu aydın doldurmaya başlıyor. Aydın ise yükseldikçe halktan daha da kopuyor.

Âlimin çağın ihtiyaçlarını karşılayacak fıkhî açılımlar yapamaması ve sorunları çözme kabiliyetini kaybetmesi, aydının ise Batı'ya tutundukça halkına yabancılaşması sonucunda halk gâvurlaşmama refleksiyle hepten katı muhafazakâr bir anlayışa tutunuyor. Bunu gördükçe aydın toplumdan umudunu iyice keserek bütünüyle Batı'ya tutunuyor. Said Halim Paşa'ya göre bu kısır döngü ümmetin içinde bulunduğu en önemli çözümsüzlük zeminini oluşturmaktadır.

Paşa'ya göre meseleleri anlama imkânını zora sokan bu kısır döngü tarihte birbirinin karşıtı iki ciddi değerlendirme hatasına yol açtı. Birincisinde "Biz eskiden tarihî şekillendiren güçlü bir medeniyettik, şimdiyse yenilip duruyoruz. Ne oldu bize?" diye sordu seleflerimiz ve şöyle bir karara vardılar: "Biz eskiden iyi Müslümandık, o yüzden de güçlüydük. Şimdi demek ki iyi Müslüman değiliz, o yüzden de güçlü değiliz." Meseleyi böyle yorumladılar. Bu bakış ilk bakışta Müslüman olarak hoşumuza giden bir kabule dayanıyorsa da Said Halim Paşa bunun ciddi bir değerlendirme hatası olduğunu ifade et-

mektedir. Zira bu değerlendirmeyi yapanların daha iyi Müslüman olmaktan anladıkları, varlığı kendi bağlamında anlama, bütüncül anlamda hayatı yorumlama ve yeniden inşa etme kapasitesine sahip bir fıkıh dinamizmi üretmedi. Dahası daha muttaki olmak adına mistik hareketlere yöneldiler ve geleneksel formlara daha sıkı sıkıya tutundular. Bu tutum Müslümanları daha katı gelenekçi hâle dönüştürdü ve fıkhın dinamizmini ıskalamalarına yol açtı Öyle olunca da yenilgi, toprak kaybı, işgal ve sömürgeleştirilme süreci devam etti. Nitekim aradan yüz, yüz elli yıl geçti ve hâlâ yeniliyoruz. Bu kez de ikinci bir değerlendirme hatasına yol açan yeni bir açıklama ile karşı karşıya geldi Müslümanlar. Bu cevabın öznesi ise aydındı. Bazı aydınlara göre "biz Müslüman olduğumuz için yeniliyoruz, bizim geri kalmamızın sebebi doğrudan dinin kendisidir". Böylece kutuplaşma netleşti. Eskiler dinden uzaklaştığımız için böyle olduk diyerek dine tutunma adına tarihî bağlamın şartları içerisinde üretilmiş formlarına, kurumlarına, şekillerine tutundular. Üstelik bunu daha iyi Müslüman olmak adına yaptılar. Ne var ki bu tutumlarıyla onlar yeni dünyanın gidişatını anlama kapısını aralayamadılar. Fıkhın imkânlarını harekete geçiremediler. O yüzden de başarısızlığa mahkûm oldular. Aydın ise onların bu değerlendirmelerine atfen, Müslüman olmak sorunları çözmüyor diye düşündü. Onlara göre Avrupa sorunlarını çözmek için dinle arasında yeni bir ilişki tanımladı ve küresel bir güç merkezi hâline geldi. Öyleyse Osmanlılar olarak bizim de Avrupalılar gibi dinle aramıza mesafe koyan yeni bir ilişki biçimi tanımlamamız lazım diyerek dinden kopmayı teklif etti aydınlar.

Said Halim Paşa'ya göre her iki cevap da yanlıştı. Çünkü insani-tarihî-toplumsal olaylar çok veçhelidir. Bilimsel bilgi kapasitesi, teknik gelişmeler, iktisadi süreçler, uluslararası ilişkilerde oluşan yeni dengeler, toplumdaki yönetim mekanizmasının verimliliği ya da verimsizliği, ulemanın ya da aydının toplumla kurduğu bağın mahiyeti, toplumun üretkenlik seviyesi gibi çok sayıda sebep bir medeniyetin başarısını yahut başarısızlığını etkiler. Çoklu sebebe dayalı olmayan okuma biçimleri indirgemecidir ve gerçekliği ihata edememektedir. Paşa'ya göre ne yazık ki bu gerçeği ıskaladıkları için her iki cevap da sadra şifa sonuçlar vermedi. Üstelik ilk cevabı verenler halisane bir niyetle hareket ediyor ama tanımadıkları Garp'a karşı ön yargıları onları gelişmeler karşısında körleştiriyordu. İkinciler ise tam tersine Batı'da olanlarla gözleri kamaşmış ve kendi toplumlarına ve inançlarına yabancılaşmışlardı. Dahası Batı'da olup biteni de kendi bağlamında anlamadıkları için onları taklit etmekten başka bir çözüm de geliştiremiyorlardı. Dolayısıyla ikincilerin yanlışı birinci gruptakilerden daha kötü sonuçlar vermişti. Oysa yenilginin ve çöküşün sebebi metafizik bir sebebe dayanmıyor, kendi gerçeğimizi ve Garp'ta olanı kendi bağlamında anlayamamak ve gereğini yerine getirememekti. Bizim taklitle, hem geleneği olduğu gibi tekrarlamak anlamında hem de Batı'da olanı buraya transfer ederek Batı'yı taklit etmek anlamında, sorularımızı çözmemizin mümkünatı yoktur. Peki, ne yapmalıyız? Yapılması gereken, varlığı kendi tabiatına muvafık bir şekilde anlamaya imkân veren bir bilgi elde etmenin ardına düşmektir. Bu ise Batı tecrübesinin ve değerlerinin ürünü olan sosyal bilimlere tutunarak olmaz. Bunu başarmak fıkhın eski başarılı dönemlerdeki fonksiyonunu yerine getirebilen bir seviyeye yükseltilmesine bağlıdır. İkinci olarak da Garp medeniyetini güçlü hâle getiren fikr-i fenniyet ve usûl-i tecrübe imkânlarını elde etmek için Garp medeniyetinden istifade etmemiz gerekiyor.

Said Halim Paşa'nın dikkate değer özelliklerinden biri de meseleleri sadece çözümlemekle yetinmeyip teklifini de sunmasıdır. Özellikle iki risalesinde tekliflerini ayrıntılı bir şekilde dile getirir. Onun fikrî çerçevesini dile getiren eseri *İslâmlaşmak* risalesidir. Kanaatimce İslamcılığı bugüne kadar Said Halim Paşa gibi bütünlüklü tarif etmiş ikinci bir şahsiyet yoktur. Maalesef yüz yıl sonra biz bile henüz bu kadar bütüncül bir yaklaşıma sahip değiliz. Paşa bu risalede, düşüncesinin genel çerçevesini şekillendiren temel ilkeleri belirtir ve her bir ilkeyi tek tek ele alarak Müslümanca bir hayatı şekillendirmedeki yerini belirler. İslamlaşma ile ilgili önerdiği teklifi üç aşamalı bir teklif olarak okumamız ve anlamamız gerekir. Onun İslamlaşma tarifindeki birinci aşama dört ilkeden oluşmaktadır. Burada İslamcı ifadesinin değil İslamlaşma kavramının kullanılmasına dikkatinizi çekmek istiyorum. İslamlaşma, hayatı

inşa etmenin olmuş bitmiş bir şey değil dinamik bir süreç olduğunu, bir oluş hâli olduğunu ve devam ettiğini, ikinci boyutuyla da kendini inşa etmede esas alınacak sabitenin İslam olması gerektiğini bize ihsas ediyor. Dolayısıyla İslamlaşma tabiri kritik bir kavram. Yani öncelikle dayanak noktamız, İslam olacak. Bu ise devam eden, yeni şartlarda yeniden inşa edilerek ihya edilmesi gereken bir şey. Birinci aşamada dört ilke var demiştik. Her ilke bir sonraki ilkenin temelini oluşturuyor, o yüzden sıralamaya dikkat ederek ifade etmeye önem atfetmemiz gerekiyor. Yani temelde itikadiyat var. İtikadiyatı Said Halim Paşa iki veçhede anlıyor. O itikadiyat, yani bir şeye inanma yahut reddetme bir bilgiye dayalı olur. O yüzden de bir yanıyla kabullerimize ve retlerimize kaynak oluşturan bir bilgi bir yanıyla da bu bilgi üzerine kurulmuş inançları ifade ediyor itikadiyat.

İtikadiyat yani o kabul ve retler bir şahsın iktisat, siyaset, toplum, aile ilişkisi, enfüsî tecrübe dâhil hepsini içeren hayatın tamamına dair bir duruş oluşturmasına yol açar ki, bu ahlakiyattır. O zaman ahlakiyat hayatın bütününe dair duruşumuzu ifade ediyor. Ahlakiyat çok kritik bir esastır. Çünkü Said Halim Paşa'ya göre İslam medeniyetinin istinatgâhı, dayanak noktası "İslam şahsiyeti"dir. Burada çok dikkat çekici bir şey söylüyor Paşa; İslam medeniyetinin dayanak noktası olarak devleti değil, kurumu değil, toplumu değil ferd-i vahit olarak Müslüman şahsiyeti vurguluyor. Bunu vurguluyorum çünkü çağdaş düşünceyle Said Halim Paşa'nın düşüncesi arasındaki farklılığı görme imkânı veriyor bize.

İnsan medeni bir varlıktır ve birlikte yaşamaya mecburdur; yani tek başına yaşayamaz. İnsanın tabiatı için bizim klasik kaynaklarımız "el insanu medeniyyun bi't-tab'" yani insan doğası gereği medeni bir varlıktır, tek başına yaşayamaz şeklinde açıklama yaparlar. O yüzden insan içtimaiyata yol açan bir ilişki örgüsü içinde varlığını sürdürür. İşte Said Halim Paşa'nın İslamlaşma tanımındaki üçüncü unsur içtimaiyattır.

Paşa'ya göre her toplumun işlerini sevk ve idare etmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç ise siyasiyatı doğurur. Ancak Paşa'nın tarifinde siyasiyat içtimaiyattan doğar. Buraya kadar olan kısmı birbirine ekleyerek yeniden ifade edersek; itikadiyat ahlakiyatı doğuruyor; ahlakiyat içtimaiyatı, içtimaiyat da siyasiyata zemin oluşturur.

Paşa'nın çerçevesini çizdiği bu merâtib modern bilgi sisteminin tam tersi bir anlayıştır. Ellili, altmışlı yıllardan sonraki İslamcıların en büyük yanılgılarından birisi tam da bu noktadaydı. Onlar devleti ele geçirirsek, siyaseti kontrol edersek insanı, toplumu ve düşünceyi ıslah edebiliriz diye düşünüyorlardı. Oysa Said Halim Paşa tersini iddia ediyor. İtikadiyat ahlakiyata, ahlakiyat içtimaiyata, içtimaiyat siyasiyata yön verir ve zemin oluşturur. Öyleyse bir toplumun siyasi yapısında arıza veya ifsat varsa, yetersizlik varsa Said Halim Paşa'ya göre dönüp topluma bakmanız gerekiyor. Çünkü siyaset toplumun bir yansımasıdır. Toplumda bir arıza varsa dönüp ahlaka bakmak lazım. Ahlakta bir arıza varsa dönüp itikadiyata bakmak lazım. İtikadiyat ise kabullerimiz, retlerimiz ve onları dayandırdığımız bilgi sistemini içermektedir.

O hâlde İslamlaşmanın üç aşamasının birinci aşamasını dört ilke ve bu ilkelerin merâtibi ile açıklamış olduk. Bu birinci merhaleydi. İslamlaşmanın ikinci merhalesini açıklarken Paşa'nın fıkhın dinamizmine yaptığı vurguyu hatırlamamız gerekiyor. Zira o tecellide tekrar olmadığını esas alan bir bakışa sahip. İşte tam da İslamlaşmanın ikinci merhalesi bu anlayışı esas alan bir çözümleme içeriyor. Nitekim Paşa'ya göre yukarıda saydığımız dört esas üzerine bir tasavvuru inşa ettiğimiz zaman iş bitmiş olmuyor. Bunları zamanın ve muhitin, yani tarihin ve toplumun ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir etmemiz gerekmektedir. Yani bu durumda 19. yüzyılın fıkhını aynen tekrarlayarak 20. yüzyılı idare edemezsiniz. Keza 1950'lerin Türkiye'sinde inşa edilmiş bir fıkıh 2020'nin tarihî ve toplumsal bağlamında hayat süren Türkiye'nin şartlarına cevap olamaz. Bunu uzatabiliriz: Mesela Türkiye'de üretilmiş bir hareket metodu ve bir cemaat modeli birebir olarak Hindistan'da uygulanamaz. Bunun idrakinde olarak zamanın ve muhitin ihtiyaçlarına cevap verebilmek için dört temel ilke ekseninde yeniden yorumlama ameliyesine girişmek gerekiyor. İşte İslamlaşmanın ikinci merhalesi budur.

Gelelim İslamlaşmanın üçüncü merhalesine. Paşa mealen şöyle diyor: Yukarıda dile getirilen dört ilkeyi esas almanız ve bu ilkeleri esas alarak tarihî-toplumsal bağlamın ihtiyacına göre yeniden onu tefsir etmeniz yetmez, vardığınız hükme uygun bir şekilde amel etmeniz gerekir. Paşa "tevfik-i hareket" diyor buna. Yani o yaptığınız değerlendirmeye, içtihada uygun olarak önce sizin amele etmeniz lazım. İşte İslamlaşma budur.

Görüldüğü gibi Paşa'nın İslamlaşma tanımı hayatı ihata eden bir bakışa dayanmaktadır. Bu bir hayat tutuş biçimidir. Dolayısıyla bu salt bir söylem değil bu somut bir hayat teklifidir. Üstelik bu teklif dinamik bir tekliftir ve öncelikle bu teklifin muhatabı başkaları değil bizatihi bu teklifi üstlenmiş bir kişi olarak insanın kendisidir.

Paşa bu teklifin ardından bir de devlet modeli teklif ediyor. Çünkü artık imparatorluklar çağının sona erdiğini görüyor. Malta'da sürgünde iken 1921'de teklifini yapıyor. O teklifte temelde demek istiyor ki; artık ulus devletler kurulacak, bu belli oldu. O hâlde biz yeni dünyanın yeni şartlarında Müslümanca bir siyaseti, bir yönetim modelini nasıl inşa edeceğimizi belirlemeliyiz. Paşa *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye'*de ikili bir halka oluşturuyor. Birinci halka için diyor ki; Müslümanlar büyük bir ailedir. Bu sebeple Müslümanların iki türlü vazifesi bulunmaktadır: Müslümanın birinci vazifesi içinde yaşadığı topluma karşı olan vazifesidir. İkinci vazifesi ise büyük ailesi olan İslam ümmetine karşı vazifesidir. İçinde yaşadığı topluma karşı vazifesi öncelikle yukarıda bahsettiğimiz İslamlaşma tanımının üç aşamalı teklifini bir ahlaka dönüştürmek, kendini ve toplumunu gözeten bir maslahat esası üzerinden hayatı yaşamaktır. Öncelikle Müslümanın kendini, nefsini, ailesini, çevresini, içinde yaşadığı toplumu, içinde yaşadığı devleti İslamlaştırması gerekiyor. İkinci olarak da büyük aileye karşı sorumluluğudur ki o da tüm Müslümanlarla dayanışmadır. O hâlde Müslüman kendi yaşadığı devletin dışında kalan diğer Müslümanların meselelerini de kendi meselesi olarak görmek ve onların sorunlarını çözme çabalarına omuz vermek zorundadır. Ancak Paşa bu iki vazifenin birbiriyle yakın bir irtibat içinde olması gerektiğini düşünüyor. Bunun için de Müslümanın hem kendine karşı vazifelerini yapmanın imkânlarını hem de büyük aileye karşı sorumluluklarını yerine getirmenin imkânlarını sayıyor. Kendine karşı yapması gereken vazifenin imkânları şudur: Birincisi, hür olmak Müslümanın vazifesidir. Paşa bu tanımı taammüden kullanıyor. Paşa'nın düşüncesinde hür olma birilerince verilen bir şey değil kesbedilen bir şeydir. Emek vererek, yeterlik temin ederek eşyanın, varlığın tabiatına dair bilgiye sahip olduğumuz ölçüde elde edebileceğimiz bir kazanımdır hür olmak. Paşa'nın bu yaklaşımı Ra'd Suresi'nin 11. ayetinin bu bağlamdaki tefsiridir. Çünkü İslami tecdide inananların en temel önermelerinden birisi bu ayettir: "Bir kavim kendi nefsinde olanı bozup değiştirmedikçe Allah o kavmin durumunu bozmaz." Bunu mefhum-u muhalifinden hareketle şu şekilde de anlamak mümkündür: Eğer durumunuz bozulduysa sorunu önce dışarda görmeyin, önce kendinizde görün. Eğer bu durumu değiştirmek istiyorsanız o da sizin yapıp etmelerinize bağlıdır. Sahih bilgiye dayalı ahlaklı bir duruş sergilerseniz, tarihin toplumun yasalarını bilerek hareket ederseniz o zaman başka bir şey de inşa edebilirsiniz demektir.

Müslümanın kendine karşı vazifesinin ikincisi, hukuk önünde eşitlik esasına dayalı bir ilişki kurmaktır. Eşitlik temelinde, makâsıdü'ş-şerîa olan insanın can, din, düşünce (yani akıl), nesil ve iktisadi hürriyetlerini güvence altına almak. Eşit olmaktan kastettiği şeyi bu şekilde anlayabiliriz.

Müslümanın vazifelerinin üçüncüsü ise teazud yani dayanışmadır. Paşa'ya göre Müslümanlar büyük aileleri olan diğer Müslümanlarla dayanışmakla sorumludurlar.

Dördüncü ilke ise adalettir.

Öyleyse kendimize ve içerisinde yaşadığımız toplumumuza karşı sorumluluklarımızı İslamlaşma düşüncesi bağlamında yerine getirebilmemiz için bu dört temel ilkeyi esas almamız gerekiyor.

Peki, dışarıya dönük büyük aileye dönük sorumluluklarımız nelerdir? Said Halim Paşa dışarıya dönük

saydığı sorumluluğu da şu şekilde açıklar: Buradaki İslamlaşma çabanızın size kazandırdığı yeterlikler ölçüsünde başka toplumlarla da dayanışmak zorundasınız. Başka toplumlarla dayanışırken bir tek devlet olmanız gerekmez. Farklı devletleriniz olabilir ama farklı devletlerin daha büyük bir birlik oluşturmaları lazım gelir. Kanaatimce günümüzdeki Amerika Birleşik Devletleri modeli büyük ölçüde Said Halim Paşa'nın İslam ümmeti için öngördüğü yapıya benzetilebilir. Yani birden fazla devlet var ama bütün bu devletleri daha üst bir hukuk çerçevesinde bir araya getiren bir organizasyon var.

Said Halim Paşa devlet yönetiminde iktidarın kurumlar ya da şahıslar elinde dağıtılmasını doğru bulmaz. O başkanlık sisteminin daha verimli işleyeceğine inanır. Fakat orada birbirinden yetkileri ve sınırları, sorumlulukları çok net bir şekilde ayrışmış bir model sunar. O model çağdaş demokrasiden farklı bir modeldir. Bu teklifte bir devlet başkanı vardır. Devlet başkanı icranın başındadır. Dolayısıyla kendi yönetim ekibini belirler. İkinci birim ise devlet başkanının sorumlu olduğu ve halkın temsilcilerinden oluşan meclistir. Meclis ancak halkın tabii temsilcilerinden oluşur. Ne var ki bu meclisin yasama yetkisi yoktur. Çünkü Paşa'ya göre yasama faaliyeti iki şey ister: Birinci olarak İslam ahlakına sahip olmak, ikinci olarak da İslam fıkhına ve çağın hâline vukufiyet. Dolayısıyla İslam ümmeti içerisinden çıkmış ve onların tabii temsilcileri olan ihtisas sahibi şahsiyetlerden oluşan bir heyet ancak yasaları yapabilir. Meclis ise hükûmeti denetleyen bir işlev görür. Halkın ihtiyaçlarını, beklentilerini yönetime taşır. Diğer bir ifade ile yönetimin adil ve meşru, ümmetin maslahatını gözeten bir iş yapıp yapmadığını denetler. Dördüncü organ ise yargıdır. Yargı diğer kurumlar karşısında tamamen bağımsızdır.

Devlet organlarının her birinin görevlerini genel bir çerçeve olarak çizen Said Halim Paşa'nın bütün bu açıklamaları toplumsal ve siyasi olanın tabiatına dair yaptığı açıklamalarla birlikte tam olarak anlaşılabilir. Ona göre toplumsal olayların ve ilişkilerin doğasıyla siyasi olayların ve ilişkilerin doğası farklıdır. Said Halim Paşa'ya göre toplumsal olayların tabiatı şöyledir: Bir insan eşyanın tabiatına ilişkin sıhhatli bilgiye sahip olur -sıhhatli bilgiden kastı sünnetullahı bilmektir- o bilgiye uygun amel ederse toplumsal zeminde gittikçe yetkinleşir ve muktedir hâle gelir. O toplum onun ahlakına, bilgisine ve çabasına uyumlu bir şekilde ona değer verir. Havas dediğimiz insanlar böyle yetişirler. Paşa Müslümanın yapması gereken bu işi vazife olarak kavramlaştırıyor. Ona göre insan vazifesini yaptıkça sorun çözme kabiliyeti gelişir ve bilge şahsiyet hâline gelir. Böyle olunca da toplumda itibar görür. Siyasi olayların doğası ise toplumsal olandan farklıdır. Nitekim toplumsal alanda vazife ve yeterlik sizi özgürleştirir ve yetkinleştirir. Siyasi alanda ise size verilen makam ve mevki dolayısıyla gücünüz kudretiniz artar. Yani siyasette mevkiinizden kaynaklanan güç özgürlük alanınızı genişletirken toplumsal gerçeklik zemininde vazife hür olmaya yol açar.

Hülasa olarak ifade edersek, Said Halim Paşa İslam tarihinin en zor dönemlerinden birinde yaşamış ve bu süreçte kritik önemi haiz görevler üstlenmiş bir şahsiyettir. Dönemin sorunları karşısında İslam ve kendi toplumunun tarihî tecrübesi karşısında ayrışmaların yaşandığı bu zeminde Paşa İslam'a ve kendi toplumunun tarihî tecrübesine sadakat göstermiş ancak bu sadakat onda gelenekçi tıkanıklığa dönüşmemiştir. Onun yenilenmeye atfettiği değer ise onu Batıcı bir savrulmaya düşürmemiştir. O daima varlığın tabiatına muvafık olanı anlamayı ve ona göre bir eylem geliştirmeyi esas alan hikmetli bir yolun yolcusu olmayı seçmiştir. Eserleri bu hikmetin mahiyetini açıklığa kavuşturma adına girişilmiş çabanın tutarlı birer belgesi olarak hâlen elimizdedir ve istifade etmemizi beklemektedir. Acil sonuç veren tekliflerin rağbet gördüğü günümüzde onun tecrübe, hikmet ve itidal telkin eden çözüm tekliflerini bir kez daha düşünmekte fayda görüyorum. Bu yazının gayesi de onun düşüncelerini ve tekliflerini gündemleştirmeye bir katkı sunmaktan ibarettir.

SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK: MUHAFAZAKÂR-REFORMCU İSLAMCILIĞIN OLUŞUMU

CEVAT ÖZYURT

Giriş

Bu makalede[1] İslamcı düşünürlerden Said Halim Paşa'nın sosyal ve siyasal düşüncesi sistematikleştirilerek analiz edilecektir. Ona göre 19. yüzyılın başlarında İslam dünyası ve Osmanlı toplumu kimlik ve değerler alanında ciddi bir buhran yaşamaktadır. Onun entelektüel çabalarının ana amacı, buhranın nedenlerini anlamak ve buhrandan çıkışın yolunu bulmak olmuştur. Döneminin aydınlarından farklı olarak, yaşanan bunalımın sadece siyasal boyutlu olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre sorunların kaynağında "bağnazlık" ve "taklitçilik" gibi iki zihniyet bulunur. Bu eğilimler, toplumun zaman, mekân, kültür ve din gerçekliğine uygun biçimde değişimine (tekâmülüne) engel olmaktadır. Toplumun kurtuluşunu, kendi değerlerine yönelmede ve bu değerleri Batı'daki maddi kalkınma araçlarıyla sentezlemede bulmaktadır. O, toplumun İslam medeniyetine bağlı kalarak ve Batı medeniyetinden faydalanarak tekâmülünün (modernleşmesinin) mümkün olduğu tezini savunmakla, Türkiye'de Genç Osmanlılarla başlayan "muhafazakâr-reformcu" düşüncenin önemli halkalarından biri hâline gelmiştir. Çalışmada muhafazakâr ideolojinin sosyoloji yaklaşımı hakkında girişten sonra Said Halim'in toplum ve devlet felsefesi, sosyal ve siyasal sorunlar hakkındaki analizleri, bu sorunlara getirdiği çözüm önerileri ele alınacaktır.

Toplumsal Değişme, Sosyoloji ve Muhafazakârlık

Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin etkisiyle sosyal yapı ve toplumsal ilişkilerde meydana gelen dönüşümün toplumu ve insanlığı nereye götüreceği önemli bir merak (bazılarına göre umut, bazılarına göre endişe) konusu olmuştur. Bu merak, toplum felsefesine bir canlanma getirmenin yanı sıra bilimsel bir disiplin olarak sosyolojiyi ortaya çıkarmıştır. Toplumu tanıma ve anlama iddiasında olan sosyoloji, toplumun yapısı ve değişme hakkında genel ilkelere ve teorilere ulaşmayı amaçlamıştır. Bu amaç birçok sosyologda daha kapsamlı tutularak toplumsal gerçekliği etkileme noktasına varmıştır (Mendras, 2009: 273). Toplumu anlamak, sosyologlarda ona "saygı duymak" ya da "müdahale etmek" gibi iki zıt eğilim doğurmuştur. Zıtlık epistemolojik kabullerden kaynaklanır: Muhafazakârlar kolektif bilince saygıyı, radikaller ise bireysel (felsefi) akla olan güveni temel alırlar. Değişim taraftarları da, değişim yanlıları da sosyolojik bilginin imkânından aynı ölçüde yararlanmak istemişlerdir. Bu gerçek dikkate alındığında ya sosyoloji ile ideoloji arasında ince bir çizgi olduğunu söyleriz ya da Mendras (2009: 274) gibi her bilimsel analizin "sosyolog istese de istemese de aynı zamanda ideolojik bir analiz olduğu"nu söyleriz. Said Halim Paşa'nın düşüncesini daha iyi anlamak adına muhafazakâr ideoloji ile

1 Bu makale ilk olarak *Muhafazakâr Düşünce*, sayı 37, s. 67-102 (2013)'de yayımlanmıştır.

sosyoloji arasındaki ilişkiye değinmekte yarar var. Nisbet'e (2013: XLVII) göre sosyoloji, yaygın kanının aksine, aydınlanma-karşıtı düşünceden doğmuş ve muhafazakâr bir çekirdeğe sahiptir. Bu yargı abartılı olsa da bize muhafazakâr ideolojinin sosyolojik bilginin imkânlarından fazlasıyla yararlandığını hatırlatmaktadır. Aydınlanma düşüncesinin uzantısı olan ve bireysel (felsefi) akla sınırsız güven duyan radikalizm, "siyasi güçte ikamet eden kurtuluş fikri" adına, ihtiyaç duyduğunda "teröristik" bir yöntem kullanarak, bireyleri yerleşik bağlardan koparıp bir "sosyal kaos" doğurmaktaydı. Muhafazakâr ideoloji, bu toplumsal buhrana itiraz ederek cemaat, akrabalık, hiyerarşi ve din gibi savunmalarından, diğer bir ifadeyle geleneğin yanında yer almaktan doğmuştur. Seküler aklın mutlaklaştırılmasına bir tepki olarak ortaya çıkan muhafazakârlık, Endüstri ve Fransız devrimlerinin "nefret edilen" bir çocuğudur (Nisbet, 2013: 13-5).

Muhafazakâr "toplumcu teori", mevcut her toplumun kendine özgü bir denge durumunu ortaya çıkardığı tezini savunduğu için sosyoloji üzerinde temellenmektedir. Muhafazakâr tarihsel sosyoloji, sosyal bilimlerin nesnellik iddiasını abartılı bulur; toplumsal yaşamın genel ilkelerinin bulunacağı ve toplumun siyasal irade aracılığıyla iyileştirilebileceği savları karşısında kolektif akla, tarihe ve farklılığa vurgu yaparak toplumsal olanı kutsallaştırır. Beneton'a göre muhafazakâr tarihsel sosyoloji üç temel teze sahiptir: *1)* İnsan, sosyal bir mirası devralır; *2)* topluluk, tarihte somutlaşmış bilgeliğin bir eseridir; *3)* insanlar ancak topluluk içinde birbirine bağlayabilir ve ahlaki ihtiyaçlarını karşılayabilir (Beneton, 2011: 103-110). Modern devrimler mevcut toplumsal mirası ve topluluk ilişkilerini hedef alarak toplumsal olanın kutsallığını bozar. Bu nedenle 18. yüzyıldan itibaren devrim anları, aynı zamanda muhafazakârlığın temel temalarının saptandığı anlar olmuştur. Karşı devrimci bir düşünce olarak muhafazakârlık, "sosyoloji ve tarihin lehine felsefeyi gözden düşürmek" gibi bir eğilime sahiptir (Beneton, 2011: 47, 50). Muhafazakârlar, aklı temel alan politik irade karşısında "toplumsalın mutlak önceliği"ne önem verir. Onlara göre en iyi anayasa, toplumun koruyarak taşıdığı ilkelerden oluşur. Toplumun kendini geliştirecek ilkeleri zaten içinde barındırması nedeniyle doğal bir tekâmül hâlinde olduğu varsayımı, tarihsel sosyolojinin ana tezidir: "Her insan toplumu, 'doğal' bir biçime doğru, yani mükemmeliyetçiliğini geliştiren bir biçime doğru yönelir ve insan iradesinin müdahalesi, bu evrimi ancak bozar ve geciktirebilir." (Beneton, 2011: 46).

Nisbet ve Beneton'ın dikkat çektiği gibi, muhafazakâr düşünce devrim anlarında doğar. Muhafazakâr bir ideoloji olarak İslamcılık da II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında ortaya çıkmıştır (Kara, 1986: XXIX; Tunaya, 2007: 235). İslamcılığın hedefinde, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan ve II. Meşrutiyet'le tekrar siyasî iradeye kavuşan Batılılaşmacı hareket vardır (Tunaya, 2007: 68). İslamcılar, İttihat ve Terakkinin toplum mühendisliğine ve seküler reformlarına karşı koymuşlardır (Şeyhun, 2010: 9). Bu İslamcıların ortak bir özelliği olmasına rağmen, İslamcılar "gelenekçi" ve "reformcu" olarak ikiye ayrılarak farklı platformlarda siyaset yapmışlardır. Reformcu İslamcılık, "bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi"ne sahiptir (Kara, 1986: XXVII). Bu hâliyle gelenekçiler ile devrimciler arasında bir yerde konumlanır. Said Halim ve diğer reformcu İslamcılar, halka öğretilen Müslümanlığın ilerlemeye engel olduğunu düşünmekte ve ananelerdeki yanlışlığa değinmektedirler. Onlara göre içtihat pratiği yeniden başlatılarak İslam zamanın şartlarına göre yorumlanmalıdır (Bostan, 2008: 89; Safa 59). Şüphesiz bu yorum akıl aracılığıyla yapılacaktır. Bu nedenle reformcu İslamcıların gelenekçi İslamcılardan ayrıştırılarak "rasyonalist" olarak tanımlanması doğru olsa da bu, sınırları din tarafından belirlenen bir rasyonalizmdir. Son tahlilde reformcu İslamcılar, radikal Batıcılardan ziyade geleneksel İslamcılara yakın bir konumdadır (Tunaya, 2007: 236, 2010: 74). Onlar Batılılaşmaya ve toplum mühendisliğine şiddetle karşı olmalarına rağmen, kalkınma ve kurtuluş arayışları reformcu İslamcıları, aynı zamanda modernist kılmaktadır (Bostan, 2008: 86). Modernleşme ile Batılılaşma arasında ayrım yapmayan analistler reformcu İslamcıları (ve Said Halim'i) zaman zaman "Batıcı" olarak tanımlama yanlışlığına düşerek onları karşı oldukları bir hareketle (bükemediği eli öpmekle) sıfatlandırma özensizliğine düşmüştür.

Türkiye'de ideolojilerin tarihi üzerine kapsamlı çalışmaları bulunan ve ideolojileri kendi içlerinde alt tasniflerini yapacak düzeyde konuya hâkim olan Tunaya'nın (2008: 68) bu özensizliği yapması, onun okuyucuları tarafından bu hatanın kopyalanmasına neden olmaktadır. "İslamcılara göre, Batı ve Doğu medeniyetleri ayrı şartların ve sebeplerin eseridir. Bir medeniyet alanından diğerlerine geçmeye de lüzum yoktur." (2010: 72) tespitini yapan bir kişi olarak Tunaya'nın bu özensizlikten kurtulmuş olması beklenirdi.

İslamcılık ideolojisinin "teorisyeni" (Bostan, 2008: 88; Gencer, 2008: 797) olarak anılan Said Halim, "Türkiye'nin ilk sosyologları" (Kayalı, 2005: 43) arasında da anılır, Türk sosyologları üzerine hazırlanan kitaplarda ona ayrı bir bölüm ayrıldığı görülmektedir. Said Halim'in sosyolog olup olmadığı çeşitli gerekçelerle tartışılabilir ya da herhangi bir toplum felsefecisi kadar naif bir sosyolog olduğu söylenebilir. O, kendine özgü bir sosyal teori geliştirmeye çalışmıştır. Yazılarında pek referans kullanmasa da döneminin toplum felsefesini ve sosyal bilimlerini iyi bildiği, tartışmaları yakından takip ettiği anlaşılmakta. Batılılaşma karşısında İslamlaşmayı bir tez olarak getiren İslamcılık ideoloji, Batı düşüncesinin, kültürünün ve kurumlarının Osmanlı toplumunda yayılmasına, toplumun değerlerinin korunması adına karşı koymaktadır. Bu nedenle Batı'yı ve İslam toplumunu çok iyi bilen (Gencer, 2008: 322) Said Halim'de sosyolojik bir duyarlılık olduğu kesindir. Tunaya (2007: 55), onun Osmanlı toplumunu "derin bir tahlile tabi tuttuğunu" belirtir. O, "sosyolog olmamasına rağmen, bir sosyolog" gibi olguların nedenselliği üzerinde durarak, toplumsal yapı ve değişme hakkında genel yargılara ulaşabilmiş ve sorunlara getirdiği öneriler evrensel bir perspektife sahip olabilmiştir (Bostan, 2008: 88). Zaman zaman sosyoloji biliminin toplumun tanınmasındaki önemine ve siyasetçilere sunacağı yarar ile toplumun gelişim merhalelerine ve sosyal olanın belirleyiciliğine (sosyal determinizm) vurgu yapmıştır (Tunaya, 2007: 51). Siyasetçilerin akıllarına göre kanun ve kurum ihdas etmelerini veya bunları dışarıdan iktibas etmelerini eleştirmiştir. Toplumsal farklılığa, tarihin ve çevrenin toplumsal değerlerin oluşumundaki işlevine sıkça yaptığı vurgu, Said Halim'in toplumsallığı yücelttiği, yerelliğin ve millîliğin savunuculuğunu yaptığı gibi yanlış yorumlara neden olmaktadır. İfadeleri zaman zaman Batılı muhafazakârların ifadeleriyle, özellikle de Bonald'ın ifadesiyle örtüşmesine rağmen oradan fikren beslenmemiştir. Batı'daki muhafazakârlar toplumsallığı kutsallaştırırken, Said Halim'de tek kutsal dindir. Batılı muhafazakârlar, genellikle dini toplumun değeri olarak görürken, o toplumu dinin değeri olarak görmektedir. Yerelleşmiş din algısını ve pratiğini sosyolojik olgu olarak açıklarken, sosyal teorisini dinin evrensel yorumu üzerine inşa etmektedir. Yazılarındaki yerlici ve milliyetçi ipuçları "medeniyetçi" vurgunun gölgesinde kalır. Tüm ideolog ve düşünürlerde olduğu gibi, satır aralarından farklı bir Said Halim çıkarmak yerine, onu anlamak için eserinin bütünlüğüne bakmak gerekmektedir.

Said Halim'in Toplum ve Siyaset Felsefesi

Yazıları 1910-1921 yılları arasında yayımlanmış olan Said Halim'in tüm yazılarında toplum ve devletle ilgili sistematik olmayan fakat birbiriyle ilişkili birtakım temel ilkeler mevcuttur. Toplum felsefesi ve siyaset felsefesi olarak değerlendirilebilecek genellemeler ve soyut ilkeler bütünlüğü içinde yazılarını kaleme almıştır. Bu soyut ilkeler tespit edildiğinde onun sosyal ve siyasal sorunlar üzerine yaptığı analizler ve sorunlara önerdiği çözümler daha açık hâle gelmektedir. Yazılarında doğrudan veya dolaylı olarak cevabını vermeye çalıştığı temel felsefi sorular şunlardır: İnsan nasıl bir varlıktır? İnsan olmanın bir ereği var mıdır? İnsan-toplum ilişkisi nasıl kurulur? Toplumlar neden birbirinden farklıdır? Siyasetin işlevi nedir? Toplum-siyaset ilişkisi nasıl olmalıdır? Sosyal değişmede devletin ve siyasetin ne gibi rolü vardır?

İnsan Anlayışı

Said Halim, doğasında maddi ve ahlaki ilerleme ereği olan bir insan anlayışına sahiptir (Said Halim,

2012: 163).[2] Ona göre insan, ontolojisi gereği tekâmül eden hayatı izleme çabası içinde olan bir varlıktır. Bu çerçevede, doğayı değiştirme doğrultusunda üzerine düşen görevi yerine getirmektedir. Görevini yaparken kendisinin ve evrenin varlık sebebi ile doğanın ve toplumun kanunlarını anlamaya çalışır (2012: 141; 1983: 105). İnsan, evrendeki cansız ve canlı varlıklar hakkında zamanla bilgi sahibi olabilir. Doğa bilimlerinin gerçeklikleri, insan aklıyla nesnel olarak bilinebilir ve doğa kanunlarının bilgisine ulaşmak mümkündür. Ancak insan, düşünce ve bilinç sahibi, topluluk kurma kabiliyetine sahip bir varlık olduğu için sosyal konularda nesnel bilgiye ulaşamaz. İnsanın toplumla ilgili gözlem ve incelemeleri, bunları yapan insanların kişisel durumlarına bağlı olduğundan "eksik" kalmaktan kurtulamaz. İyi bir toplumsal yaşamın kuralları akıl ile bulunamaz. Doğa bilimlerinde başarılı olan yöntemin topluma uyarlanması felaket doğurabilir; iyilik amaçlanan bir eylem, kötülükle sonuçlanabilir. İnsan aklının yetersizliği biçiminde ortaya çıkan epistemolojik sorun, insan toplumlarında dinin gerekliliğine ve peygamberlerin rehberliğine duyulan ihtiyacı ortaya koyar (2012: 224). İnsan toplumlarının saadeti, maddi alandaki ilerlemelere ahlaki ve manevi alandaki tekâmülün eşlik etmesiyle mümkündür. Bilimsel başarılar, ahlaki gelişmeyle desteklenmediği sürece, insan doğasında bulunan yıkıcı eğilimleri teşvik ederek insanlığın zararına olacak sonuçlar verebilir. O hâlde, insancıl hedefleri belirleyen, insanın aklından çok ahlakıdır (2012: 125). Ahlak kaynağını dinî öğretilerden ve peygamberlerin rehberliğinden alır. Said Halim'e göre sosyal ahlaka kaynaklık etmesi bakımından İslam, diğer dinlerden farklıdır. İslamiyet dünya hayatından uzak "ruhanî" bir din değil insanın maddi ve manevi mutluluğuna kaynaklık eden, sosyal hayatı düzenleyen "beşerî/insani" bir dindir (2012: 222).

Toplum Anlayışı

Yoğun siyasal değişmelerin yaşandığı II. Meşrutiyet Dönemi düşünürlerinden olan ve adı siyasi bir ideoloji olan "İslamcılık" ile birlikte anılan Said Halim'in asıl üzerinde yoğunlaştığı konu, siyaset değil toplum olmuştur. Dönemin temel sorununun sosyolojik bir sorun olduğunu düşündüğü için herkesin devleti kurtarmaya çalıştığı yerde, o döneminin birkaç düşünürü (bunlardan biri Prens Sabahattin'dir) gibi toplumu kurtarmaya çalışmıştır. Said Halim için "kurtarmak" ifadesinden ziyade "korumak" ya da "koruyarak kurtarmak" ifadesi daha yerinde olabilir. Bu da ona muhafazakâr kimliğini verir. Ona göre toplumlar inanç (din) ve kültür temelinde oluşur ve varlıklarını sürdürürler. Her toplum, ahlak gibi bir evrensellik ilkesine ve yerellik/millîlik gibi bir farklılık ilkesine sahiptir. Bu gerçekler dikkate alındığında milletin tekâmülünü amaçlayan siyasetçilerin iki görevi vardır: "maziye saygı göstermek" ve "istikbali düşünmek". İnsan toplumlarını düzenleyen ahlak kuralları din üzerine temellendiği için toplum mazi ile ilişkisini kesmemeli ancak saadetinin maddi araçlarını da gelecekte aramalıdır (2012: 118). Bir toplumun saadetinin asıl göstergesi, maddi araçlara erişim imkânı değil bireylere sağlanan hürriyet ve eşitlik düzeyi, yani sosyal ahlakın gerçekleşme imkânıdır (2012: 244). O, her toplumun kendi dokusuna uygun kurumları kendi tarihî ve sosyal çevresi içinde meydana getirdiği tezini sıkça vurgulamıştır. Tarihsel ve çevresel koşulların belirleyiciliğini kabul etmesi, sorunlara anlamlı yanıtlar bulmasını sağlamıştır (Kayalı, 2001: 31-2). Tarihsel ve çevresel koşullara vurgu, hem sosyal ve siyasal kurumların evrensel biçiminin olamayacağı yargısını hem de başka toplumlardan kurum almanın yanlışlığı yargısını içerir. Ona göre bir toplumun siyasal kararlarla başka toplumlardan kurum alması veya kanunlar çıkararak bir toplumun gelenek ve ananelerinin değiştirilmesi, o toplumun kendine yabancılaşmasına, çözülmesine ve anarşiye sürüklenmesine yol açar. Sosyal değerler ve kurumlar kıskançlıkla korunmalıdır, bunlar bir toplumun varlığını devam ettirmesi için yeterli olmadığında ise siyasetçiler kendi akıllarına değil toplumun beklentilerine uygun davranmalıdır. Sosyal görevler, sosyal araçlarla yerine getirilebilir, siyasal vasıtayla değil (2012: 136). Bu nedenle toplumun "zihniyet, fikir ve hislerinin değiştirilmesi veya tâdili" siyasetçilerden ziyade aydınların, filozofların ve sosyologların öncülü-

2 Bundan sonra Said Halim Paşa'nın kitaplarına yapılan atıflarda sadece tarih ve sayfa numarası belirtilecektir.

ğünde olmalıdır (2012: 134). Burada Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nda ulaştığı ilkeleri görürüz: "İnsanlar kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamlar insanlar için"dir (2012: 59). Kanunlar ve ananeler hem toplumsal düzenlenmenin sağlanması açısından işlevsel birer araç hem de topluma kimliğini veren, insanları bir arada tutan simgesel varlıklardır (2012: 105).

Millet Anlayışı

İslamcı bir düşünür olan Said Halim'in millet kavramına ve olgusuna nasıl baktığı önemlidir. O milletleşmeyi varlığı inkâr edilemeyecek bir olgu olarak görür. Millete bir olgu olarak bakarken milleti oluşturan unsurlara bakışı farklıdır. Örneğin Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışında din milletin kültürel unsurlarından biri şeklinde ele alınırken Said Halim'e göre İslam toplumlarında millet, din üzerine inşa olur. Onun yazılarında millet kavramı, İslam ümmetinin parçalarını oluşturan toplumlara gönderme yapar. Said Halim'in millet anlayışı, özcü olmaktan çok sosyolojiktir; millet tanımını yaparken soy vurgusundan özenle kaçınır. Vatandaşlık esasına dayalı millet anlayışı ise yazılarında hiç konu edilmemiştir. Millet tanımında, inanç ve kültür vurgusu ön plana çıkar: "Bir insan topluluğunun millet hâline gelebilmesinin fertlerin müşterek his ve âdetlerle, birbirine uygun fikir ve inançlarla, aynı gaye etrafında birlik hâlinde bulunmalarına bağlı olduğunun bilinmesi lâzım." Burada siyasi birlik (devlet) içindeki herkesin milletin parçasını oluşturmadığı hatırlatılmaktadır. Millet, yasal ve yönetsel düzenlemelerle inşa edilemeyen tarihsel, kültürel sosyolojik bir gerçekliktir: "Cemiyetin bağları, mâzide birlikte geçirilen hayat ile ecdattan kalan manevî ve fikrî mirastan doğar… Bu bağların yerini, insanların hayal edebilecekleri başka hiçbir bağın tutamayacağını bilmeliyiz." Milletin "gaye birliğini" sağlayacak olan ahlak ve düşünceyi "dinî hasletler" doğurur; millî varlığın ve kimliğin korunması dine saygı ve bağlılık göstermek, dinin hükümlerini yerine getirmekle mümkündür. İslam toplumlarında sosyal değerler dinden kaynaklandığı için dine gösterilecek ihtimam, sosyal bir vazifedir (2012: 117). O, millî hayatı dinin esaslarına göre şekillendirmek isteyen reformcu İslamcılar arasında yer almakla dönemin milliyetçilik anlayışına açık bir tavır almıştır (Ahmet, 2004: 128, 138). Ona göre toplumlar dinsel inanç eksenli örgütlenir. İnançlar ahlak kurallarını, ahlak kuralları toplum kurallarını ve toplum kuralları da siyasal yapının nasıl olacağını belirler. Said Halim ve diğer İslamcı düşünürler üzerine yapılan çalışmalarda, onların millet gerçeğini tanıyor olmalarından hareketle "milliyetçi" oldukları yargısına ulaşılmaktadır. Bu yargı, İslamcıların dönemlerinin yaygın milliyetçilik anlayışını yoğun olarak eleştirdikleri, millî dayanışma ile milletler-üstü dayanışma arasındaki ilişkiyi önemsedikleri ve milliyetçi ideolojinin sıkça başvurulan araçlarından olan 'ötekileştirme' söyleminden özenle kaçındıkları hatırlatması yapıldığı takdirde doğru olabilir. Said Halim'de İslami ilkelerle ıslah edilmiş, milletin olduğu kadar ümmetin ve insanlığın iyiliğini gözeten bir milliyetçilik anlayışı kabul görmüştür (1983: 177; 1986: 129; 2012: 208).

Sosyal ve Siyasal Sorunların Analizi

Said Halim, döneminin Batıcılarında ve kısmen de Türkçülerinde görülen yeni bir toplum inşa etme arayışında değil mevcut toplumu koruma arayışındadır. Tüm yazılarında İslam toplumlarının ve Osmanlı toplumunun yaşadığı toplumsal çözülmenin ve geri kalmışlığın nedenlerini anlama, hastalığı teşhis etme çabası ön plandadır. Osmanlı'daki yenileşme çabalarının başarısız olduğunu düşündüğü için "doğru teşhis yapılmayınca doğru tedaviye ulaşmak mümkün değildir" ilkesini kendine rehber edinmiştir. İslam toplumlarının ve Osmanlı toplumunun temel sorunu "kendisi olamaması"dır. Bu sorun, aşağıda üzerinde duracağımız birbiriyle ilişkili bir dizi sorunun genel sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Doğu ile Batı Arasındaki Farklılıklar ve Ön Yargılar

Said Halim'in yazılarının ana teması, "İslam ve Batı sorunu" ya da İslam toplumlarındaki "Batılılaşma sorunu"dur. Bu medeniyetçi yaklaşım, farklı bir medeniyet olduğunu hatırlatarak Batı'yı İslam medeniyetinin karşısında konumlandırır (Kayalı, 2001: 31-4). Doğu ile Batı birbirinden farklı medeniyetlerdir ve farklı karakteristik özelliklere sahiptirler. Ayrıca İslam toplumları ile Hristiyan toplumları arasında tarihsel düşmanlıklar mevcuttur. Bu düşmanlıklara son zamanlarda Batı'nın yürüttüğü emperyalizm politikasının doğurduğu husumet de eklenmiştir. Ona göre İslam toplumları bir varoluş sorunuyla karşı karşıyadır. Bu sorunun kaynağında Doğu ve Batı arasındaki farklılıklar ve düşmanlıklar olduğu kadar, son iki asırdır uygulanmakta olan Batılılaşma politikası ile Müslüman aydınların kendi uygarlıklarına yabancılaşmış olmaları da bulunmaktadır (Bülbül, 2011: 135). İslam toplumları, sahip olduğu değerleri ve örgütlenme biçimini doğru olarak anlarsa yeni bir medeniyet atılımı yapacak potansiyele sahip olabilir. Her milletin düşünceleri ve duyarlılıkları farklı olduğu gibi, ihtiyaçları da farklıdır. Bu farklılık sosyal kavramların anlamlarını dahi değiştirmektedir.

Hoşgörü

Ona göre İslam devletleri, çağdaşları olan Hristiyan devletlerden daha hoşgörülü, âdil ve özgürlükçü olmuşlardır (2012: 78). Müslüman toplumlar insaniyetçi, hoşgörülü ve medeni bir ahlak anlayışı üzerinde örgütlenmiştir. Batı medeniyeti ise "maddeci bir karakter, saldırgan ve müstebit bir ruh hâli" üzerine inşa olmuştur. Batı tarihindeki mezhep kavgaları bu saldırganlığı daha da beslemiştir (2012: 142). Adalet ve dayanışma ilkeleri gelişmediği için Batı toplumları dün dinlerin ve mezheplerin çatışma alanı olmuşken, bugün sosyal sınıfların ve ırkların çatışma alanına dönüşmüştür. İslam ülkelerinde ise gayrimüslimlere hoşgörüyle davranılmış, bu topluluklar rahat ve mutlu biçimde yaşamışlardır (1983: 24-5). İslam toplumlarında ne halklar arasındaki düşmanlığı körükleyen ırkçılığa ne de sosyal sınıflar arasında çatışmaya neden olan katı eşitsizliklere ve aristokrat sınıfa rastlanmaz. Batı'da sıkça görülen iç savaşlar ve ihtilaller, Doğu'da nerede ise hiç görülmez.

Adalet

Said Halim'e göre İslam dünyasındaki "eşitlik" algısı, hiçbir saldırganlık, çekememezlik ve kin içermez. Batı ise içinde aristokrasi gibi ayrımcı bir olguyu barındırdığı için orada "hürriyet" kavramı ve hürriyet algısı saldırganlık ve kin duygularını da içerir. İslam toplumları imtiyazlı sınıflara yer vermediği için her zaman sosyal barışı sağlamıştır, Batı ise ruhban ve aristokrat zümreye tanıdığı ayrıcalıklar nedeniyle her zaman toplumsal çatışmaların mekânı olmuştur (1983: 36-7; 2012, 76-7). İslam toplumları adalet ve hakkaniyet ilkeleri üzerine örgütlendikleri için burada "makama dayalı hiçbir yetki zorbalık ya da despotizm nedeni olamaz" (2012: 78). Batı'da modern zamanlarda yükselen eşitlik ve hürriyet ilkesi, Batı'nın kendi sorunlarına çözüm olacak biçimde yorumlanmıştır. Bu nedenle, bu ilkelerin Batılı yorumlarının benzeri sorunları yaşamayan İslam toplumlarında benimsenmesi yeni ve suni sorunların oluşumundan başka bir sonuç vermeyecektir.

Toplumsal Bütünleşme

Said Halim'e göre Batı toplumları ile İslam toplumları siyasal bütünleşmesini farklı ilkeler aracılığıyla sağlamaktadır. Ulus devletler modelini uygulayan Batı'da siyasal birlik, insanlar arasındaki soy, dil, mezhep, gelenek ve görenek ortaklığına dayanır. Osmanlı'da ve diğer İslam toplumlarında soy, dil, hatta gelenek ve görenek siyasal bütünleşmenin temelini oluşturmaz. Batı'daki toplumların hoşgörüsüzlüğü onları zaman içinde kültürel açıdan mütecanis/homojen yapmıştır ve bu toplumlarda siyasal örgütlenme, "ulusallık" temelleri üzerinde gerçekleşmiştir. Kültürel açıdan homojen bir yapıya sahip olmayan Osmanlı'da ise siyasal bütünleşme, "İslam birlik ve kardeşliği" üzerine gerçekleşmiştir. O dönem için gerçekleşmesini mümkün görülmese de Said Halim 1910'lu yılların başlarında İslam dünyası için Panislamist bir ideal ortaya koymaktadır (1983: 27). Ona göre İslam toplumlarının Batı'daki uluslaşma olgusunu benimsemeleri, onları kimliğinden, tarihinden, geleneğinden ve inançlarından uzaklaştırır. Bu bakış açısını 1918'den itibaren değiştirmiş, "ulusallık" olgusunu benimseyerek Müslümanlar arasındaki dayanışmanın iç (ulus) ve dış (ümmet) iki boyutu olduğu tezini işlemeye çalışmıştır. Ancak Batı milliyetçiliğinde gözlemlediği ırkçılığa karşı eleştirilerini hep devam ettirmiş ve ulusun kurucu unsuru olarak "dil"e hiç vurgu yapmamıştır.

Demokrasi

Said Halim yazılarında Fransız Devrimi'nin sloganı olan "eşitlik", "özgürlük" ve "kardeşlik" kavramlarını sıkça kullanmasına rağmen bunlara özgün, yerel ve İslami anlamlar yükler. Demokrasi ilkesine de farklı bir yorum getirir. Ona göre İslam toplumları adalet, hürriyet ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulduğu için başlangıcından itibaren demokratik bir niteliğe sahiptir. Batılı toplumlar ise eşitsizlik ve zorbalık üzerine kurulduğu için yüzyıllarca süren bir demokrasi mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Doğuluların bulunduğu yere Batı bu mücadelelerle ulaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, Batı'da aristokrasi geleneğine karşı verilen demokratikleşme çabasının ürünleri olan kurumların (1983: 26) taklit edilmesi İslam toplumlarının yapısını ve ihtiyaçlarını anlamadan girişilen boş bir çabadır.

Said Halim iki uygarlık çevresi arasındaki tarihsel ilişkileri değerlendirerek Müslümanların Batı'daki maddi gelişmeleri neden takip edemediklerini anlamaya çalışır. Bunun siyasi ve psikolojik iki nedeni bulunmaktadır. Doğu dünyası Batı'nın başlattığı ve sürdürdüğü tecavüzkâr Haçlı Savaşları nedeniyle maddi gerileme sürecine girmiş, "ilmi ve medeniyeti yayma kabiliyetleri" körelip zamanla kaybolmuştur. Batı'nın saldırgan Doğu politikası çerçevesinde yaptığı "zulümler, tahrip ve yağmalar", İslam dünyasında Batı'ya karşı "kin ve nefret" uyandırmıştır. Zamanla azalan dinsel düşmanlık yerini, Batı'nın maddeci düşünceyle başlattığı sömürgeciliğe bırakmıştır. Doğu'daki "meşru müdafaa" kapsamında değerlendirilebilecek Batı düşmanlığı (2012: 143-4), Batı'dan gelen her şeyi reddetme gibi bir taassup doğurmuştur.

Said Halim, sömürgecilerin emellerine ulaşmak için "medeniyet" ve "insanlık" gibi yeni değerleri kullanmaya başladığı tespitinde bulunur. Modern zamanlarda Doğu, 'haç' adına değil "medeniyet" ve "insanlık" adına tecavüze uğramaktadır. Değerler arkasına gizledikleri sömürgeci emellerinin karşısında İslami kişiliğin büyük bir engel oluşturduğunu gören Batılılar, Doğu'ya karşı derin bir "öfke ve nefret" beslemektedir. Modern zamanlarda Batı dünyası ile İslam dünyası arasındaki çatışma birinciler için maddi, ikinciler için ise dinî bir nitelik taşımakta; yani Batı zenginliklerini artırmak isterken, İslam toplumları varoluşlarını garanti edecek kimlik ve inanca sarılmaktadır (2012: 144, 153). Din Doğu toplumları için kültürel varoluşlarını ve siyasal bağımsızlıklarını sağlamanın bir aracı hâline gelmiştir. Said Halim'in bir ideoloji olarak İslamlaşma anlayışı, İslam toplumları için sunulmuş sosyal ve kültürel bir sağıltım reçetesi olduğu kadar, emperyalizm karşısında bağımsız kalabilmenin önemli bir siyasal aracıdır. O hem entelektüel faaliyetleri hem de siyasal kariyeri boyunca emperyalizme karşı mücadele

etmiştir (Şeyhun: 2010: 208). Onun için sosyal kurtuluş, siyasal kurtuluştan önce gelmektedir. Said Halim, eski Hristiyanlık taassubunun yerini Batı'da yeni bir taassuba bıraktığını gözlemlemektedir. Batı dünyası maddi alanda elde ettiği başarılar sayesinde, her alanda diğer toplumlardan üstün olduğu yanılsamasını yaşamakta ve sahip olduğu kibir, yanlışlarını görmeyi önlemektedir. Batı'da mürşitleri bilginler, fen adamları ve filozofları olan yeni bir din doğmaya başlamıştır. Bu dinin inançları, ananeleri olduğu gibi mutaassıpları da vardır. Bu mutaassıpların dünyanın geri kalanına bakışı hoşgörüsüzcedir (2012: 146). Örneğin dinlerine karşı gösterdikleri sevgi ve saygı nedeniyle Müslümanlara hakaret ederler; onların dine bağlılıklarını devam ettiklerini gördüklerine, Müslümanların ilerleme gibi bir amacının olmadığını söylerler (2012: 142).

Said Halim'e göre İslam dünyası ve Batı her biri artılara ve eksilere sahip olan, iki farklı medeniyettir: İslam toplumları, "tabiî maddi kanunları" bilemediği için maddi gerilik sorununu yaşamakta ve bu sorun aynı zamanda onun siyasi istiklalini kaybetmesine neden olmaktadır. Batı toplumları ise "tabiî ahlaki kanunları" bilemediği için sürekli olarak sosyal bir buhranın içinde kıvranmaktadır (2012: 250). Doğu ve Batı toplumlarının yapması gereken, kibirden uzak kalarak "yan yana yaşamaya mahkûm ve birbirini tanımaya aynı derecede mecbur" olduklarını kavrayarak (Bülbül, 2011: 131), "insanlığın medeniyet yolundaki ortak hareketine" (2012: 264) katkı sağlamak ve bu ortak medeniyetin sonuçlarından kendi değerlerini ve kimliklerini kaybetmeden faydalanmak olmalıdır.

İslam Dünyasının Geri Kalma Nedenleri

Said Halim'e göre İslam dünyasının gerileme sorunu üzerine ilk olarak Batılılar durmuşlardır. Ne var ki Batılılar, bu sorunu dinî bir mesele yaparak "Müslümanların geriliğinin İslam şeriatının esaslarındaki noksanlıktan ileri geldiğini" düşünmüşlerdir (2012: 158). Müslümanlar da geri kalmışlıklarının sebeplerini hükümdarların istibdadına, beceriksiz yöneticilere, âlimlerin bilgisizliğine, dinin emirlerine uymamaya bağlamışlardır. Bazıları ise dinî taassubu ve kadere tevekkülü geri kalma nedeni olarak görmüştür. Ona göre bunlar, geri kalmanın nedeni değil ancak sonuçları olabilir. O, sosyal olguların birden çok sebebi olacağını hatırlatarak din dışı sebepler üzerinde durmuştur: "Sosyal hâdiselerde dinî inançların tesiri büyüktür. Fakat fertlerin/inananların mâzisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak eder." (2012: 160). Sorun İslam'dan değil yeterince İslamlaşamamaktan kaynaklanmaktadır. Hiçbir din ilerlemeye engel değildir (2012: 161, 170). "Herhangi bir milletin hayatı, gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususî bir mâhiyet vererek düşüncesini geliştiren sosyal hâdiselerin akışından başka bir şey değildir". Dinler ahlaki ve sosyal birtakım ilkeler getirir ancak bu ilkeler toplumlara ve zamana göre tefsir edilir. Dinler bulundukları çevreye göre farklı karakterler alabilir (2012: 161).

Bu doğrultuda, İslam dünyasının geri kalmasını dört nedene bağlar ve bu nedenleri kronolojik olarak şöyle sıralar:

1) İslam'dan Önceki Hayatın Tesirleri: Bir milletin hayatı, "gelenek ve karakterlerini meydana getiren, dinî inançlarına hususi bir mahiyet vererek düşüncesini geliştiren sosyal hadiselerin akışından" meydana gelir. Buna göre dinler, ahlaki ve sosyal birtakım ilkeler getirir ancak bu ilkeler toplumlara ve zamana göre tefsir edilir. İslam dünyasının geri kalması dinden değil Müslümanların onu algılama ve yorumlama biçiminden kaynaklanmaktadır. Müslüman olan Doğulu milletler, İslamiyet öncesinde çok uzun bir medeniyet mirasına sahiplerdir. Bu milletler Müslüman olduklarında "yeni bir medeniyetle istikballerini kazanmak için mazilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edemeyip" geleneksel medeniyetlerinin tesirlerinden tam olarak kurtulamadılar. İslam o milletlere diriltici ve yenileyici bir enerji verdi ve onlar "o zamana kadar görmedikleri yüksek bir medeniyete eriştiler". Ancak bu durum bir süre devam etti, ardından İslam öncesi medeniyetlerinin nüfuzu ile İslam'ın nüfuzu arasında bir denge oluştu ve bu toplumların gelişmesi durdu (2012: 162-3, 95-6).

2) Dinin Yeni İhtiyaçlara Göre Tefsir Edilememesi: Müslüman milletler İslam'ın hükümlerini yanlış yorumlayarak, dinlerinin insanın doğasında bulunan gelişme kabiliyetini artıracak potansiyelinden yararlanamadılar. Müslüman milletler devamlı değişen "zamanın zaruretleri"ni dikkate alarak, dinlerini bu zaruretlere cevap verecek biçimde tefsir ve tatbik etmekten uzak durdular (2012: 163).

3) Batı'daki Gelişmelerin Takip Edilememesi: Geri kalmanın bir başka nedeni, İslam dünyası ile Hristiyan Batı dünyası arasındaki "şiddetli ve sönmez düşmanlık"tır. Bu düşmanlığın doğurduğu taassup, Müslümanların sürekli gelişmekte olan Batı medeniyetini tanıyıp ondan faydalanmalarını önlemiştir (2012: 164).

4) Çözümün Taklitçilikte/Batılılaşmada Aranması: 19. yüzyıldan itibaren yenilikçi liderler, her milletin saadet anlayışının farklı olduğu gerçeğini dikkate almadan, toplumun iyileşmesini ve gelişmesini ilerlemiş milletleri taklitte aramışlardır. Kanunlar ve kurumlar, ıslah edilmesi gerekirken değiştirilme yoluna gidilmiştir. Yenilikçilerin bu çabaları iki nedenle başarısız olmuştur. Birincisi, yeni kanun ve kurumlar toplumun ihtiyaçlarına cevap verememiştir. İkincisi, halk bu kurumlara tepki göstermiştir (2012: 165-6).

Toplumsal Çözülme

Said Halim'in *Cemiyet Buhranımız* (1916) adlı risalesine göre Osmanlı toplumu bir toplumsal çözülme ve medeniyet kaybı yaşamaktadır: "Ahlak, an'ane, inanç gibi temel esasların bozulmasına eklenen kanun ve nizam yokluğuyla yara alan sosyal yapı, sarsıntı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunmaktadır". Bu, Durkheim sosyolojindeki normsuzluk/anomi durumudur: Fertler istediği her bir şeyi yapmakta, kötülüklerini gizlemeye bile ihtiyaç duymamakta; yaptıkları kötülüklerin, bugünkü modern medeniyetin faziletlerinden olduğunu söyleyerek, kendini haklı çıkarmaya çalışmaktadır (2012: 109). Batı taklitçiliği ve hayranlığı, iyi ile kötünün birbirine karışmasına yol açan bir yabancılaşmaya neden olmuş, ahlak anlayışında sarsıntı meydana getirmiştir. Edebe, ahlaka ve geleneklere bağlı, namuslu ve insaf sahibi Osmanlı kişiliğine karşı savaş ilan edilmiştir. Bu kişilik yozlaşması ve yabancılaşması, Osmanlı toplumunu çöküşe sürüklenmektedir (2012: 86-7).

Batılılaşma arzusuyla hareket edenlerin bir kısmı işi "nihilist" bir noktaya vardırmıştır. Herhangi bir şeyi inşa etmekten âciz olan bu insanlar, ıslah etme, koruma duygularından yoksun oldukları için her şeyi yıkmayı kendilerine görev edinmişlerdir (2012: 87). Batı'nın "şaşaalı, hoşa giden zevklerle dolu, parıltılar saçan medeniyeti"ini gören aydınlar, bu yaşantıyı benimsemelerinin toplumun sorunlarına çözüm olacağına inanmışlardır. Toplumu medenileştirme gayesi, Frenkleşmeye/alafrangalaşmaya indirgenerek Fransız yaşam tarzını, ahlak ve âdetlerini taklit meziyet hâline gelmiştir. Halkın dini ve geleneği, toplumun çöküşünün sebebi ve ilerlemenin önündeki engel olarak gösterilmektedir (2012: 110).

Alafranga yaşamın ve Frenkleşmiş zihniyetin aydınlar arasında yayılması, onları türlü yeniliğe ürkekçe bakan ve katı bir bağnazlıkla tepki veren halktan uzaklaştırmıştır. Aydınlar, halkın nazarında "haysiyet ve vakarını" kaybetmiştir. Aydınlar halkın değerlerini ve yaşantılarını küçümserken halk, aydınların kendileri için uygun gördüğü düşünce ve yaşam tarzını şiddetle reddetmektedir. İki tabaka arasında meydana gelen "nefret ve husumet", halkı aydınların rehberliğinden yoksun bırakmış ve halk, zamanın gerektirdiği ihtiyaçları temin edemeyecek kadar geri kalmıştır (2012: 110-1).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Said Halim'e göre maddi yönden ilerlemiş olan Batı medeniyeti "tabii ahlaki kanunları" bilmediği için bir sosyal buhran yaşamaktadır. Osmanlı toplumunun yaşadığı bunalım, hem maddi gelişmenin ilkelerini bilmemekten hem de Batılılaşma süresinde kendi sosyal ilkelerinden uzaklaşmaktan kaynaklandığı için çift boyutludur (2012: 250, 261). Osmanlı toplumu dinî esaslardan

uzaklaşarak kurtuluşunu tek boyutlu olarak maddiyatta arama sürecine girmesiyle maneviyatı ihmal etmiş, yardımlaşma ve sosyal sorumluluk duygularını kaybetmiştir. Toplumu tahrip edici son darbeyi, bu maddecilik eğilimi vurmuştur (2012: 118).

Aydın Sorunu ve Eğitim Sorunu

Said Halim modern toplumlarda aydınların sosyal işlevini çok iyi kavramış bir düşünürdür: "Milletlerin ilerlemesinde en mühim âmil, fikir adamları, bilgin ve aydın tabakalar ile umumî efkârı idare edenlerdir." (2012: 209). Aydınların halka rehberlik etme ve yönetsel güçlerin yanlışlarını eleştirme gibi işlevleri üzerinde sıkça durur. Ona göre aydın sınıfın görevlerini yerine getirmesi, halkın sözcülüğünü yapmasına ve siyasetten bağımsız olmalarına bağlıdır.

Osmanlı aydınlarının sorumluluk üstlenmemesi kadar toplumsal gerçekliklerden haberdar olmaması ve halktan kopuk yaşaması, üzerinde durduğu önemli sorunlardandır. O, Osmanlı toplumunda aristokrat sınıf bulunmadığı ve burjuvazi de cılız olduğu için memleket meseleleriyle ilgilenme işlevinin aktif ve aydın zümre olarak "memurlar"ın üzerine kaldığını gözlemlemiştir. Ancak Osmanlı memurları bu işlevi hakkıyla yerine getiremez. Onlar kayıtsız, mütevekkil, teslimiyetçi ve sorumluluktan kaçan ruh hâli içinde her türlü fedakârlıktan uzak kalmak isterler, kişisel girişimcilik duyguları da gelişmemiştir. Bu durumda Osmanlı toplumunda uygulamaya konan demokrasi, bağımsız, sorumluluk sahibi kanaat önderlerinden ve yönetime yanlışlarını söyleyecek gruptan yoksun kalmaktadır (2012: 62-3). O, bu kavramı kullanmasa da Osmanlı'da siyasal işlevler üstlenecek bir "sivil toplum"un yokluğundan şikâyetçidir.

Ona göre Osmanlı'nın Batılılaşma sorunu aynı zamanda "aydın ve yönetici sorunu"dur (Kayalı, 2001: 36). Yürütülen yenileşme/Batılılaşma politikaları yerli kimliğini kaybetmiş, "Batı hayranlığına müptela" yeni bir aydın sınıfı ortaya çıkarmıştır. Memleket idaresinde çok etkili olan bu aydın sınıfı, entelektüel bir hâkimiyet kurarak rakipsiz kalmıştır. Yerel ve geleneksel değeri kötümseyen bu aydınlar, ülkenin kurtuluşunu Batılı fikirlerin halka yayılmasında görmektedir. Bu aydınlar, "ilerleme adına vicdanları bulandırıp fikirleri karıştırarak", buhranlara sebep olmakta ve memleketi karanlık bir istikamete sürüklemektedir (2012: 93). Aydınlar kötümser bir ruh hâline sahiptir; ülkedeki her şeyi ıslah edilemeyecek kadar bozuk görmekte ve onları yenileriyle değiştirme eğilimine girmektedir. Yeni bir hayat tarzını yayma ve yeni bir toplum kurma çabasındadırlar. Said Halim bu eğilimi iki nedenle yanlış bulmaktadır. Birincisi toplumsal bir kurumu düzelterek ıslah etmek yerine değiştirmek yoluna başvurmak, tereddütler içinde vakit kaybetmek demektir çünkü yeni inşa edilen kurumların topluma uyum sağlayacağı ve işlevlerini yerine getireceği her zaman şüphelidir. İkincisi eski olanı yeni olan adına yerini terke zorlamak, "zorbalık"tır. Akıl, hak ve kanunun susturulduğu zorbalık ise mutlakıyetin geri dönüşü anlamına gelir (2012: 97). Hâlbuki bir memleketin siyasi durumunu değiştirmekle sosyal durumunu değiştirmeye muvafık olunmaz (2012: 13). O, siyaset aracılığıyla toplumsal dokuyu değiştirmenin toplumsal çözülmeye ve kimlik yabancılaşmasına yol açacağını düşünmekle, 19. yüzyıl muhafazakârlarının devrimci toplum mühendisliğine gösterdiği tepkiye paralel bir tepki gösteriyordu (bk. Nisbet, 2013: 15). Ona göre toplumun yapısını değiştirmeye çalışan bir siyasi rejim, "en kötü bir rejimdir, çünkü tahayyül edilemeyecek kadar despotiktir" (Aktaran, Şeyhun, 2010: 190).

Ona göre aydınlar, bir ulusun kurumlarının kutsal ve değerli birer miras olduğunu, ulusal kurumları terk etmenin ulusal varlıktan vazgeçmek anlamına geleceğini kavrayarak (2012: 76, 115) ve "zamana karşı hiçbir şey dayanmaz" ilkesinden hareket ederek, toplumun ilerlemesi için taklitçiliğe kaçmadan, Batı uygarlığından "yardım alma" ve "yararlanma"nın imkânlarını araştırmalıdır (1983: 64-5). Aydınlar, gerçek vazifelerini kavrayarak toplumsal ve dinsel değerleri gözden düşürmek ve unutturmak yerine, onları halka iyice öğretmeyi kendilerine görev edinmelidir (2012: 209). Onun İslami değerlerin halka öğretilme görevini din adamlarına değil de aydınlara yüklemiş olması dikkat çekicidir.

Said Halim'e göre Osmanlı'da yeni eğitim kurumlarının oluşturulduğu dönem, halk ile aydın arasında zihniyet bakımından bir ayrışma sürecini başlatmıştır. Yeni okullar, "ahlak ile bilginin, terbiye ile tahsilin ayrı şeyler olduğu"nu kavrayamamış aydınların zihniyetine uygun olarak inşa edilmiştir. Sadece doğa bilimleri üzerine inşa edilmiş olan bu okullarda okuyan çocukların toplumun değerlerine olduğu kadar anne-babalarının değerlerine de yabancılaşması kaçınılmaz bir şeydir. Bu okullar, eğitim hayatını olduğu gibi, aile hayatını da bozmuş ve yeni neslin ahlak ve terbiyeleri eksik kalmıştır. Yeni eğitim usulünde gençlerden "fenne ve akla uyduğu sanılan şeylerden başka şeylere uymamaları" beklenmekteydi. Bu hâliyle eğitim, toplumsal/ulusal kültür ve kimliğin kazandırıldığı yer olmak bir yana, bu değerlerden uzaklaşmanın ve kültürel yabancılaşmanın aracı hâline geldi (2012: 112). Bilimin bir "vasıta", terbiye ve ahlakın ise "gaye" olduğu unutulduğu için (2012: 137) gelenek, edep, itaat ve ahlak gibi toplumsal değerlere eğitimde itibar edilmemiştir.

Yenileşme politikaları ülkedeki kurumların geleneksel/millî ve yeni/Batılı olmak üzere ikiye ayrılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Ona göre bu ikiliğin en çok görüldüğü alanlardan birisi eğitimdir (2012: 69). O, mevcut olanı ıslah etmek yerine, yeni okulların açılmasını yanlış bulur. Yeni okullar açılırken, halkın tepkilerinden korkulduğu için geleneksel eğitim kurumlarını kaldırma yoluna gidilmediğini ancak gözden düşürülerek "acınacak bir hâlde terk edildi"ğini belirtir. Geleneksel okullarda ahlak ve terbiye eğitimi verilmeye devam ederken, yeni okullarda bilim eğitimi verilmektedir. Eğitimin düzeltilmesi için yapılması gerekenin, "ilmin vasıta, terbiyenin ise gaye olduğu" gerçeği kabul edilerek ahlak ile bilim eğitimini bir arada vermek olduğunu düşünmektedir (2012: 200). Toplumun düzelmesi ve dinamizm kazanması, okullarda "ahlaki meziyetlerin, faziletin ve terbiyenin ilim ve bilginin önüne geçirilmesi"ne bağlıdır (2012: 137).

Meşrutiyet ve Anayasa Sorunu

Said Halim'in 1910 yılında basılan *Mukallitliklerimiz* adlı ilk risalesi "Bir diktatörü zorla tahttan indirmekle, bir millet hürriyetine kavuşmuş olmaz" yargısıyla başlar. Burada siyasi bir gücün, yine siyasi bir güçle yönetimden uzaklaştırılmasının özgürlüğü garantilemeyeceği tezi savunulmaktadır (2012: 75). Ona göre bir ülkede siyasi yönetimin iyi ya da kötü olması toplumun iyiliğine ve kötülüğüne bağlıdır: "Sultan Abdülhamit dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Abdülhamit'in ortaya çıkmasına neden olacaklardı." Sultan Abdülhamit'in yönetimi ne kadar toplumsal gerçekliğin siyasal alandaki bir yansıması ise II. Meşrutiyet yönetimi de öyledir. Meşrutiyet idaresinin başarısız olması hâlinde, bunun sorumluluğu İttihatçılara ait olacaktır ancak asıl sorumluluk dönemin tüm insanlarınındır (1983: 31; 2012: 70). Bu yargılardan Said Halim'in II. Meşrutiyet'in ilanıyla büyük bir heyecana kapılmadığı ya da heyecanının erken azaldığı anlaşılmakta.

Said Halim'in 1911'de çıkan *Meşrutiyet* risalesinde İttihat ve Terakkinin yürüttüğü siyasetten memnuniyetsizliği, daha açık bir hâl almıştır. Meşruti yönetimin kendisine değil onun Osmanlı'da uygulanış biçimine, toplumun yapısına uygun olmayan kurumlar ve halkın siyasal bilinç düzeyine uygun olmayan pratikler öngörmesine itiraz etmektedir (Doğan, 2008: 140). İttihatçılarla birlikte hareket etmesine rağmen İttihatçı politikada gördüğü yanlışlıkları sözünü sakınmadan eleştirmesi dikkat çekicidir (Şeyhun, 2010: 2). Ona göre İttihatçıların çoğunlukta olduğu "tecrübe ve bilgiden mahrum ve şiddetli vatanseverlik his ve hayalleri ile dolu birtakım ihtilâlcilerden meydana gelmiş bir meclis" tarafından 1909 yılında gerçekleştirilen anayasa değişikliklerinin "pek aşırı şekle girmesi" ülke gerçeklerine uygun değildir. Bu değişiklikler sağduyuyla yapılmamıştır. Yürütmenin, âyanın, ulemanın ve devlet ricalinin içinde meclisi aydınlatacak ve denge unsuru olacak sorumluluk sahibi bir grubun eksikliğine dikkat çeker (2012: 70-1). II. Meşrutiyet Devri'ne yönelttiği eleştirilere rağmen onu toptancı bir bakışla reddetmez. 1908 olaylarını, eksiklik ve yanlışlıklarına rağmen "Osmanlı tarihinin övünülecek vakaları arasında" görür (2012: 51). Ona göre II. Meşrutiyet'le tersine çevrilemez bir sürece girilmiştir. Bu

sürecin sağlıklı ve başarılı olması için, süreci izlemeyi ve yapılan hataları görüp dile getirmeyi kişisel bir sorumluluk hâline getirmiştir. Yeni inkılapları mercek altına yatırır, gördüğü aşırılıkları yazılarının hedefi hâline getirir.

Said Halim, Montesquieu gibi, hukuk kuralları ile toplumsal gerçeklik arasında uyum olması gerekliliğine dikkat çeker. Sosyolojinin bağımsız bir bilim olmasını, toplumlar arasında varolan farklılığa bağlar: "Her milletin kendilerine has fikirleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi, hayvanat ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu." (2012: 76). Ona göre inkılapçılar bu gerçekliği bilmediği için büyük yanlışlıklara düşmüştür: "Memleketin siyasî vaziyetini istedikleri gibi değiştirmekle, sosyal durumunu da değiştirmeye muvafık olabileceklerini zannetmişlerdir." (2012: 13). Bu siyaset tarzının başarılı olması mümkün değildir. İnkılaplar, sadece "İslam'ın en saf, en yüksek ruhundan, en güzel geleneklerinden ve en asil örneklerinden" yararlanmakla başarıya ulaşabilir. Onun için Osmanlı toplumunun varoluş sorunu, toplumun İslam medeniyeti içinde kalma sorunudur (2012: 263-4).

Ona göre 1876 Anayasası padişahın istibdadını azaltmak, "onun hüküm ve nüfuzuna karşı dengeyi sağlayacak bir kuvvet" hâline gelmek isteyen memurların eseridir. Anayasayı hazırlayanlar, halkın siyasete karıştırılmasının siyasal yapıyı düzelteceğini savunmuşlardır. Hâlbuki onlar Osmanlı halkının kendilerine verilen siyasi haklardan ve hürriyetlerden yararlanabilecek ve siyasal ödevlerini yerine getirebilecek siyasal bir bilince sahip olmadığını bilmekteydiler. Peki, bu bürokratların asıl amacı neydi? Ona göre bu sorunun cevabı, anayasayı hazırlayanların "bu hak ve hürriyetlerden daha birçok seneler, halkın değil, kendilerinin istifade edeceklerine kanaat getirmiş" olmalarıydı. Anayasa sayesinde yenilik taraftarı nazırlar ve büyük memurlar padişahın otoritesine ortak olmaktaydılar. Zira "taşıdıkları *devletin mümessili* sıfatına bir de *hukukun ve milletin koruyucusu* sıfatını ilave" ediyorlardı. Bunların asıl niyeti, padişaha karşı milleti kendilerine alet etmekti (2012: 52; 1983: 12-3). Bu analizle Said Halim, Batı örnek alınarak gerçekleştirilen hukuki ve kurumsal yeniliklerin, aslına uymaktan ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Yenilik adına eskiye karşı olmak halka özgürlük getirmiyor, iktidar mücadelesi içindeki taraflardan birinin elini daha güçlü kılıyordu.

O, 1909 yılındaki anayasa değişikliklerini de sorgular. İnkılapçılar 1908'e kadar 1876 Anayasası'nı "layık olmadığı derecede önemsemiş", 1909'da ise onu "tanınmayacak derecede değiştirmiş"tir. "Aşırı derecede halkçı bir düşünce"yle anayasada gerçekleştirilen değişiklikler, memleketi huzura kavuşturma ümidini gerçekleştirememiştir. Önceden padişahın elinde olan yetkilerin tamamı, şimdi meclisin eline geçmiştir. Nüfuzu, itibarı ve tecrübesi olmayan meclis, kendisine verilmiş hak ve imtiyazları kötüye kullanınca toplum "maddi ve manevi bir anarşiye" sürüklenmiştir (2012: 53).

II. Meşrutiyet kendine özgü siyasal krizler getirmesinin yanı sıra bir dizi sosyal sorun da getirmiştir. Meşrutiyet'in olgun insanlar ve doğru vatandaşlar ortaya çıkaracağı ümidinin aksine, Anayasa'nın verdiği haklar ve özgürlükler, varolan kötü alışkanlıkların çekinmeden tatbik edilmesi sonucunu doğurmuştur. "Usuller, âdetler, sınıflar ve sosyal tabakalar ortadan kalkarak" toplumsal ilişkiler tam bir karmaşaya dönüşmüştür. Maddi hırs ve ihtişam arzusu arttığı için insanlar maddi durumlarına tahammül edemez olmuştur. Toplumda adalet ve dayanışma duygusu kaybolmuş, herkes daha bir cüretkârlaşıp başkalarının haklarına açıktan tecavüz etmeye başlamıştır. Bu sosyal sorunlara bir de ayrılıkçılık sorunu eklenmiş, milliyetçilik ve ırkçılık rekabeti artarak Osmanlılar arasındaki ülkü birliğini zayıflatmıştır. Sosyal hiyerarşi bozulmuş; eski casus ve rüşvetçiler hürriyetçi, inkılapçı ve vatansever olmuş; beceriksiz avukatlar halkın haklarının şiddetli savunucusu olmuş; rüşvetçi memurlar, ateşli politikacı olmuştur. Bu olan bitenler memlekette uygulanmakta olan yenileşmenin metodunun yanlış olduğunu ortaya koymaktadır (2012: 56-7). Yanlışlığın kaynağında, Batı siyasal kavram ve kurumlarının taklit

edilmesiyle toplumun huzura ulaşılacağı düşüncesi yer almaktaydı. Ona göre toplumun siyasi ve sosyal durumuyla, duyarlılıklarıyla, inanç ve gelenekleriyle bağdaşmayan anayasa, "ölümcül bir hata"dır (Şeyhun, 2010: 209).

Anayasanın bir başka sorunu "bazı dağınık bilgi ve nazariyeler"den hareket eden kişiler tarafından hazırlanmış olmasıdır. Anayasayı hazırlayanlar kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu kavrayamamışlardır. Anayasanın kuramsal bakımdan üstün ve tutarlı olması sorunu çözmez, hayatın gerçeklerine uymayan anayasa ve kanunlar, suistimal edilmeye, keyfî ve müstebit bir yönetim doğurmaya açıktır. Başarılı bir anayasanın yapılabilmesi, "toplumların gelişim yasaları"nın dikkate alınmasına bağlıdır. Yenileşmenin Batı'dan kanun ve kurum aktarmakla olacağını düşünen zihniyet, toplumsal öz güveni sarsmakta ve toplumsal kimliğin erozyona uğramasına neden olmaktadır (2012: 59-62). İyi bir anayasanın en önemli göstergesi, siyasi birliğin güçlenmesine katkı sunuyor olmasıdır. Sonuçlarına bakıldığında Osmanlı Anayasası'nın seçiminde yanlış tercihte bulunulduğu görülmektedir. Kültürel açıdan bütünlük arz eden Batı ulus-devletlerinin kendi ihtiyaçlarına cevaben geliştirdiği anayasaların taklit edilmesi, heterojen bir kültürel yapıya sahip Osmanlı'da siyasal birliği parçalayıcı sonuçlar doğurmaktadır (1983: 28).

Siyasal Yapıda Yaşanan Yeni Sorunlar

Said Halim II. Meşrutiyet'le uygulamaya konulan demokrasi, millî irade, seçim, siyasi partiler, meclis gibi birçok siyasal kurumun da eleştirisini yapmış ve bunların toplum gerçekleriyle bağdaşmayan yönlerini göstermeye çalışmıştır. Ona göre vatandaşlara verilen siyasi haklar ile memleketin sosyal durumu arasında orantısızlık vardır. Osmanlı milletinin büyük çoğunluğu dünyevi ve ruhani reislerin etkisi altında yaşamaktadır. Bu durumda yapılacak herhangi bir seçimde vatandaşların iradesi sandığa yansımış olmayacak; meclis ağalar, beyler, şeyhler ve papazlardan teşekkül edecektir. Böylelikle ileri hürriyet ilkeleri ve millî hâkimiyet adı altında derebeylik idaresine dönmek gibi bir çelişki doğacaktır. O temenni edilmeyen bu sonuçlardan memleketi korumak adına birtakım seçim hilelerine başvurulduğunu gözlemlemiştir. Halkın isimlerini bile bilmediği kişiler, halka mebus olarak kabul ettirilip, bu mebuslarla durum kurtarılmaya çalışılmıştır. Böylece oluşan meclis, milleti temsil eden hakiki bir meclis değil hayalî ve sözde bir meclis olmuştur (2012: 61).

Said Halim, istibdat yönetimine gösterilen reaksiyonla, II. Meşrutiyet Dönemi'nde anayasada Avrupa (özellikle Fransa) anayasaları doğrultusunda "haddi aşan bir parlamentarizm"in benimsendiği görüşündedir. Anayasanın gereğinden fazla halkçı ve özgürlükçü olması, yürütmenin eylemlerini zorlaştırmaktadır. Said Halim'e göre yürütme kuvvetinin üstünlüğüne dayanan parlamentarizm, Batı'da millî birliğin kuvvetli olduğu mütecanis/homojen toplumlarda başarıyla uygulanabilirken, heterojen bir yapıya sahip olan Osmanlı'nın ihtiyaçlarına cevap verememektedir (1983: 79-80). O, Prens Sabahattin kadar ileri gidip adem-i merkeziyetçilik ilkesini savunmaz ancak çok geniş bir coğrafyaya yayılmış Osmanlı'da tek bir hukuk sistemi uygulamasını sakıncalı bulur.

II. Meşrutiyet'in ilanının ardından kurulan siyasi partilerin, toplumsal bütünleşmeye ve siyasetin olgunlaşmasına değil ülke içinde birbirine düşman grupların oluşumuna hizmet ettiğini düşünmektedir. Siyasi partilerden bir kısmı bölücü faaliyetlere girişmiştir. Uzun süre felaketlere maruz kalmış toplumun siyasi varlığını yeniden sağlamlaştırma sürecinde, mecliste partiler aracılığıyla gerçekleşen şiddetli münakaşalar yıkıcı etki yapmaktadır. Bu siyasi partiler, toplumun genel iyiliğine değil kişilerin veya grupların özel çıkarlarına hizmet etmektedir (2012: 81-6).

Said Halim'e göre sosyal meselelerde yabancılara karşı gösterilen hayranlığın odağında "kendimizi Batı usulünde demokratlaştırmak istememiz yer almaktadır". Ne var ki Batı tarzı demokrasiye doğru yapılacak her türlü çaba neticesiz kalacaktır. Batı demokrasisi kendi Hristiyan toplumlarının tarihsel

ve sosyal gerçekliğinin bir ürünü olan nispeten yeni bir olgudur. Batılı toplumlar, ilerlemek ve olgunlaşmak için suiistimallere, eşitsizliklere ve adaletsizliğe karşı savaşmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte de var olan imtiyazları ortadan kaldıracak, insanların eşit ve hür olmalarını sağlayacak kurumlar geliştirmiştir. Batıcılar, içinde yaşadıkları toplumun demokratik özelliklerini kavrayamadıkları için toplumun önüne yanlış bir hedef koymuştur. O, İslam toplumlarının ve Osmanlı toplumunun kuruluşundan itibaren "en hakikî bir demokrasi usulü ile yaşamış" olduğu tezini savunur. İslam demokrasisi ile Batı demokrasisi birbirinden farklı sosyal temellere sahip olduğu için kurumlar da farklıdır. Bu konuda yapılması gereken, "yeni bir demokrasi kurmak değil var olan demokrasiyi geliştirmeye çalışmak" olmalıdır (2012: 88-9).

Toplumun ve Devletin İyileştirilmesi

Said Halim'e göre Osmanlı toplumunu geri kalmışlık sorunundan kurtarmak için benimsenen "Batılılaşma" ideolojisi yanlış bir zihniyettir. Bu zihniyetle gerçekleştirilen yenilikler, başarısız olmanın yanında, halkın inancını, düşüncesini, algısını, geleneğini, duygusunu ve ahlakını tahrip ederek, toplumu "manevi anarşi"ye sürüklemiştir (2012: 201). Manevi anarşi, Batılılaşma siyasetinin milleti bir medeniyet değişikliğine zorluyor olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa "milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek manasını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur" (2012: 103).

O yazılarıyla, döneminin diğer İslamcıları gibi Batı kültür ve değerlerinin "medeniyet" etiketi altında Doğu ve İslam toplumlarına yayılmasına, diğer bir ifade ile entelektüel hegemonyasına ve kültür emperyalizmine karşı bir bilinç geliştirmeye çalışmaktadır (Yıldırım, 2012: 168). Bir toplumun varlığını korumasının, kültürel değerlerine bağlı kalmakla mümkün olacağı tezini savunur. Onun için kültürel bağımsızlık, siyasal bağımsızlıktan önemlidir: "Her milletin millî kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kuvvetli bir 'manevî vatan' meydana getirir. Çünkü insan topluluklarını bir millet hâline getiren onlardır. Bir başka kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklalinden mahrum kalmıştır." (2012: 105). Millet ile medeniyet arasında kurulan ilişki, bir adım daha ileri götürülerek medeniyet ile din arasında kurulur: "Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasî kanaatlerimiz tamamen dinden doğmaktadır." (2012: 105). 1917'de *Fikir Buhranımız* risalesinde yer alan bu cümle, bir yıl sonra yayımlanacak *İslâmlaşmak* manifestosunun habercisi niteliğindedir (1983: 114; 2012: 186). Said Halim'e göre memleketin terakkisi için Batı medeniyetinden çok fazla istifade etmek gerekir. Bu istifade, taklitle değil uyarlama ile mümkün olacaktır: "Avrupa medeniyetini millîleştirmek, yani mümkün mertebe memleketimize ısındırmak; medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olmalı"dır (1983: 104). Millî değerlere, medeniyete ve geleneklere bağlılığı, toplumun ve devletin kurtuluşunda öncülük yapacak aydınların temel vasfı olarak görür. Aydınlar halkı inşa etmek veya dönüştürmek yerine, halkın ait olduğu milleti ve medeniyeti tanımasına yardımcı olmalıdır. "Memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını, inkâr eden veya hakir gören, milliyetini kaybeder. Dolayısıyla da artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir" (2012: 103). Said Halim bu hatırlatmayı yaparak, milletin kurtuluşu için çaba sarf eden aydınların hem samimiyetini test etmekte hem de onlara çıkış noktalarının ne olacağını hatırlatmaktadır.

İslamlaşmak: *Ahlak Temelli Toplum ve Siyaset*

Said Halim, İslam dünyasındaki sosyal buhranın ve iktisadi geriliğin nedenini İslam'dan uzaklaşmak olarak tespit etmişti. Bu tespit, çözümün de din olduğunu ortaya koymaktadır. Toplumun kurtuluşu, İslam dinindedir (2012: 263). Gelişmeyi teşvik eden bir din yorumu yapar. Bu yoruma göre İslam "insanların temayüllerini ve ilerleme arzularını tatmin ederek, vicdan çerçevesi içinde mes'ut olmaları

için her ne lâzımsa, hepsini ihtiva eden en mükemmel dindir". İslam, "insanlık yolu" olarak adlandırılarak, bu dünyadaki saadetin kılavuzu olarak sunulur. Reformcu İslamcıların "program metni" olarak kabul görmüş olan (Ahmet, 2004: 129) *İslâmlaşmak* (1918) adlı risalesinde sosyal ve siyasal buhranın çözümü, detaylı biçimde ele alınmıştır. Risale, "Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadeti, onların tam olarak İslamlaşmalarına bağlıdır." cümlesiyle başlar (2012: 185). Onun reformcu İslamlaşmak anlayışı, Müslüman toplumların dinin özüne yönelmelerini (Şeyhun, 210: 3) ve "İslam esaslarının zamanın şartlarına göre yorumlanmasını" içerir (Bostan, 2008: 89). Bu hâliyle İslamlaşmak, Müslümanların kendisi kalarak modernleşmelerine bir imkân sunar.

Ona göre dinin ahlaki, sosyal ve siyasal işlevi bir bütünlük içindedir: "Bu feyiz ve kurtuluş dini, ahlakını inancından, sosyal nizamını ahlakından, siyasetini ise sosyal nizamından alır." İslam toplumlarında bireylerin sosyal vazifeleri İslam dini tarafından belirlenmiştir. Müslümanlar dinî vazifelerini hiçbir sosyal ve siyasal baskı olmadan vicdanlarıyla yerine getirirken, farkında olmadan içtimai vazifeleri de ifa etmiş olur. Onun İslam ahlakını modern siyasetin temel kavramları üzerinden açıklaması dikkat çekicidir: "İslam ahlakının ayırıcı özellikleri hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirleridir." İslam*'ın sosyal ilkeleri* ahlak anlayışından çıktıkları için toplumsal bütünlüğü gözetir. Toplum seçkinler ve halk olarak iki özel sınıfa ayrılmaz. İslam toplumu hem demokrat hem de aristokrat bir yapıya sahiptir: Taşıdığı, dayanışma, adalet, insanseverlik hislerinden dolayı demokratik; kanuna, ananeye, yöneticilere, şahsi üstünlüklere, fazilete, ilme saygı gösterdikleri için de aristokratiktir. İslam*'ın siyaset ilkeleri* sosyal ilkelerden çıktığı için İslam toplumlarında parti ve sınıflar arasındaki rekabete ve muhalefete izin verilmez. İdare eden ile edilen arasında çatışma gerektirecek bir ayrım yoktur. Denge ve uzlaşmayı gözeten İslam siyaset anlayışı, ilkelerle hareket eder ve bu ilkelere uyan herhangi bir yönetim biçimine onay verebilir (2012: 118, 170-2).

Said Halim'e göre Batılı siyaset anlayışı toplumun saadetini kanunlarda ararken, İslam toplumları bu saadeti inançta, ahlakta ve terbiyede arar (2012: 176). Kanunlara dayalı kurumlar sürekli değişime mecburdur ancak dine, inanca ve ahlaki değerlere dayalı kurumlarda değişim ihtiyacı hissedilmez. İslam kurumlarının değişmezliği, gelişemez olmalarından değil mükemmel olmalarından kaynaklanmaktadır (2012: 171).

İslam'ın hangi özelliği Müslüman milletlerin kurtuluşu ve saadetine aracılık etmesini sağlar? Ona göre siyasi ilkeleri sosyal ilkelerine, sosyal ilkeleri ahlakına, ahlakı ise inançlarına dayalı olan İslam, "en mükemmel, en olgun insanlık dinidir". İnsan hayatını düzenleyecek unsurların tamamı onda mevcuttur. Bir "beşeriyet dini" olan İslam, manevi değerlere olduğu kadar maddi değerlere de önem verir; metafizik inanç ve nazariyelerin öğretimi ile pozitif bilimlerin öğretimini aynı derecede önemser (2012: 185). Ahlaki gelişme ile tamamlanmayan ve dengelenmeyen maddi gelişme her zaman olumlu sonuç vermez: "Bir milletin gelişmesi, onun saadetini temin ettiği gibi felaketine de sebep olabilir." (2012: 308). Ona göre toplumsallığın maddi boyutu, dinin zaman ve çevreye uymasını gerektirir. Bu vurgu, *İslamlaşmak* tanımında güçlü bir şekilde yapılır: *İslamlaşmak,* "İslam'ın inançlarını, ahlak, toplum ve siyaset anlayışını, zaman ve çevrenin gereksinimlerine en uygun biçimde yorumlayarak, bunlara gereği gibi uymak" demektir (1983: 114; 2012: 186). Reformist nitelikli bu İslamcılık tanımından toplumun sosyal ve siyasal yapısının veya kurumların değiştirilebileceği gibi bir anlam çıkmaz. Onun vurgu yaptığı "gereksinimler" maddi niteliklidir. İnsan tabiatı değişmediği gibi (2012: 263), insanları bağlayan ahlak kuralları ve bu ahlak kurallarının biçimlendirdiği sosyal yapı da değişmez. Toplumun iyileşme yolu, "bütün sosyal ve siyasi hayatını, İslamiyet'in değişmez ve ebedî hakikatleri üzerine kurmaktan ibarettir" (2012: 263). Said Halim diğer reformcu İslamcılar gibi, dinin siyasal alandaki yerini yeniden güçlendirme arzusundadır (Ahmet, 2004: 128-9).

İslamlaşmak, Müslüman bireylerin vicdanlarında başlayan ahlaki bir süreçtir. Bireyden topluma ve

toplumdan devlete uzanır (Gül, 2011: 115). Said Halim, İslam'da ruhban sınıfı olmadığı hatırlatmasını yaparak, bireylerin inançlarından kaynaklanan ahlaki ve sosyal vazifelerini yerine getirdiği takdirde toplumsal saadetin sağlanacağını belirtir. İslam, insana birtakım vazifeler yükleyerek ona bütün varlıkların üstünde bir paye vermiştir. İnsanın vazifelerinin ne olduğunu akıl yoluyla bulması mümkün değildir, akıl ancak tecrübeleriyle peygamberlerin getirdiği ilkelerin doğruluğunu takdir edebilir.

Said Halim'e göre İslam, Müslümanların saadeti kadar insanlığın saadetiyle de ilgilenir. İslam dini, Müslüman toplumlar için "medeniyetin sadece yardımcısı değil o medeniyetin bizzat kendisidir". Doğu ve Batı'nın farklılığı tarihsel ve dinsel vurgularla bir kez daha belirtilir. "Batı için *her yol Roma'ya gider*se, İslam dünyası için de *her yol Mekke'ye gider"*. Yani bu iki âlemden her biri, başka bir yol, başka bir hedef takip etmeye ve insaniyetin umumî gelişmesinde, farklı vazifeleri yerine getirmeye mecburdur" (2012: 218). Bu ifadelerde İslam medeniyetinin bütüncüllüğü ve mükemmelliği vurgulanırken, Batı medeniyetinin ötekileştirilmemesi dikkat çekicidir. Zira iki medeniyetin de üstün ve zayıf yönleri vardır. Bu zayıflıkların giderilmesi meziyetlerin takdir edilmesine bağlıdır.

İslamlaşmanın Sosyal Boyutu

Said Halim, Batı toplumlarının sürekli bir ahlaki buhran yaşadığını, bu buhranın Batılılaşma sürecinde İslam toplumlarını da etkisi altına aldığını düşünmektedir (2012: 250, 110). İslam medeniyetinin Batı medeniyetinden farklı ve üstün yanlarını bulma arayışı ile İslam coğrafyasındaki toplumsal çözülmeyi önleme arayışı, ahlaki değerleri İslamlaşmak programının temeline koymasına yol açmıştır. Ayrıca ahlaka yaptığı vurgu devrimci siyaset anlayışına reddiye biçiminde de yorumlanabilir. O, toplumsal değişmenin siyaset aracılığıyla yukarıdan olacağını değil bireysel bilinç ve vicdan aracılığıyla aşağıdan olacağını düşünmektedir. Ahlakı hukuktan daha işlevsel, halkçı ve hakkaniyete uygun bulmaktadır (2012: 244). Onun İslam ahlakına yaptığı vurgu, daha çok sosyal ahlakla ilgilidir. Günümüzün demokrasi ve insan hakları literatürünün temel kavramlarından olan "hürriyet", "eşitlik" ve "dayanışma/yardımlaşma" kavramları ön plana çıkarılmıştır. Bu kavramların modern siyasetteki cazibesine kapılanlara dışarıda/Batı'da aranan değerlerin, yüzyıllardır zaten içeride/İslam'da var olduğunu göstermeye çalışmıştır (2012: 189). "Müslümanın siyasî ve içtimaî, bütün hakları ve vazifeleri, İslam'ın hürriyet, adâlet ve yardımlaşma esaslarından çıkmış olmalıdır. Bu esaslar ise İslam'ın inanç ve ahlak kaidelerinden doğmuş bulunmaktadır" (2012: 213). Kavramları İslam ve millî değerlerle yorumlayarak yeni anlamlar kazandırır.

Hürriyet

İnsanların hürriyeti, doğruyu bilme ve tatbik etme zorunluluğundan kaynaklanır. Hiçbir güç bireyleri hakikati arama ve tatbik etme sürecinden mahrum bırakamaz. Hakikatin aranması ve uygulanması, "insanın ahlaki ve aklî bütün kuvvetlerinin serbestçe hareketi ve gelişmesiyle mümkündür". Bu nedenle, İslam'ın sosyal ahlakı tam ve geniş bir hürriyeti gerektirir. İslam, sahip olduğu olgunlaşma potansiyelini gerçekleştirmesi için insana "hür olma vazifesi"ni vermiştir. Hürriyet, insanların kullanıp kullanmamakta serbest olduğu bir keyfiyet olmadığı gibi, yasa koyucunun istediği zaman alıp-vereceği bir keyfiyet de değildir. Müslümanlar, doğruyu bilmek ve tatbik etmeye mecbur olduğu için, hür olmak zorundadır (2012: 189). Burada özgürlük, bir amaç değil, araç olarak görülmektedir. Hürriyet, insani ilerlemenin ve mutluluğun kaynağını oluşturur. Bir toplumda insanlar "hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme" yolunda ne kadar çabalarsa, o kadar hürriyet sahibi olur (2012: 75, 217). Onun hürriyet yorumu, bireysel çıkarlar çerçevesinde ilerlemeyi değil insanın toplum içinde ilerlemesini öne çıkarır: "Hürriyet, *gelişme ve saadet* demektir. İnsan başkalarının hürriyet ve saadetine hürmet etmedikçe, hür ve mes'ut olamaz. O hâlde İslami yardımlaşma, gelişme ve saadetin mühim bir şartıdır." (2012: 210).

Eşitlik ve Eşitsizlik

İslam ahlakında eşitlik, herkesin hür olma temeline dayanır; "herkesin hür olması demek, herkesin eşit olması demektir". Burada eşitliğin insanların ontolojik varlığına dayandırıldığı görülmektedir. Bu eşitlik anlayışı kanun önünde eşitlik ve fırsat eşitliği yorumlarını içerir. "Hakikî *eşitlik*, her ferde kendi arzu ve istidadına göre, serbestçe gelişip ilerleyebilme hakkını tanımak demektir." (201: 189-190). Ona göre eşitlik ilkesi adalet ilkesine mündemiçtir (1983: 24). İslam, hem insanların özsel eşitliğini benimsemekle hem de adalet ilkesinin gereği olarak insanların yeteneklerinden kaynaklanan farklılıklarını kabul etmekle, bireylerin özgür gelişimlerine imkân tanımıştır. Biçimsel bir yorum yaparak eşitlik adına, kişisel yeteneklerin gelişimini engellemek, kişilerin emeklerinin ürününe saygısızlıkta bulunmak, adaleti yok eden "sosyal bir hastalık" olur (2012: 121). Toplumsal eşitsizlik, hürriyet ve eşitlik ilkesinin olağan sonucudur. İnsanları varoluşsal olarak eşit kabul etmek, onları toplum içinde eşit kılmaya yetmez. İnsanların kabiliyetleri farklı olduğu için aralarında "eşitsizlik" meydana çıkması doğaldır. Ayrıca eşitsizlik her durumda karşı konulacak bir şey değildir, toplumun ihtiyaçları da bireylerin her durumda eşit hâle getirilmeleriyle karşılanabilir değildir. Bir toplumda saadet ve refahın temin edilmesi, sosyal hiyerarşinin meşrulaşmasıyla, kişisel yetenek ve üstünlüklerin takdir edilmesiyle mümkün olur (2012: 190). Onun eşitsizlik kavramına yaptığı vurgu, "adalet"e verdiği önemden kaynaklanmaktadır.

Dayanışma

Dayanışma, hürriyet ve eşitliğin sonucu olarak ortaya çıkar. İslam ahlakı fertlerin eşitliğini istediği gibi toplumsal hiyerarşiyi de yararlı bulmuştur. Dayanışma iki boyutludur. Birinci boyutu, zayıf ve geride kalanlara hiyerarşinin üst basamaklarında bulunanlarca yardım edilmesi; ikinci boyutu ise kabiliyetli olanların yetenekleri kısıtlanmadan yükselmelerine imkân verilmesidir. Dayanışma ilkesi, sosyal tabakaların birbirinden izole olmalarını önler. İslam sosyal tabakaları kabul etmekle onları kendi hâllerine bırakmaz. Fertler ve tabakalar arasındaki ilişkileri düzenleyerek farklılıkların çatışma doğurmasını önler. Bu nedenle İslam dünyasında Batı'da görülen sosyal ve siyasal ihtilaller görülmez. Eşitliği teşvik eden ve eşitsizliği tanıyan İslam toplumları hem demokratik hem de aristokratik bir görünüme sahiptir. Zayıfların hakkını korumaları, toplumun maddi ve manevi durumunu ıslah etmeleri/iyileştirmeleri yüksel tabakaları demokrat kılar. Bilgi, yetenek ve siyasî otoriteye saygı duymaları da aşağı tabakaları aristokrat kılar (2012: 190-2).

Said Halim'e göre hürriyet ve eşitlik bir toplumda sosyal ahlak ilkeleri üzerine oturmuyorsa, o toplumda hürriyet ve eşitliği kanunlar aracılığıyla yükseltmek mümkün değildir (2012: 244). Toplumsal bütünlük, insanların birbirinin haklarına "zor" ile değil "vicdan" ile riayet etmeyi öğrendiği yerde sağlanabilir. Böyle olmuyorsa, hukuk aracılığıyla tanınan haklar yeni çatışmaların zeminini oluşturur.

İslamlaşmanın Siyasal Boyutu

Said Halim, Batılılaşma politikasının ve Osmanlı Anayasası'nın yanlış bir seçim olduğunu ve zararlı sonuçlar verdiğini düşünmesine rağmen, "bundan böyle meşrutiyet yönetiminden başka bir yönetim işimize gelmez" görüşündedir. Meşrutiyet yönetiminden geri dönülemeyeceği için anayasanın toplumun gerçeklerine, millî usul ve âdetlere sosyal ve siyasi düşünceye uygun biçimde tatbik edilebilir hâle getirilmesini savunur (2012: 68-9). Bu konudaki yazıları "millet" ve "millî hâkimiyet" ekseninde yoğunlaşmaktadır.

Ona göre devlet başkanı geniş yetkilere sahip olmalıdır. Başkan meşruiyetini İslam ilkelerine bağlılıktan alır; millet tarafından iş başına getirildiği gibi meşruiyetini kaybedince millet tarafından geri alınır. Ancak seçilme ve geri almanın mekanizmaları üzerinde durmamıştır (2012: 193-4; Bülbül, 2006:

248). Siyasi otoriteyi doğrudan halkın rızasına dayandırmakla, geleneksel otorite tipi olan saltanat/hanedanlık ve hilafet anlayışından uzaklaşmakta ve millî hâkimiyet ilkesini benimsemektedir. Şüphesiz bu önemli bir yeniliktir. Fakat bir bakıma bu, özde bir değişiklik, bir sapma oluşturmaz. Ona göre millî hâkimiyetin çerçevesini belirleyen ilahî hakikat, yani şeriattır. Millî hâkimiyet ilkesini, din çerçevesinde tutarak kabul etmektedir.

Milliyetçilik ve Irkçılık

Said Halim, dönemin güçlenen en önemli ideolojisi olan *milliyetçilik* konusundaki görüşlerini sıkça açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Bu ideolojiye karşı mesafeli durmuştur ancak milliyetçilere Batıcılar ve ırkçılar kadar sert tepki vermemiş, diğer İslamcılar gibi (Said Nursi ve Mehmet Âkif) İttihat ve Terakki Fırkası içinde onlarla siyasi ittifak hâlinde olmuştur (Yıldırım, 2012: 169). Tespit ettiğimiz kadarıyla, yazılarında Türk ifadesini ilk defa 1917 yılında kullanmıştır. Yine bu tarihlerde bir toplumsal örgütlenme olarak ulus biçimine daha olumlu bakar. Önceleri "millet" terimi Osmanlı veya İslam toplumuna gönderme yaparak kullanırken, bu tarihten sonra "Türk" toplumuna gönderme yapmaya başlar. Yaşadığı bu değişimin kişisel değil toplumsal olduğunu belirtmiştir: "Evvelce 'ırk tetkiklerinde' bir konu olan *'Türk'* kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde içtimaî ve siyasî bir varlık çıkarak, Türk medeniyetini, irfanını ve ruhunu kabul eden her Müslüman'a *'Osmanlı Türküyüm'* demek yetkisini vermiştir." (2012: 106). Nadiren de olsa, "Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslam'ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden Türkler oldu." (2012: 199) biçiminde Türklükle ilgili övgü ifadeleri kullanır. *Türklük,* bir soy olarak değil inanç, gelenek ve kültür birliği olarak tanımlanır. *Irkçılık* konusundaki düşünceleri ise daha dışlayıcıdır; ırkçılığı Müslümanlığın ruhuna ters bulur (2012: 197). 1911'de Osmanlı'da siyasal örgütlenmenin (Batı'daki ulusallık ilkesinden farklı olarak) "İslam birlik ve kardeşliği" üzerine gerçekleştiğini ifade ederken (1983: 27); 1917'de uluslaşmanın bir "mukadderat" olduğunu dile getirir. İslam kardeşliği veya Panislamcılık uzak veya ikincil bir hedef hâline gelmiştir. İslam âlemi farklı milletlerden oluşan büyük bir ailedir. Bu âlemde her milletin öncelikli vazifesi kendi sorunlarıyla ilgilenmektir. Diğer Müslüman milletlerle dayanışma ise ikinci planda kalan bir görevdir (2012: 181).

Said Halim düşüncesinde millîleşme, arzu edilmeyen ancak kaçınılmaz bir şeydir. Millîleşen bir değerin tarafsız ve evrensel olma özelliğini kaybedeceğini düşünür (2012: 198; Bülbül, 2006: 215). Millet-üstü veya milletlerararası bir dayanışma ve siyasete hep olumlu bakmıştır. Batı'da ortaya çıkan ırkçılık ve millî bencillik cereyanının tüm dünyaya yayılmasına rağmen I. Dünya Savaşı insanlığın karşı karşıya kaldığı tehlikenin boyutlarını göstermiştir. I. Dünya Savaşı'nda yaygın "milliyetçilik cereyanının son çırpınışlarını görmekte"dir. Yakın gelecekte, dünyada daha insancıl hislerin yayılarak, ırkçılığın ve milliyetçi bencilliğin yerine geçeceği konusunda ümitvardır. Batılı ulusların taassupları yerini hoşgörüye bırakacak, "karşılıklı kin ve rekabetleri de daha çok anlayış ve dayanışmaya dönüşerek yumuşayacaktır" (2012: 205). Ona göre çağdaş uygarlık ahlak düzeyi, bilim ve sanayideki gelişmelere ulaştığı gün yetkinleşmiş ve olgunlaşmış olacaktır. Uluslararasında ahlaki ilişkilerin ve evrensellik düşüncesinin gelişmesiyle "milliyet hissi tamamen yok olmayacaktır". Evrenselci düşünce ile ulusal düşünce her zaman çelişmeyebilir. Toplumsal barışı sağlayan ahlaki ilkelerin, dünya barışını ve insanlık barışını sağlamada işe koşulmasıdır söz konusu olan. İnsanlık "uluslararası dayanışmayı gerçekleştirmeden, ulusal dayanışmayı gerçekleştirmenin mümkün olamadığını" gördüğünde, bu alandaki adımlar daha hızlı atılacaktır. Said Halim'in evrenselci düşüncesi, döneminin dünya sorunları üzerine düşünmesinden doğduğu gibi, onun İslami kimliğinden de doğmaktadır; bunu "İslami gerçeklerin vatanı yoktur." sözüyle açıklar (1983: 176; 2012: 206). Yani İslam inanç ve ahlakı yerel/milliyetçi bir kimliği değil evrenselci kimliği teşvik etmektedir. Milletin üstünlüğüne vurgu yapan milliyetçiliği, "bencil milliyetçilik" olarak adlandırılıp reddetmiştir; farklılığa vurgu yapan milliyetçiliği benimsediğini gösteren

ifadeler kullanmıştır. Milleti sosyolojik bir gerçeklik olarak kabul etmiş, milliyetçiliğin ise pragmatik işlevine vurgularda bulunmuştur (Ahmet, 2004: 128-9).

İslami hakikatlerin vatanı olmamasına karşın, sosyolojik gerçekler bir çevreye ait olabilir. Bu nedenle milliyetçilik, İslamcı Said Halim için kabul edebilir bir olgu, dahası İslamcılık siyaseti için verimli bir araç hâline gelir. Evrenselci düşüncenin yükselmesi, "belli bir çevrenin ürünü" ve "bir hayat gerçeği" olan milliyet duygusunu ortadan kaldırmaz (2012: 205). "Dünyadaki insan topluluklarını sosyal bakımdan teşkilatlandırmanın en güzel yolu olarak, insanların milletler şeklinde teşkilatlandırılması kabul olunmuştur. Böyle olunca, İslam gerçeklerinin en parlak bir tarzda meydana çıkması ve tatbik olunmasına müsait olan şeklin bu olacağı pek tabiîdir." (2012: 206-7). O, bu görüşlere Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma noktasında (1918'de) ulaşmıştır. Bundan sonrası onun için oluşacak ulus-toplumun ve kurulacak ulus devletin niteliğidir.

Oluşacak ulusun niteliği ona göre İslam olmasıdır. Milliyetçilik anlayışında din kurucu tek unsur olarak görülür. Artık, İslam esaslarının milliyeti reddettiği veya zayıflattığı şeklindeki yorumların yanlış olduğunu vurgular. Milliyet içtimai ve siyasi bir unsur olduğunda onu kabul eder. Ona göre iyi bir Türk veya iyi bir Arap olmak, diğer milletlerden ayrıştırıcı niteliklerin öne çıkarılmasıyla değil İslam milletleri arasında dayanışmaya önem vermekle mümkündür. Millî dayanışma ve İslami dayanışma birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görülür. Müslümanların milliyetçilik anlayışı yaygın milliyetçilik anlayışından tamamen farklıdır: "İnsanlık, İslam'ın esasları sayesinde, bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslamiyet'i bütünüyle her çeşit milliyetçiliğe muhalif olarak görmek büyük hatadır." (2012: 211-2, 208). Said Halim İslam'a uygun milliyetçiliğin nasıl olduğuna/olacağına hep satır aralarında değinmiş, bu konuda ne bir yazı yazmış ne de herhangi bir yazısında detaylı bir açıklama yapmıştır. Bu durumda, milliyetçilik kavramının onda hiçbir zaman heyecan oluşturmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Millî Egemenliğin Eleştirisi ve İslami Siyasal Düzen

Toplumların kendilerine özgü karakterinin bağlı oldukları dinden doğduğunu düşünen Said Halim, *İslâm Toplumunun Siyasi Yapısı* (1921) adlı makalesinde İslam'ın sosyal yapısının "şeriatın hâkimiyeti" ilkesine dayandığını hatırlatılarak, bir "egemenlik" tartışması başlatılır (2012: 219-20). Millî hâkimiyet ilkesinin İslam'la bağdaşmazlığı tezini savunmuştur. İslamcılık düşüncesi üzerine önemli çalışmaları bulunan Kara (1994: 106)'ya göre o, bu tartışmayı gündeme getiren ilk kişidir. Tartışmada şu soruların cevabını arar: Batı'nın siyasal tecrübesi millî hâkimiyeti gerçekleştirebilmiş midir? Millî hâkimiyet, sosyal adalet ilkesi ile bağdaşır mı? Millî hâkimiyet, gerçekte kimin hâkimiyetidir? Millî hâkimiyet, İslam ile bağdaşır mı? Millî hâkimiyet ilkesi, siyasetin iyileşmesine katkı sunabilir mi?

Said Halim'e göre yeni doğmuş olan, "yanılmaz" ve "sorumsuz" kabul edilen, gerçekte ise "suni" olan millî hâkimiyet anlayışı, henüz hiçbir yerde tam olarak uygulanabilmiş değildir. Millî hâkimiyet, "ahlak değerleri" üzerinde değil "kuvvet" esasına, yani "zorla elde edilen imtiyazlara dayanır". Gücünü çoğunluktan alır, çoğunluğun kararlarının doğru ve âdil olduğunu varsayar ancak gerçekte "çoğunluğu temsil etmemektedir". Ona göre hâkimiyetin meşru olması, toplumla ilgili genel/ahlaki bir görevin yerine getirilmesiyle sağlanabilir. Bunun dışındaki egemenlik iddiaları, ancak "haksızlık ve gasp hâli" olabilir (2012: 226-7). Batı'daki temsil metoduyla gerçekleştirilmeye çalışılan "millî hâkimiyet" ya da "milletin arzusu" denilen siyaset tarzı, haksızlıklara dayalı bir "gasp hâli"dir. Batı'da toplum çıkarları birbirinden farklı olan çeşitli sosyal sınıflardan meydana gelir. Bu nedenle meclisteki siyasî partiler genel bir siyaset gütme yerine, belli sınıfların çıkarlarının temsili üzerine siyaset yapmaktadır (2012: 246). Bu durum, toplumsal çatışmaya neden olmaktadır. İktidardaki siyasi partinin/partilerin, halkın tamamını temsil etmedikleri hâlde, halk adına karar vermeye kalkışmaları bir hakkın gasp edilmesidir. Belli bir

grubun çıkarlarına uygun olarak yürütülen politikanın tüm millete benimsetilmesi sonucunda millî temsil usulünün "yegâne işi, cemiyeti '*halkçılaştırmak*', yani '*azınlığı, çoğunluğun iradesine boyun eğdirmek*' olmaktadır" (2012: 246-7). O, cemiyeti halkçılaştırmanın homojenleştirme ve kitleselleştirme gibi bir süreç başlatarak toplumsal unsurların marjinal kalması, sindirilmesi veya asimile edilmesi gibi sonuçlar doğurduğunu gözlemlemiştir. Millî egemenliğin pratiğe yansımasının "çoğunluğun diktatörlüğü tehlikesi"ne yol açabileceğini görmüştür (Şeyhun, 2010: 168). Zira çoğunluk "hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer"dir (2012: 2289). Onun çoğunluk eleştirisi, klerikal bir seçkincilik göstergesidir. Yasa koyma yetkisinin mecliste değil de fıkıhçılarda olması gerektiğini söyler. Bu durum hem onun Batılı muhafazakârlar gibi, sosyal olarak hiyerarşiyi önemsemesinin hem de toplumu ve siyaseti düzenleyecek yetkin ilkelerin ancak dinde bulunduğu yönündeki inancının bir sonucudur.

Said Halim, *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı*'nda bir hâkimiyet tanımı yapar: "Hâkimiyet demek, ahlaki gerçeklerin ve sosyal adâletin tabiî koruyucusu olan İlahî kudretin, yani ilmin, aklın ve hikmetin hayata hâkim olması demektir. Bu İlahî kudret, şeriattır." Bu tanımla birlikte Batı'da doğan millî hâkimiyet anlayışı, Müslümanlar için baştan sorunlu ve kabul edilemez hâle gelmektedir. Şeriatın hâkimiyeti, insanın tabiatına uygun olan fakat "insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan ve değişmeyen, ahlaki ve sosyal kanunların hâkimiyeti demektir". Ona göre bu hâkimiyet anlayışı, bütün insanları eşit kılar. Bütün insanlar şeriatın ahlaki ve sosyal kanunlarından "aynı hürriyet içinde" yararlanır. Hiçbir insan bir başka insanın veya herhangi bir zümrenin keyfî iradesine tâbi tutulamaz. Sosyal ahlakı ve adaleti gözeten eşitlik ve hürriyet ilkelerinin neler olduğunun insan aklıyla bulunması mümkün değildir. İnsan aklı sosyal ve siyasal konular üzerinde düşünürken sübjektif olmaktan kurtulamadığı için ahlak ve adaletin genel kurallarını ortaya koyamaz. Ancak tecrübeleriyle, dinlerin getirdiği bu ilkelerin doğruluğunu takdir edebilir. Bu epistemolojik tartışmayla Said Halim, millî hâkimiyetin yansıdığı meclisin "yasakoyuculuk" işlevini sorgular. Millî hâkimiyet, ahlaki ve sosyal ilkelerin belirlenmesinde, "hâkimiyet iddiasında bulunamaz". Bu alanlarda dinin gösterdiği "sosyal ve ahlaki nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır" (2012: 228-9). Kanun yapmak, "çoğunluk veya azınlık" meselesi olamaz. Meclisin görevi, ancak hükûmeti denetlemek olmalıdır (2012: 252-4).

Batılı "millî hâkimiyet" anlayışının eksiklikleri ve "şeriatın hâkimiyetinin" üstünlüklerini vurgulamakla şu sonuca ulaşır: "Bütün bu güçlüklere ve mahzurlarına rağmen, tam olarak ve gerçekten ortaya konmuş bir millî iradenin değerini kabul etmemek veya küçümsemek doğru olmaz. Toplum şuurunun çok değerli bir belirtisi olduğunu ve kullanılması hem hak hem de vazife olan bireysel iradelerin bütününü temsil ettiğini kabul etmemek de pek saçma olacaktır." (2012: 228). Millî iradenin kabulü, onun yazılarında bu iradenin her şey olduğu anlamına gelmez. Millî irade, mutlaklaştırılmadan, dinî iradenin üstünlüğüne vurgu yapılarak kabul edilmiş olur (Şeyhun, 2010: 169; Kara, 1986: LVI).

Said Halim'e göre sosyal yapılarına bağlı olarak İslam toplumları arasında siyasi örgütlenme farklılık gösterebilir (2012: 261). Batı'nın siyaset tarzının taklit edilmesine şiddetle karşı çıkmasına rağmen "hilafet" ve "saltanat" tartışmalarına hiç girmeden devlet başkanının halk tarafından seçilmesini zorunlu görmesi, Batı'nın demokratik tecrübelerinden ülke koşullarına uygun olarak yararlanma taraftarı olduğunu gösterir. Halk tarafından seçilen bu başkan, geniş yetkilerle donatılmış olmalıdır (2012: 255). 1918'de İslam siyaset anlayışının ilkeler üzerine kurulduğunu ve insanları herhangi bir idare şekline mecbur etmediğini belirten Said Halim (2012: 172), 1921'de "İslam'da siyasî rejim, ancak milleti temsil suretiyle olacaktır" yargısına yer verir (2012: 251).

Ona göre İslam toplumunda âyan meclisinin yeri yoktur (2012: 259). Meclis birlik ilkesiyle çalışacağı için orada siyasetini sınıf çıkarları üzerine kurmuş sosyalist veya komünist partilerin de yeri yoktur (2012: 251). Said Halim, siyasi partilerin oluşumuna olumlu bakmaz. Çok partili siyaset tarzını ise karşılıklı husumet doğurup, İslam kardeşliğine zarar verme ihtimalinden dolayı daha tehlikeli bulur.

Sonuç

Said Halim, üç buçuk yıl sadrazamlık yaparak, devlet yönetiminde en üst noktaya gelmiş olmanın yanı sıra İslamcılık ideolojisinin 1910'lu yıllardaki birkaç ideoloğundan biri –belki de onların en kuramsal ve en kapsamlı düşüneni– olarak, toplumsal ve siyasal sorunlara bir paket hâlinde çözüm sunmuştur. Şüphesiz bakış açısı, sosyal sorunların tespitinde ve hangi sorunun öncelikli olduğunun belirlenmesinde etkili olmuştur, diğer bir ifadeyle çözüm olarak bildiği şey sorunları belirlemiştir. Ancak bu, sadece Said Halim'e özgü bir durum değil tüm ideologlarda görülebilecek bir şeydir.

Said Halim'in Osmanlı'daki yenileşme, modernleşme ve Batılılaşma sürecine getirdiği yoğun eleştirinin dinsel bir kimlik ekseninde yapıldığı ve "İslamlaşmak" siyasetini savunduğu bilinmektedir. Bu siyaset daha sonra literatürde İslamcılık olarak anılır olmuştur. İslamcılığın gelenekselci görünümden modern görünüme kadar çok geniş bir yelpazesi bulunmaktadır. Said Halim'in "muhafazakâr-reformist" bir İslamcı olduğu dikkate alındığında, düşüncesi ve çözüm önerileri daha iyi anlaşılacaktır.

Said Halim'in sosyolojik yaklaşımı onu muhafazakâr bir toplumsal değişme anlayışına yakınlaştırmıştır. Yenileşmeye ve toplumun maddi kalkınmasına verdiği önem ise onu durağanlığa ve geriliğe son verecek reformlar üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. O toplumsal karakterden kaynaklanmayan yeniliklere bir prim vermeyerek, devrimci siyasetle arasına kesin bir çizgi çeker: "Hakikî yenileşme, zamanla meydana gelir. Öyleyse biz de, şahsî inanç ve arzularımızın tesiriyle, acelece meydana getireceğimiz yenliklerden kaçınmalıyız. Zira aceleci inanç ve arzularımız, çoğu kere sosyoloji ilminin esaslarının bilinmemesinden veya değişmesini arzu ettiğimiz durumu, yanlış değerlendirmekten ileri gelmektedir." (2012: 87). Bu ifadelerden onun koruyucu yönünün inşacı/yenilikçi yönünden güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır.

O, coğrafyaya ve tarihe dayalı sosyolojik gerçekleri kabul edilmekle birlikte, salt coğrafyanın kültürü ekseninde veya tarihsel miras ekseninde bir toplumsal örgütlenme ve kimlik geliştirmeye vurgu yapmaz. Onun literatüründe kültür ile medeniyet ve medeniyet ile din özdeştir. Bu nedenle yerlici söylemlerin küreselci söylemler karşısında alternatif bir popülerlik kazandığı günümüzde Said Halim'in "yerlici" olduğunu söyleyerek, İslamlaşmak anlayışını Batıcılara karşı geleneksel ve millî olanı savunan bir siyaset olarak yorumlamak yanlış olur. Batıcılara karşı tepkisi, Batı medeniyetinin karşısında İslam/Doğu medeniyetinin olduğunu göstermek biçiminde olmuştur, yerliciliği değil "muhafazakâr medeniyetçi" kimliği inşa eder. Onun İslamlaşmak programında "kök" ya da "kaynak", tarihsel süreç içinde millîleşmiş/yerelleşmiş İslam değil toplumun tekâmülü için zamanın ve mekânın gereklilikleri çerçevesinde yorumlanmaya açık olan dinin özgün (kitabi) hâlidir. Geleneğin sapmaları karşısında "kanon"un koruyuculuğunu önemserken, "kanon"un donuklaştırıcı etkisinden yorumla (içtihatla) kurtulmaya çalışır.

KAYNAKÇA

Ahmet Muhittin (2004) *Modern Türklükte Kültür Hareketi,* çev. Suat Mertoğlu, İstanbul, Küre Yayınları.

Beneton, Philippe (2011) *Muhafazakârlık,* çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, İletişim Yayınları.

Bostan, M. Hanefi (2008) "Said Halim Paşa", (İç.) *Türkiye'de Sosyoloji-I,* Derl. M. Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix Yayınları, s. 69-92.

Bülbül, Kudret (2006) *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa,* Ankara, Kadim Yayınları.

(2011) "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi,* Yıl 1, Sayı 3, ss. 140-125.

Doğan, Necmettin (2008) "Türk Demokrasi Tarihini Anlamanın Bir Aracı Olarak Meşrutiyet", *Doğu Batı,* Sayı 45, s. 133-148.

Gencer, Bedri (2008) *İslâm'da Modernleşme,* Ankara, Lotus Yayınları.

Gül, Adnan (2011) "Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa", *TYB Akademi,* Yıl 1, Sayı 3, s. 101-123.

Kara, İsmail (1986) *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-I,* İstanbul, Risale Yayınları.

(1994) *İslâmcıların Siyasî Görüşleri,* İstanbul, İz Yayıncılık.

Kayalı, Kurtuluş (2001) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri,* İstanbul, İletişim Yayınları.

(2005) *Düşüncenin Coğrafyası-I,* Ankara, Deniz Kitabevi.

Mendras, Henri (2009) *Sosyolojinin İlkeleri,* Çev. Buket Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları.

Nisbet, Robert (2013) *Sosyolojik Düşünce Geleneği,* Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Said Halim Paşa (1983) *Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız,* İstanbul, Burhan Yayınları.

(1986) "İslâm'da Siyasî Teşkilat", (İç.) (1986) *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-I, Haz. İsmail Kara,* İstanbul, Risale Yayınları, s. 79-113.

(2012) *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık.

Safa, Peyami (t.y.) *Türk İnkılâbına Bakışlar,* İstanbul, Remzi Kitabevi.

Şeyhun, Ahmet (2010) *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür,* çev. Derya Göçer, İstanbul, Everest Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (2007) *İslâmcılık Akımı,* İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

(2010) *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri,* İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yıldırım, Ergün (2012) "Türkiye'de İslâmcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devleti Kurmak ve Devleti Değiştirmek", *TYB Akademi,* Yıl 1, Sayı 4, s. 167-175.

MODERN DÖNEM ISLAH ÇABALARI İÇİNDE SAİD HALİM PAŞA

HAMZA TÜRKMEN

Son sadrazamlardan Said Halim Paşa'nın fikirleri, yedi uzun makalesinin *Buhranlarımız* başlığı ile bir araya getirilmesiyle bir kitap olarak basılmıştı. *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyasiyye* adlı risalesini ise Malta'da sürgünde iken yazmış ve eser 1921'de Paris'te çıkan *Orient et Occident* dergisinde yayımlanmıştır. Bu risaleyi Mehmet Âkif, Fransızcadan çevirerek 1922 yılında *Sebilürreşad*'da Ankara'da yayımlamıştır.

Ayrıca o, Osmanlı'nın çöküşündeki fikrî ve siyasi tabloyu "Meşrutiyet" adlı risalesinde şöyle izah eder:

> Tecrübe ve bilgiden yoksun birtakım vatansever ihtilalcılar ile Sultan Abdulhamid arasında denge unsuru olacak veya Meclis'i yeterince irşad edebilecek medeni cesarete sahip, birtakım mutedil ve makul kimselere sahip değildik. Ayrıca Osmanlı idaresinin İttihad ve Terakki Teşkilatı'nın tecrübesiz kadroları eline düşmesi; icra kuvveti, Âyân Meclisi ve ulema gibi ileri gelenler arasında nasıl bir acz ve meskenet yaşandığını gösteriyordu.

Said Halim Paşa'nın özetlediği bu durum "kaht-ı rical" yani "adam kıtlığı" denilen bir hâldi. Said Halim Paşa "Fikrî Buhranlarımız" başlıklı risalesinde düştüğümüz durumu açığa vurur: "Memleketin yükselmesi ve ilerlemesi için Batı medeniyetinden faydalanmak mecburiyetinde kalınmıştı". Nasıl olacaksa "Avrupa medeniyeti millîleştirilecek" veya "millî terakki" içinde ondan yararlanılacaktı. Ama nasıl olduysa bu mecburiyet, mütefekkirlerimiz arasında bir kötümserlik oluşturmuş, yönetimde büyük bir tesire sahip olan ve rakibi olmayan aydın bir sınıf üretmişti. Ama bu aydın sınıf büyük ölçüde de imandan mahrumdu. Ve yine nasıl olmuştu da bu yeni aydın sınıf arasında Batı medeniyetinden faydalanmak için "Mutlaka Batılılaşmamız gerekir!" gibi yanlış kanaatler doğmuştu?

Aslında kaht-ı rical tespiti 1699 Karlofça Antlaşması'ndan itibaren Osmanlı toplumunun yakasını bırakmayan mağlubiyetler ve bozgunlarla ilgili şu iki soruyu gündemleştirmişti:

a- Mağlubiyetler toplumumuzun sahip olduğu değerlerle beraber tarih dışına itilme sürecine girdiğini mi ifade ediyordu?

b- Yoksa bu bozgunlar Müslüman topluma rehberlik iddiasıyla ortaya atılan kadroların ehliyetsiz ve liyakatsiz olduklarına mı işaret ediyordu?

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın dört oğlundan biri olan Mehmet Aldülhalim Paşa, Said Halim Paşa'nın babasıdır. Abdülhalim Paşa 1830'da Kahire'de dünyaya gelmiştir ve 1870'de Şûra-yı Devlet (dönemin Danıştayı konumunda) üyeliği nedeniyle İstanbul'a taşınmıştır. Said Halim, 1864 yılında Kahire'de doğmuş; İstanbul'da özel öğretmenlerden dersler almış; Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrenmiştir. Yüksek öğrenimine 1884 yılında İsviçre'de adım atmış, aynı tarihte ıslah-ihya ve inşa hareketinin ve tüm İslami hareketlerin ilk dergisi olan *Urvetu'l Vuska* Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh tarafından Paris'te çıkarılmaya başlanmıştır. *Urvetu'l Vuska*'nın Arapçanın yanında Fransızcayı da iletişim dili olarak kullandığı ve Said Halim Paşa'nın uzun risalelerinde bu dergiden esinlenen fi-

kirler ortaya koyması, aynı zamanda metinlerinin çoğunun ve bazılarının da Mehmet Âkif tarafından Fransızcadan Osmanlı Türkçesine çevrilerek *Urvetu'l Vuska* ve Kahire'de takipçisi olarak yayımlanan *el-Menar* mecmualarının İstanbul'daki takipçisi olan 1908'de neşredilmeye başlanan *Sıratımüstakim* ve onun yerine geçen *Sebilürreşad* mecmualarında yayımlanması bu çizgiyle yakın bir yol arkadaşlığı içinde bulunduğu karinesini güçlendirmektedir. Karine diyoruz çünkü araştırılması gereken belgeler büyük ölçüde tarihin güvelenmiş tozlu raflarının mahzenlerinde kaldığı için bu birbirine yakın düşünceli insanların ilişki ağları üzerinde ihtimaliyat hesapları yapıyoruz.

Said Halim Paşa Avrupa'da siyaset bilimi eğitimi alan bir kişi olmasına rağmen Garp hayranı ve Frenk mukallidi Osmanlı ricalinden ayrılır. O kendi toplumunun selamet ve saadetini ancak İslamlaşma çabalarında görür. "İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri" üzerine yazdığı denemesinde ise takip ettikleri usul yanlışlığı nedeniyle Batılılaşmaya yeltenen müceddidlerin, Batı medeniyetinin sonuçlarını sebepler olarak zannettiklerini belirtir. Kendisi 1887'de Avrupa'dan döndükten sonra Rumeli beylerbeyliğine kadar yükselir. 14 Aralık 1908'de II. Abdülhamit tarafından Âyan Meclisi azalığına getirilir. 1912'de Şûra-yı Devlet reisi olur, aynı yıl İttihat ve Terakki Cemiyetinin genel sekreterliğine seçilir. Cemiyet içinde Osmanlıcı, Türkçü ve Batıcı kanatlara karşı İslamcı cereyanı temsil eder.

1913'te Sadrazam Mahmut Şevket Paşa'nın hükûmetinde hariciye bakanı olur. Şevket Paşa suikast sonucu öldürülünce sadrazamlık makamına geçer. Ona göre Osmanlı payitahtı Müslümanların son güçlü devletidir ve *Mecelle* tedvinatında olduğu gibi şeklen de olsa İslami değerlere bağlı bir işleyişi vardır. Müslümanların 20. yüzyıl başında en önemli ümidi Osmanlı Devleti'ni hem yaşatmak hem de ıslah etmektir. Paşa'nın ilk önemli icraatı antlaşma yoluyla da olsa Edirne'nin geri alınması, Bulgarlarla uygun bir sınır oluşturulması ve Adalar meselesinde önemli bir ilerleme kaydetmesi olmuştur.

İktidarı dönemindeki en önemli olay, kendisinin onayı alınmadan Rusya'ya yapılan saldırı sonucu Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na sokulmasıydı. Bu gelişmenin ardından başbakanlığı/sadareti göstermelik hâle gelmişti. İstifasını Padişah V. Mehmet Reşat önledi. Görevden ayrıldığı 1917 Şubat başına kadar İTC içinde Enver Paşa, Talat Paşa gibi muarız kişiler arasındaki devlet maslahatını açısından İTC ile Padişah arasındaki zıtlaşmaları ve İTC mensuplarının Sultan Reşat'a karşı saygısızlıklarını engellemek için yoğun çabalar sarf etti.

Said Halim Paşa'yı kendi dönemi içindeki tarihsellik içinde anlayacak olursak şu notu düşmemiz gerekir: Modern dönem, Osmanlı'nın son dönemi için de ve hâlâ bugün bizler için de II. Dünya Savaşı sonrası Alman sosyolojisinin "modernizm" adını verdiği Avrupa paradigmasının, yani Batı'nın oluşum sürecini ve varlığını ifade ediyordu. Ayrıca coğrafya adı olmaktan öte bir yaşam ve yönetim biçimi olan Batı'nın çözümlenmesi gerekiyordu.

Batı oluşumu çerçevesinde, vahiy çıkışlı rivayetlerin belirleyiciliğini dışarıda bırakmış veya korunmuş vahiy vakıası ile gereğince muhatap olmamıştı. İnsanı, aklı ve deneyi mutlak belirleyici ve "değer"in biricik kaynağı gören, zaman ve mekân değiştikçe değer ve normların da değişeceğini savunan, dolayısıyla sabitesi olmayan Batı; dünyevi olanı, çıkarı ve hazzı asıl hâle getiren çarpık bir dünya görüşü ve yaşama modelidir.

19. yüzyıldan bu yana da modern veya çağdaş olan dünya, uluslaşma biçiminden teknolojik bulgularla gelişen sanayi süreçlerine, kapitalist ekonomik işleyişe ve sömürüye, beşerî bilgi ve üretilmiş kültürü kutsamaktan evrenselleştirilen tüketim ve haz kültürüne kadar bütün coğrafyamız ve insanlarımız modernizmin yani Batılı paradigmanın kuşatması altındadır.

Bu cahil kuşatmanın köklerine Muhammed Aleyhisselam dönemi Mekke cahiliyesindeki müşriklerde ve dehrilerde rastlasak da bugün kullandığı ve ulaştığı araçlar bakımından çok daha güçlü, müstağni ve müfsit bir süreçle karşımıza çıkmaktadır.

Said Halim Paşa, karşılaştığımız Batı medeniyetinin kuşatmasından oldukça rahatsızdır. O, "Osmanlı

Türkleri" dediği Osmanlı Müslümanlarını Müslüman kılan değerlere bağlıdır. Bu değerlerle sosyolojik okumalar yapmakta ve çözüm aramaktadır. İdari, siyasi ve kültürel hastalığımızın teşhisiyle ilgili değerlendirmeleri ve çözüm arama çabaları konusunda hem döneminin öze dönüş veya ıslah ekolü olan *Urvetu'l Vuska* hareketinin hem de Osmanlı muhafazakârlığının söylemlerini birlikte ve karışık hâlde taşımaktadır.

Çözüm Denklemleri ve Islah Çizgisi

Son dönemde Saray da, Osmanlı aydınları da Avrupa'yı taklit eğilimindeydi. *Üç Tarz-ı Siyaset*'in Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük seçenekleri Jön Türk ve daha yaygın olarak İttihat ve Terakki kadrolarında da Türkçülüğün yüksekokullardaki tebliğci hocası olan Mizancı Murat'ın hamisi aynı zamanda Cemaleddin Afgani'nin ittihad-ı İslam söylemine tutunmaya çalışan devrin padişahı II. Abdülhamit nezdinde de geçerliydi.

Osmanlı erkânı içinde farklı üst düzey görevler alan Said Halim Paşa hem pragmatik amaçlı "Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük" harmonisinden haberdardır hem de gündemdeki çözüm seçeneklerinin muhataplarıyla irtibatlar içerisindedir. Yazılarının ittihad-ı İslam çizgisinin dergileri olan *Sıratımüstakim* ve *Sebilürreşad*'da yayımlanması da istikamet arkadaşlarını veya çevresini göstermektedir. Bu konuda 19. yüzyıl ıslah önderlerinden Cemaleddin Afgani ayrıca Muhammed Abduh ile -yaşadığı tarihsel ve mekânsal denklik açısından- İsviçre/Fransa bölgesinde irtibat kurduğu ve özellikle de İstanbul'da Afgani ile mülaki olduğu üzerinde durulabilir ve bu bağ incelenmelidir. Hele Fransızca makalelerini Türkçeye çeviren Mehmet Âkif'le irtibatı göz önünde bulundurulduğunda *Urvetu'l Vuska* neşriyatının söyleminden yani ıslah ekolünün temel tespitlerinden bihaber olmasının mümkün olmadığını ifade edebiliriz. Zaten yaşadığı çevrede taklitçi olmayan veya duygusal tepkileri aşan sıra dışı en önemli ses ıslah-ihya ve inşa ekolünden yükselmektedir ve kendisinin bundan habersiz olduğu düşünülmemelidir.

Islah ekolü özellikle ümmet yapısındaki bozulmayı fıtri ve vahyî değerlerden uzaklaşmayla irtibatlandırır. İfsadın yeniden fıtri ve vahyî değerlere yönelerek düzeltileceğini ve vahiyle yenilenmiş köklü bir değişime adım atılacağını belirten ıslah ekolü, hastalığın nedeni olarak da Enfal Suresi'nde belirtilen "nimet'in kaybı" (8/53) ekseninde yorumlar. Bu boyutuyla Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* başlığı altında topladığı makalelerindeki fıtratı ve İslam'ın itikat, ahlak, şeriat konusundaki sabitelerini ele alan yaklaşımlarıyla onu "ıslah hareketi"nin içinde değerlendirebiliriz.

Said Halim Paşa, risalelerinin tamamına yakınında, tüm ıslah önderleri gibi İslami değişkenlerin veya yorumların yanında İslami sabiteleri hissettirir. Örneğin insan tabiatının değişmezliği üzerinden yol-istikamet gösteren esasların da bu tabiattan veya insan fıtratından çıkarılması gerekliliğini vurgular. Ayrıca İslam şeriatının Âdemoğullarının kıyamete kadar hayat yollarını düzenlemeye layık olduğunu, hayat şubelerine ait düsturların insan tabiatına uygun olduğunu belirtir. Böylece fıtrat-vahiy uyumunun bir kez daha onun kaleminden altı çizilmiş olur. İflah olmaz Batılılaşma hastalığına müptela olanlara, komünist, nihilist, anarşist zihinlere karşı yegâne selamet yolunun İslam olduğunu haykırır. "İslâmlaşmak" adlı risalesinde Müslümanların kurtuluş ve selametlerinin tam olarak İslamlaşmada olduğunu belirtir. Böylece ıslah ekolünün yeniden iman etmeye davet eden (Nisa, 136) çağrısını çözüm arayışının başına iliştirir.

Ona göre "İslamlaşmak" demek, İslamiyet'in inanç, ahlak, sosyal yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir. Biz de ıslah ekolünün söylemiyle bütünleşen bu esaslara, Kur'an'ın tümünden kalkarak delaleti açık muhkem ayetler ve aslı Kur'an'da olan Mütevatir Muhammedi Sünnet, diğer bir ifade ile İslami sabiteler diyebiliriz. Tabii ki bu esasları birinci elden açacak olan da asılların uygulamasıyla ilgili sahih hadis rivayetleri ve İslami şiarlar olacaktır. Said Halim Paşa İslam'ın

anlaşılmasında temel ölçülerin farkında olmakla beraber ortaya bir İslami metodoloji koymamış veya koyamamıştır ama bu düşünsel ve amelî bütünlüğün, eski veya yeni bazı vahiy dışı değerlerle eklektik olarak kirlenmesini tam bir bilinçsizlik hâli şeklinde değerlendirmiştir. Vahyî bilgiyi ve yorumlarını, vahiy dışı değerlerle harmanlamaya çalışan bulanıklığa bizler bugün kozmopolitlik veya eklektisizm diyoruz. Ancak İslami sabiteler konusundaki Said Halim'in ölçü tutarlılığı, İslami değişkenler veya yorum alanında bazı kereler saha dışına çıkar. Yorumlarında vakıa ve ölçü bilgisi açısından tartışılır olan yaklaşımlarını da kendi tarihselliğini aşamaması nedenine bağlayabiliriz.

Örneğin Said Halim Paşa mağlubiyet nedenlerimizi sünnetullah çerçevesinde yorumlarken çoğu kez Batıcı aydınların eleştirilerine kapı açmamak için tarihî vakıa bilgisinde hamasete kaçar ve tarihselliği ile sınırlı sosyo-siyasal birikimini aşamaz. Batı'nın oluşumunda kullanılan "hürriyet" kavramına, "doğruyu bilme ve tatbik etme" imkânı olarak vahyî ölçülerle doğru bir tanım getirirken, "millet" ve "ıslah" kavramlarını çoğu zaman Kur'ani kullanımından farklı ve galat-ı meşhur "nation/ulus" ve "reform" tarzında kullanıyor.

"Fikrî Buhranlarımız" risalesinde "ırk tetkiklerinde" konu olan "Türk" kelimesinin; Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde "Türk medeniyeti, irfanı ve ruhu" bağlamında "asıl bir Osmanlı Türk'üyüm" ifadesine evrilmesini kan ve vatan bağı olarak işlemesi, tarihselliği içindeki Jön Türklerin ve İttihat ve Terakki akımının seküler bir inşayı ve sanki Batı paradigmasının ilerlemeciliğine razı olan ve özde seküler olan Türkçülük söyleminden de etkilendiğini gösteriyor. Makalelerinde çoğu zaman ırk, kavim ve ulus veya galat-ı meşhur olarak millet algıları birbirine karışıyor. Bu hâliyle Osmanlı son döneminde pagan beş bin yıllık sarı veya Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde yedi bin yıllık beyaz Türk ulusu tarihlerine cevap vermek için üretilen Türkmenlerle Bâtıniliğin veya "İslam idealizmi"nin karışımı çerçevesinde kurgulanan "bin yıllık" dindar Türk ulusu tanımıyla vücut bulan Türkiye'deki "millî dindarlık" anlayışına güç katmış gözüküyor.

Ancak Türkçü düşünür Ziya Gökalp, "ittihad-ı İslam"a millî devlet aşamasından sonra yönelmek gerektiği düşüncesindeyken Said Halim Paşa, ittihad-ı İslam idealini ön plana alır ve İslam birliği olmadan millî birliğin kurulamayacağını savunur. O, hâkimiyet anlayışını şeriata dayanmadan gerçekleşmeyeceğini vurgular ve millî iradeye dayanan bir hâkimiyet ilkesine karşı çıkar.

Said Halim Paşa'nın "İslamlaşmak" risalesinde İslam'ın esaslarını en iyi anlayan ve tatbik edenlerin de yine kurdukları imparatorlukla çeşitli ırklara/milletlere en fazla hizmet edenlerin de Türkler olduğunu vurgular. Ama hüküm sürdükleri memleketlerde çeşitli ırklar içinde azınlık oldukları, İran ve Arap tesiri altında kalarak Müslümanlıktan uzaklaşmaya başlayıp geriledikleri ama ötekilerden farklı olarak istiklallerini kaybetmedikleri tarzında asabiyeden kurtulamayan ifadeleri de olur.

Said Halim Paşa haklı olarak "Osmanlı Rönesansı" denilen İslam'dan uzaklaşma ve Batılılaşma akımına karşıdır. "Meşrutiyet" başlıklı metninde Osmanlı istibdadının yine haklı olarak Batı'dan farklı olduğunu belirtir ancak Osmanlı Devleti'nde halka uygulanan "şer'i ahkâm"ın, idari yapıda yerini "örfî hukuk"un almasını ve sistem içinde yaşanan ve kurumlaştırılan muhkem ayetlere mugayir tutumları dile getirmemiş olması bizce reel politik bir tutumdur. Osmanlı Devlet ve toplum nizamında "şûra yönetimi"nin eksikliğini ele almayan ve "devşirmelik" gibi fıtrat çığlıklarına tarihî kulaklarını kapayan vakıaların dillendirilmemesi sahicilikten kopukluğu getirmiştir. Bu tür acı vakıaları örten veya kekeme olan dil Batı öykünmecisi elitlerin çözücü propagandalarını engelleyememiş; maalesef bu tarzda düşünen dindar kesimleri de gerçeklikten kopuk hamaset duygularına itmiştir. Bu konuda Kur'an bütünlüğünde çizilen "hak etme veya edememe" ya da "oluş ve ölüş" çerçevesindeki tarih algısı kopukluğu söz konusu olmuştur.

Oysa ıslah çizgisinin gerilik nedenlerimizi çözümlemesi ve yeniden vahiy temelli bilinçlenme ve uyanış hamlesi, *Urvetu'l Vuska*'nın âdeta yayın müfredatı ve ilkelerini belirten umdelerdir. *Urvetu'l Vuska*'nın dayandığı ve Osmanlı yönetimi ve ricali tarafından reel politikanın çıkarcılığı içinde perdelenmeye çalışılan umdeler ise 20. ve 21. yüzyıldaki ıslah temelli bütün İslami hareketlerin de temel programını belirlemiştir. Bu umdeleri beş başlık altında toplamak mümkündür:

1. Kur'an ve sünnete dönüş
2. İçtihat kapısının açık olması
3. Kültürümüzü vahiy öncesi birikimlerden gelen veya sonradan üretilen muharref değerlerden arındırmak
4. Sömürgecilere karşı direniş
5. İstibdada karşı şûra temelli idari bir düzenleme.

Urvetu'l Vuska her türlü işgale ve kolonyalizme karşı direnişi örgütlemek yanında, siyasette ideal olanı öncelemiştir. Urvetu'l Vuska çizgisi köklü bir uyanış, değişim ve öze dönüş hamlesi için ümmet coğrafyasında yeniden ıslah ve inşa çizgisinde kadrolar oluşturma fonksiyonunu güçlendirmiştir. Said Halim Paşa ise yaklaşımlarında benzer hedeflerle paralelliğine rağmen, değerlerimizi savunmak için reel politika içinde İslamlaşma imkânlarının önünü açma niyetiyle davransa da pragmatizmden kurtulamamıştır. Yol arkadaşları olan *Sebilürreşad* kadrosu ise ülke yönetimindeki inisiyatifi kaçırınca maalesef ki susup geri çekilmekten ya da Âkif gibi merkez yönetimden uzaklaşmaktan başka hareket hattı oluşturamamışlardır.

Buhranlarımız ve Çevre

Said Halim Paşa "Gerileme Sebepleri" başlıklı risalesinde İslam memleketlerindeki ve cemiyetindeki çöküntüyü izah etmeye çalışır:

a- İslam öncesi hayatların tesirinden kurtulamamak

b- Metafizik vadisinde boş ve kısır felsefi münazaralarla oyalanmak

c- Müslüman mütefekkirlerin eski cahiliyeden nelerin terk edileceğini ve mevcut hâlde nelerin korunacağını gösterecek ıslah bilgisine veya tavrına sahip olamaması

"Taassup" adlı risalesinde de İslam ve Hristiyan âlemleri arasındaki din düşmanlığının Avrupa'da yükselen medeniyeti tanıma ve yararlanma yolunu engellediği şeklinde tespitlerde bulunur.

Paşa'ya göre İslam cemiyeti, kendini teşkil eden fertlerin eşit kabiliyetlere sahip olmaması nedeniyle yüksek, orta ve alt tabakalara tabi olarak ayrılır. Ancak fertler kendi akıl, gayret ve çalışmaları sayesinde yükselebilir ki, bu hâl eşitlik ve adalet ilkesinden kaynaklanmaktadır. Paşa Müslüman toplumla ilgili tespitlerini Garp tabiri ile cemiyetin "demokratik" ve "aristokratik" özellikleri şeklinde tasnifler.

Cemiyette demokratik özelliklerin devam etmesi için dayanışma, adalet ve eşitlik hislerinin kaybolmaması gerekir. Aristokratik özelliklerin kaybolmaması için de kanuna, baştakilere, ilim ve kabiliyet üstünlüklerine itibar edilmesi gerekir. Bir inkılapçının görevi ise cemiyetin bu iki özelliği arasındaki dengeyi korumasıdır. Paşa'ya göre İslam cemiyetinde demokratik hasletler üst tabakada, aristokratik hasletler de alt tabakada yaşatılıp sağlamlaştırılmalıdır. Aslında Said Halim Paşa'nın bu tespitleri sınıfsız ve adalet temelli bir toplum ideali çerçevesinde verimli bir tartışma konusuna vesile olabilir. Ama bu tespitleri, reel politik içindeki korumacı strateji doğrultusunda ve saltanat toplumu çerçevesinde ele alması onun muhafazakâr yanını oluşturmaktadır.

Lakin Said Paşa'nın cemiyeti iki tabakaya bölen bu yaklaşımı, sistemin işleyişinde karşımıza "çevre" ve "merkez" olmak üzere, üyesi pozisyonuna düşürüldüğümüz bugünkü seküler ulus toplumsal sistem-

lerde de geçerli olan iki toplumsal tasnif ortaya çıkartmaktadır. "Merkez"e azınlıkta kalan ve saadeti "millî düşünce ile anlaşılıp tefsir edilmiş Batı medeniyetinde" arayan aydın ve sermaye sınıfı düşmektedir. "Çevre"ye ise dinin esas ve ananelerine uymak olan büyük halk kitleleri düşmektedir. Tabii ki her iki zümre için de bu "millîlik" meselesi ve anlam olarak taşıdığı değerler tartışmalıdır.

Said Halim Paşa "merkez"de halkın değerlerine yabancılaşmış Batıcı aydın kesimle birlikte davranır. Ama bu tutumu, onun reel politik anlayışından gelen ve çevreye ve İslamlaşmaya alan açmaya çalışan yaklaşımının bir sonucudur. Onun gönlü "çevre"nin sesi olmak ve "çevre"ye de Müslümanlıkta en iyi olma ülküsünü aşılayabilmektir.

Gelecek Tasavvurunun Önemi

Said Halim Paşa inanarak veya verili bir gerçeklik olarak da olsa kabul ettiği ulus toplumların Şii ve Sünni yorum farlılıklarının olabileceğini belirtir. Ama Türk, Arap veya Hint uluslarının farklı Müslümanlıklarının olamayacağını vurgular. Zira ilmî gerçekler gibi İslami gerçeklerin de vatanı yoktur, İslami sabiteler evrenseldir.

O, "İslâmlaşmak" adlı risalesinde Dünya Savaşı sırasında mevcut milliyet/ulus teorilerinin açtığı felaket nedeniyle bu cereyanın sonunun geleceğini tahmin etmiştir. Onun beklentisi gerçekçi manalarla insani birtakım hislerin meydana çıkacağı, ırk nazariyesine ait hurafelerin ve millîlik bencilliğinin tasfiye edileceği doğrultusundadır.

Mehmet Âkif, 1922 yılında I. Mecliste "Nasıl bir Türkiye olacak?" sorusunun tartışıldığı bir dönemde, Said Halim'in İstanbul'un işgalinden sonraki Malta sürgününde kaleme aldığı *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyasiye* başlıklı risalesini Fransızcadan Türkçeye çevirmişti. Risalede şu vurgu öne çıkıyordu:

> İslâmî müesseseler Batı kurumlarıyla aynı nitelikte değildir; İslâm ayrı bir dünya görüşüdür ve idari düzenlemelerde bu doğrultuda yapılmalıdır. Devlet başkanı millet tarafından seçilmelidir; Meclis-i Meb'ûsan milletin seçkin kişilerinden oluşmalı ve bu meclis hükümetin çalışmalarını denetlemelidir.

Bu risale tefrika hâlinde *Sebilürreşad*'da yayımlandı ama bu dergi de bağımsızlık savaşına destek veren diğer dergi ve gazeteler gibi 1925 Takrir-i Sükûn Kanunu ile kapatıldı ve yöneticileri ağır sorgulardan geçirildi. Güya padişahlık sisteminden tümüyle kurtulma savaşı veriliyordu.

Said Halim Paşa *Buhranlarımız*'ın son sayfalarında gelecek tasavvuru üzerinde durur. Onun gelecek tasavvuru bugünden başlar:

1- İslam esasları daha güzel kavranmalıdır.

2- Uygulama ve icraatlarımız derin bilgi ve faziletlerden beslenmelidir.

3- Birlikteliğimiz daha samimi ve ciddi bağlara dayanmalıdır.

Eğer her türlü gerilik çukurundan yükselip, şimdiki medeniyetin üstünde sayısız nimetler ve manevi hazlarla yeni bir medeniyet kuracaksak öncelikle Müslümanlığımızı en iyi olma ülküsüyle donanımlı hâle getirmeliyiz.

Said Halim Paşa'nın insani zaafları ve tarihsel şartların sınırlılığından doğan yanlış ve eksiklerini kendi tarihselliği içinde bırakacak olursak, onun bize taşıdığı İslam'ı yeniden uygulama alanına taşıma hedefinin, vahye şahitlik görevini üstlenen tüm *"muslihun"*un da ideali olduğunun altını çizmeliyiz.

Said Halim Paşa'nın İslam ümmetini yeniden ıslah ve inşa hedefini taşıyan ideallerini dün Mehmet Âkif "Âsım'ın nesli"nde yaşatmak istemişti. Hayrettin Karaman "hizmet nesli" ile, Sezai Karakoç "diriliş nesli" ideali ile bu hedefi temellendirmek istemişti. Seyyid Kutub, "yeniden Kur'an nesli"ni inşa hedefi ile bu ideali sünnetullah temelinde yeniden tanımladı.

Fıtrattan ve vahiyden kaynaklanan ve vakıaya tekabül eden fikirler bahar çiçekleri gibidirler. O fikirlerin rüzgârını ve kokusunu sınırlar, yasaklar ve demir parmaklıklar engelleyemez. O ideallere ulaşmak amacıyla Âsım'ın nesline, diriliş nesline, Kur'an nesline yönelenler artık yerel ve küresel vesayetin zincirlerini kırmak için laftan öte toprağa tohum olarak düşmüş ve yer yer de kabuğunu çatlatıp filize durmaya başlamıştır. 1970'li yılların ikinci yarısında sonra başlayan Türkiye'deki İslami uyanış süreci de 21. yüzyılın ikinci onlu yıllarında başlayan Orta Doğu intifadaları da bu gayretin ipuçlarıdır.

Said Halim Paşa'nın vahyî esaslara dayanan medeniyet tasavvurunun yolunu, onun memleketinde, Adeviye Meydanı'nı kanıyla sulayan Şehit Esma Biltaci'ye babasının yazdığı mektuptaki şu vurgu, özlemlerimize daha yakın olduğumuzun kanıtıdır:

> Kızım; yüksek bir medeniyete ulaşmak için, ümmeti yeniden diriltmek, ıslah ve inşa etmek istikametinde yürüyordun!

Bu hitap Cemaleddin Afgani'nin, Muhammed Abduh'un, Said Halim Paşa'nın, Mehmet Âkif'in, Muhammed Reşid Rıza'nın, Hasan el-Benna'nın, Seyyid Kutub'un ve ufacık bir tohumken başağa duran binlerce mümin gencin ümit saçan yürüyüşüne teşvik edici bir haykırıştır.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ VE BUNA BİR ÖRNEK TEŞKİL ETMESİ AÇISINDAN SAİD HALİM PAŞA

MICHELANGELO GUIDA

Şüphesiz Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olan, normal şartlarda hidivlik silsilesinde bulunan ve 1866'dan sonra İstanbul'da yerleşen Said Halim Paşa, 20. yüzyılın ilk çeyreğinin önemli bir '*modernist*'[1] İslamcı örneği olmakla beraber II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki İttihat ve Terakkideki İslamcılık cereyanının da ilginç bir temsilcisidir. Bu yazımda,[2] genel hatlarıyla II. Meşruiyet Dönemi'ndeki İslamcılık düşüncesini ve buna bir örnek teşkil etmesi açısından Said Halim Paşa'nın düşüncesini anlatmaya çalışacak, karşılaştığım bazı sorunları sunacağım. Yazımın daha çok sonuna doğru Paşa'nın siyasi görüşlerinin 'meşrutiyet' kavramıyla çakışma noktaları üzerinde duracağım.

Bilindiği gibi İslamcılık, İslam'ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı olarak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye, tartışılmaya başlandı.[3] İlk defa Yeni Osmanlılar arasında yaygınlaşan İslamcılık düşüncesi, II. Meşrutiyet'ten sonraki yeni siyasi ve kültürel çerçeve içinde olgunlaştı. Son noktada diğer ideolojilere alternatif modern bir toplum ve devlet yönetimi projesi ortaya çıkarttı.

Bu ideolojiyi temsil eden Said Halim Paşa, kendisini de içerisinde gördüğü İslamcılığı şu ifadelerle tanımlıyor:

> Biz o fikirdeyiz ki, İslâm şeriatının ihtiva ettiği ahlâkî, sosyal ve siyâsî düsturlar, insan tabiatine tamamen uygundur ve Âdemoğullarının, kıyâmete kadarki hayat ve kaderlerini düzenlemeye lâyıktır [...].
>
> Bu imanımızdan dolayı, Müslümanların tekâmülünün, İslâm düstur ve esasları dışında mümkün olabileceğini kabul edemeyiz. Bu inancımız, fizik kanunları kadar sağlamdır.[4]

1864'te Kahire'de doğan Said Halim Paşa aslında *a*tipik bir İslamcıdır. Said Halim Paşa ailesinin yakın dostu olan Mehmet Âkif Ersoy tarafından Fransızcadan tercüme edilen Paşa'ya ait metinler, İslamcı entelektüellerin buluştuğu *Sıratımüstakim* ve *Sebilürreşad* gibi dergilerde yayımlansa da İslamcı çevrelerde faaliyetleri çok sınırlı idi. Belki de bu nedenle 1965 yılına kadar[5] Türk İslamcı düşünürler ona ilgi

1 Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse University Press, Syracuse, 1998.

2 Gözden geçirilmiş bu metin 2008'de İSAM'da gerçekleşen "II. Meşrutiyet Aydınlarının Din Algısı" adlı konferansta sunuldu ve *İslâm Araştırma Dergisi*'nde (s. 18 (2007), 101-118) yayımlanan daha geniş İngilizce bir makalenin bir parçasıdır.

3 Mümtaz'er Türköne, İslamcılık, *İA*, Michelangelo Guida ve Ömer Çaha, "İslâmcılık." *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler* içinde derleyen Ömer Çaha ve Bican Şahin (Ankara: Orion, 2013).

4 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz, İstanbul, 2003, s. 179.

5 Bedir Yayınevi tarafından *İslâmlaşmak* adlı eseri yayımlanıncaya kadar. Ayrıca bu konuda İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, Dergâh, İstanbul, 2017, 3417.

duymamışlardır. Ayrıca Hasan Kayalı'nın ifade ettiği gibi:

> Onun soylu şeceresi, yazılarında Osmanlıca yerine Fransızca tercihi, devlet temeli olarak İslam'ı, kuvvetli ve sistemli bir şekilde savunması ve nefret edilen İttihatçı şahsılarla ilişkisinden dolayı ondan, Cumhuriyetin saygısına uygun olmayan bir aday yarattı.[6]

Türkiye dışında ise yazılarına ilk başta ilgi duyuldu. 1927'de İngiliz muhtedi Muhammed Marmaduke Pickthall, Paşa'nın *İslâmlaşmak* eserini İngilizceye çevirmişti.[7] Ancak 2000'lere kadar, yani Türkiye'de yeniden ilgi duyuluncaya kadar üzerinde çalışılmamıştır.

Paşa'nın Temel Fikirleri

Osmanlı Devleti'nin son yüz senede yaşadığı toprak kaybı ve saldırgan Avrupa'nın teknolojik ve bilimsel üstünlüğü karşısında İslam dünyasının bir gerileme içinde olduğu, İslamcı entelektüellerin ve Said Halim Paşa'nın ortak kanaatleri idi.[8] İslamcıların ve hâliyle Said Halim Paşa'nın ortak tespitleri şunlardı:

- Müslümanların genel bir fetret, gerileme ve çöküş süreci içinde oldukları kesindir.
- Osmanlı Devleti'nde, İslam dünyasında hareketsizlik ve donukluk hâkim hâle gelmiştir.
- Menfilikler, en mütekâmil din olan İslam'dan değil onun asli kaynaklarından, prensiplerinden, yönlendirmelerinden uzaklaşan idarelerden ve bunlara rıza gösteren ulemadan, Müslümanlardan kaynaklanmaktadır.
- Fetret ve gerilemenin asıl sebebi, ulema ve idarecilerin ihmalleri, hataları ile halkın cehaletidir.[9]

Ortak çözümler ise şu şekilde özetlenebilir: Müslüman dünyanın yeniden ilerlemesini ve yükselişini sağlamak birinci vazifedir. Said Halim Paşa, İslam dünyasının geriliğinin ahlaki ve içtimai olmadığını, iktisadi olduğunu; bu nedenle de varlığını tehdit edici olmadığı gibi telafisinin de mümkün olduğunu söyler.[10] İlerleme ve yükselişi sağlamak için Avrupa'da var olan ilim ve fenleri öğrenmek gerekmektedir. Yani İslamcılık, kesinlikle modernizasyon sürecine karşı olan bir ideoloji değildir. Bilakis Müslüman dünyaya uygun olan yeni bir modernizasyon yolu aranır. İslamcı entelektüeller, Yeni Osmanlıların Tanzimatçılara getirdiği tenkitlerden yola çıkarak aslında yüzeysel ve *alafranga* modernizasyonunun taklidine karşı tavır koymaktadırlar.

Örneğin *Meşrutiyet* adındaki kitapçığında Said Halim Paşa, 1876 senesinde kabul edilen ve II. Meşrutiyet'le yeniden yayımlanan Kanun-ı Esasi'yi eleştirirken Avrupa'nın kanunlarının tercüme edilip Osmanlı Devleti'nde uygulanmasının çok büyük bir hata olduğunu ifade ediyor ve bunun için de şu örneği sunarak diyor ki:

> Adalet sistemimizi ıslâh etmek için Fransız adalet sistemini esas aldık. Halbuki Fransız cemiyeti, bizimkine aslâ benzemeyen, aslı ve menşei, ruh hâli, âdetleri ve gelenekleri, irfânı ve medeniyet seviyesi ile bizden pek farklı olan, ihtiyaçları ise çok ve çeşitli bulunan bir toplumdur.
>
> Fransız adalet sistemi mükemmel oluşu ile bizi cezb etti. Bu da, bizce kabul olunması için kâfi görüldü. Halbuki Fransa'ya hiç bir şekilde benzemeyen bizimki gibi bir memleket için, bu sistemin uygun olup olmadığını kimse düşünmedi. Bu tarzda icra ettiğimiz adliye ıslâhatının, bunca seneler çalıştıktan sonra mâlum şekilde ve hiç derecesinde neticeler vermesi şaşırılacak bir şey değil.[11]

6 Hasan Kayalı, "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum,* XIX (2001), s. 309.

7 Said Halim Pasha, "The Reform of Muslim Society," *Islamic Culture*, I, 1 (1927), 111-135.

8 Bk.: İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri,* Dergâh, İstanbul, 2001, 20.

9 Kara, 2001, 21.

10 Said Halim Paşa, 2003, 234.

11 Said Halim Paşa, 2003, s. 57.

Görüldüğü gibi Paşa, modernizasyona karşı tepki göstermemekle birlikte Osmanlı toplumuna uygun bir modernizasyon bulunması gerektiği inancındadır.

İslamcılar ve Said Halim Paşa'ya göre Avrupa'yı taklit, İslam'ın sunduğu çözümleri anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. İslamcılar, İslam tarihi ve kültürünün, İslam'ı bozucu ve değiştirici geleneksel yapılarından, zihniyet ve müesseselerinden uzaklaşarak Asrısaadet'e, asıl kaynaklarına, saf İslam'a dönmekle içtihat kapılarını açarak ilimle, akılla barışık İslam'ı yeniden keşfetmek, yeniden hayata hâkim kılmak gerektiğini düşünüyorlar. Bu konuda Said Halim Paşa "Müslümanlar, İslami vazifeleri artık eskisi gibi anlayamıyor ve yerine getirmiyorlar. Günümüz Müslümanları böyle bir beceriksizliğin içine düşmüş bulunuyorlar."[12] der.

Bu noktada Said Halim Paşa'nın Avrupa görüşünden de kısaca bahsetmemiz gerektiğini düşünüyorum. İslamcılar, Batı'nın teknolojik üstünlüğü ve Avrupa'dan bilim alınmasının önemini itiraf ederler. Fakat Avrupa'nın üstünlüğü maddidir, ahlaki ve sosyal değildir. Paşa, o yıllardaki Avrupa'nın düşünce bunalımından etkilenerek İslam dünyasında olmayan sınıf ve zümre kinleri, ırkçılık gibi husumetleri tespit ediyor. Paşa'ya göre bunlar, adalet ve dayanışmayı engelleyen sosyal ve siyasi yapılara yol açar. Ayrıca 1910'da *Sıratımüstakim* dergisinde "Taassup" adıyla yayımlanan makalesinde şöyle yazar:[13]

> İftira etmediğimizden emin olarak iddia edebiliriz ki: Haçlıların bunca zahmetlerini boşa çıkarmamış, Hristiyanlığın yayılmasına ve Avrupa'nın mahut medenîleştirme siyasetine daima set çekmiş olan 'İslâmî şahsiyeti'ni ortadan kaldıramamış olmaktan doğan derin öfkesi ve nefreti, Batı'nın Doğu'ya olan düşmanlığının gerçek sebebidir.

19. yüzyılında Osmanlı dünyası, Napolyon'un Mısır Seferi'nden ve Ernest Renan gibi düşünürlerin Avrupaların ırksal üstünlüğü iddialarından sonra sömürgeci siyasi ve kültürel tehlikeyi algılamaya başlamıştı. Avrupa, bir tarafta hayran bırakan bilim yüzüne sahipken, öbür tarafta iğrendiren ve İslam'dan nefret eden 'Haçlılar' yüzünü gösteriyordu. Avrupa karşısındaki bu tutum bugüne kadar İslamcı entelektüellerin genel tavrı olmuştur.

Tabii yukarıda gösterilen hedefi gerçekleştirmek için *cihat*, *sa'y*, *gayret* gibi kavramları öne çıkararak; *tevekkül*, *fakr*, *dünya*, *zühd* gibi kavramları yeniden yorumlamak ve bu sayede aktif bir insan tipi, hareketli bir toplum modeli ortaya çıkarmak gerekmekte idi.

Bu uğurda yeni bir eğitim-öğretim anlayışı ile cehaleti ortadan kaldırmak, kafaları aydınlatmak da vazgeçilmez vazifelerdendir. Bunlara bağlı olarak terakki için yeni bir şevk oluşturmak; siyasi, dinî, kültürel yönelişler için taşıyıcılık rolü üstlenecek cemiyetlerin kurulmasını sağlamak gerekmektedir. İsviçre'de eğitim gören Said Halim Paşa, Müslüman dünyada eğitim-öğretimdeki yanlış anlayışlar nedeniyle Müslümanların, tabiatı idare eden kanunlar karşısında bilgisiz kaldığını tespit ediyor. Eğitim-öğretimdeki 'iskolastik' düşünce tarzları sebebiyle, İslam dünyası, tabiatı araştırıp inceleme vazifesini ihmal etmeye başlamış ve neticede tabiat ve fizik ilimlerini tamamen terk etmiştir. Bunun için Osmanlı Devleti'nin teşkilatlarının gücünü yenilemek yerine, bilim elitleri, Batı taklidinin daha kolay ve hızlı bir yol olabileceğini düşünmüştü. Fakat hiç kimse, gerek Mısır'da ve gerekse imparatorluğun merkezindeki modernleşme sürecinin, "Avrupa'da olduğu gibi bir güçlendirme, otonomi ve icat değil bir mahrumiyet, bağımlılık ve yamalı, noksan bir taklit"[14] olduğunu Said Halim Paşa'dan başka kimse daha iyi anlayamazdı.

Tüm bu nedenlerden ötürü de İslamcılık, Müslüman kaynaklarını yeniden yorumlamayı ve dolayısıyla İslam dinini yeniden ve doğrudan anlamayı hedeflemektedir. Ulema sınıfından olmayan ve modern

12 Said Halim Paşa, 2003, s. 231.

13 Said Halim Paşa, 2003, s. 153.

14 Karen Armstrong, *The Battle for Gods* (London: Harper, 2004), s. 123.

eğitim sistemlerinden gelen entelektüeller -mesela Said Halim Paşa siyasal bilimler, Mehmet Âkif Ersoy veterinerlik okumuştur, Seyyid Bey medrese eğitimin yanında modern hukuk okulunu bitirmiştir vs.- Tanzimat ve II Abdülhamit Dönemi'nde kurulan ve imparatorlukta yayılan yeni kurumlarda eğitilmiş elitlere hitap ederek yeni metotlarla kendi düşüncelerini ifade etmek zorundalardı. Farklı dönem ve farklı coğrafi koşullarda yapılan bir inceleme olmasına rağmen Dale Eickelman'ın Umman araştırması bizi benzer neticelere ulaştırmaktadır. Eickelman, modern eğitim sistemi yayıldıktan sonra "dinî otorite, dinî kaynakların uzmanı olan ve sıkça erişilemeyen retorikleri kullanan bir elitten, açık dinî tartışmaları mümkün gören ve hareketi isteyen, ikna yöntemi ile erişilir metinlerin üzerine kurulan otoriteye sahip dinî ve siyasi aktivistlere geçer".[15]

İslamcılar da benzer bir yaklaşım sergilerler. Asıl kaynaklara ve Asrısaadet örneğine dönüşü vurgulamaları, yeni siyasi teşkilatlanmadan bahsederken geçmiş siyasi kaynakları ve tecrübeleri yok saymaları gibi ciddi bir problemi de beraberinde getirmektedir. Fakat bununla beraber Said Halim Paşa asıl kaynaklardan ziyade mantık argümanlarını kullanarak siyaseti açıklamaya çalışmaktadır. Çok özgün bir İslam devleti tasarladığı için muhtemelen Said Halim Paşa'nın en önemli kitabı olan *Les institutions politique* (İslam Devletinin Siyasi Yapısı)'nin tümü gözden geçirildiğinde temel kaynaklardan sadece '*utlubû el-ilm hatta fî Sîn*' (İlim Çin'de de olsa talep edin) hadisinin nakledildiği görülecektir. Kitabın tamamında tavsiye edilen siyasi teşkilatlar veya yapılan tüm eleştiriler 'seküler' argümanlarla ortaya konulmaktadır.

Paşa'nın eserlerinde müstebit ve mutlakiyetçi idareler hakkında çok net bir kınama vardır. 20. yüzyılın başında II. Abdülhamit'in müstebit yönetimine karşı Jön Türklerin muhalefetine katıldığı için Şûra-yı Devlet üyesi ve 1900'dan itibaren Rumeli beylerbeyi olan Paşa, 1905'te İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalmıştı. Ancak burada bir çakışma görebiliriz: Temsilî bir Müslüman yönetimini savunmasına rağmen Paşa, 1913'ten sonra ortaya çıkan İttihat ve Terakkinin otoriter yönetimine önemli bir katkıda bulundu. İki sefer İttihat ve Terakkinin sekreterliğine getirilen Said Halim Paşa, 1913'te Mahmut Şevket Paşa öldürüldükten sonra getirildiği sadrazamlık makamında 1917'ye kadar görev yapmıştı.

Birbirine ters gibi görünen bu durum aslında şaşırtıcı değil. Said Halim Paşa'ya göre İslam devletinin siyasi yapısı, şeriat üstünlüğü ve bu şeriatın doğru uygulanması prensipleri üzerine kurulmaktadır. Şeriat hâkimiyeti, tabiat ve insan yaralatışına uygun olan ama insanların arzu ve iradelerine bağlı olmayan, değişmeyen, ahlaki ve sosyal kanunların hâkimiyeti demektir. Fakat insan, fizik ve kimya kanunlarını kavramayı sağlayan gözlem ve inceleme kabiliyetine sahip olsa da hangi şartlar içinde yapılmış olursa olsun, bütün gözlem ve incelemeler şahsi durumlara bağlı kalmakta ve objektif olamamaktadır. Değişen bir siyasi teşkilata sahip olan Batı toplumu, meydana çıktığı zamandan başlayarak günümüze kadar devam etmek üzere sosyal müesseselerini ve hayat tarzını, daimi olarak değiştirmek ihtiyacını duymaktadır. Said Halim Paşa şöyle yazar:

> Bu durumdan da anlaşılacağı üzere, Batı toplumundaki sosyal gelişme, ilmî olmayan bir sürü tahmin, araştırma ve tecrübeler sonucu olarak meydana gelmektedir. Belirli ve değişmez bir gaye ve hedefe sâhip olmayan Batı toplumu, işte bu yüzden, daima aniden çıkan ihtiyaçların, geçici durumların ve birtakım yanlış fikirlerin arkasında sürüklenip durmuştu.[16]

Bu nedenle, objektif bir yapı ortaya çıkıncaya kadar sınıflar arasında kin ve çatışmaların devam edeceği için aslında Avrupa'da çıkan siyasi sistemler Paşa'ya göre herhangi bir önem taşımıyor.

Şeriat değişmez ve vahyedilmiş bir kanun olduğu için Batı'da meşrutiyet ve demokrasinin vazgeçilmez şartı olan 'millî irade', İslam toplumunda önem kaybetmektedir ve Said Halim Paşa da bunun farkına

15 Dale F. Eickelman, 'Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies'. *American Ethnologist* 19(4), s. 652.

16 Said Halim Paşa, 2003, s. 242.

varmaktadır. "Bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk, kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise işte böyle bir kalabalıktır." der.[17]

Paşa'nın anlayışına göre, 'millî irade,' azınlıkların karşısında despot bir yapıya götürmektedir. Ayrıca tabiat kanunlarının tespiti gibi olmayan ahlaki ve sosyal kanunlar hiçbir zaman tam olarak tespit edilemez. Bu konularda müşahede ve akıl yardımcı olamaz. Böylece demokratik sistemlerde yasama da toplumun en yüksek menfaatine göre değil hâkim partinin menfaatine göre yürütülmektedir.

Sadece şeriat üzerine kurulan bir siyasi yapı toplumun ve insaniyetin gerçek ihtiyaçlarına cevap verebilir. Paşa, şöyle der:

> İslamiyet'in sosyal sahada yaptığı iş, kelimenin tam mânâsıyla eşitlik ve hürriyet esaslarına dayanan sosyal bir yapı kurmuş olmasıdır. Öyle bir sosyal yapı ki, sınıf ve parti çatışmaları, cemiyetten tamamen kaldırılmış; hürriyet ve eşitlik esaslarına karşı hiç bir karşı çıkma olmamıştır.[18]

Paşa'nın bu eleştirileri, Tocqueville ve Madison gibi liberal düşünürler tarafından çoktan çözülmüştü. Fakat Said Halim Paşa, İttihat ve Terakki ve diğer siyasi akımlar gibi toplumdaki fertleri bir kenara koyarak korporatist bir model düşünmektedir. Hayal ettiği siyasi sistemde "milletin vekilleri, üstünlük sağlamak veya hükmetmek maksadıyla birbirlerine girmeyecekler; ortak gayelerine hizmet için yekdiğerine yardıma koşacaklar"[19]dır. İmparatorluğun siyasi ile sosyoekonomik açıdan zor durumda olması ve Avrupa'da yaşanan tartışmalar da muhtemelen bu görüşe yol açmıştı. Ayrıca unutmayalım ki Paşa'nın sürgünde bulunduğu Roma'da, demokrasi eleştirilerinin yer aldığı *Les institutions politique* isimli kitabı 1921'de yayımlandıktan bir yıl sonra Mussolini aynı şehirde benzer eleştirilerle yürümüştü.

Said Halim Paşa'nın, uzun siyasi tecrübesindeki ve kendi partisinde yaşadığı tartışmalara rağmen herhangi bir toplumda farklı menfaat anlayışları ve farklı gayeler olabileceğini anlamamaktadır. Bu konuda, Paşa der ki:

> Müslümanların siyaset hayatında ise bu gibi ayrılıklar, mevcut cemiyet nizamını daha fazla geliştirmek ve daha sağlam bir hâle getirmekten ibaret olan ortak gâyeye [*but commun*] varmak için takip edilecek en kestirme yolun seçindeki görüş farklılıklarından başka bir şeyden ileri gelmez.[20]

Sonuç

Said Halim Paşa'nın hayat hikâyesi incelendiği takdirde görülecektir ki tam anlamıyla 'Osmanlı' bir düşünürdür. Zira büyük ihtimalle Arnavut asıllı bir aileden gelen Paşa, hem Kahire hem İstanbul'da yetişti. Ölmeden önce kaleme aldığı son ve önemli eseri *Les institutions politique*'in girişinde Anadolu toprağındaki mücadeleye bakmaktansa Mısır'daki Zaglul'un millî mücadelesinden bahseder. Devlet-i Âli'yi emperyalistlerden kurtarmak için seneler boyunca mücadele eden Paşa, eserlerinde ve özel yazılarında Fransızca kullanmayı tercih ediyordu. Sonraki kuşaklarda unutulan bu tavır çağdaşı Osmanlı düşünürleri gibi etnik veya coğrafik bir sınırlandırma tanımıyordu, ufukları epeyce geniş bir dünyaya sahipti.

Vefatından sonra Hint Müslümanları Said Halim Paşa'ya karşı büyük bir ilgi duymaya başlamışlardır. Büyük şair Muhammed İkbal'in *Cavidname'*de Afgani yanında saygıyla bahsettiği Paşa, eserleri ile Türkiye'de pek alaka uyandırmamıştır. Buna rağmen Said Halim Paşa önemli ve etkileyici bir Osmanlı İslamcı entelektüelidir.

17 Said Halim Paşa, 2003, s. 228.

18 Said Halim Paşa, 2003, s. 229.

19 Said Halim Paşa, 2003, s. 252.

20 Said Halim Paşa, 2003, s. 258.

SAİD HALİM PAŞA'NIN DÜŞÜNCE DÜNYASINDAN İSLAMLAŞMAK

CELAL EMANET

Giriş

1871-1876 yılları, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasi çalkantılar ve milletlerarası sıkıntılara rağmen fikir hürriyeti atmosferinin daha önce görülmediği ölçüde genişlemeye başladığı bir dönemdir. Özellikle Yeni Osmanlıların dile getirdiği, meşrutiyeti de içeren siyasi taleplerin II. Abdülhamit'in tahta geçmesiyle gerçekleşeceği beklentisi uzun sürmedi ve 93 Harbi (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) gerekçesiyle meclisin tatil edilip Kanun-ı Esasi'nin askıya alınmasıyla diğer fikrî ve siyasi tartışmalar yanında teşekkül devrindeki İslamcılığın siyasi modernizm cephesi de askıya alınmış oldu; böylece II. Abdülhamit'in Yeni Osmanlılarla arası açıldı. Ancak dönemin genel şartları ve 1870'li yıllarda yaşanan gelişmelerin zorlamasıyla toplumsal alanda dine, milletlerarası alanda da hilafete daha çok vurgu yapılmaya başlandı. Dolayısıyla II. Abdülhamit Dönemi'nde İslamcılık ideolojik bir fikir hareketi şeklinde gelişimini devam ettirememekle birlikte en azından içte ve mevcut şartlarda, öncelikle Osmanlı Devleti'nin bekasını temin etmede fonksiyon ifa edecek bir unsur olarak değerlendirilmek istenmiştir.[1]

II. Meşrutiyet Dönemi'nde Osmanlı düşünce hayatında Said Halim Paşa'nın yerini belirlemek, başlı başına iç içe geçmiş olay ve sorunlara bir bakış açısıdır. Aslında II. Meşrutiyet Dönemi'nde Osmanlı Devleti'nde askerî, mali, ekonomik, bürokratik vb. pek çok alanda değişikliklere maruz kalmanın yanı sıra düşünce hareketlerinde de değişimler yaşandı. Hem devlet hem de mütefekkir olan Said Halim Paşa fikirleriyle o dönemde çok farklı noktalara işaret ederek insanların dikkatlerini üzerine çekmeyi başarmıştır. Karakter olarak düşüncelerinde samimi ve kararlı olan Paşa, genel yapısı itibarıyla gerçekçi bir Osmanlı şahsiyetidir. Pozitivist düşüncenin hedef tahtasına oturttuğu ve ilerlemenin önünde bir engel olarak gösterdiği dinin varlığını sürdürmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre din hiçbir zaman belli emeller için hayalî bir vasıta olmamıştır. Tam aksine dinin gayesi insanlığın saadetini hayal olmaktan çıkarıp hakikate dönüştürmektir. İslam hayatın her alanına nüfuz ettiğinden İslamiyet'e bağlı kalınmalıdır.[2]

İslamcılık

İlk olarak 1867–1873 yılları arasında sınırlı kesimlerde benimsenen İslamcılık fikir akımının Osmanlı siyasetindeki ilk açılımları incelendiğinde, planlı bir sistem dâhilinde gelişmediği anlaşılmaktadır. Çünkü ilk dönemlerde bu hareketin en büyük hedefi, hızlı bir şekilde gelişen Batılı ülkelerin sömürgeleştirme politikalarını engellemek için dünya Müslümanlarının birlik hâline gelmelerini sağlamaktı. Batılı ülkelerin, özellikle Asya ve Afrika kıtalarında başlatmış olduğu yayılmacı politikalarının önünde dura-

1 Azmi Özcan, "İslâmcılık", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, C XXIII, s.62.

2 Geniş bilgi için bk.: Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz., M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul, 2009, s.148-49.

bilecek tek güç, İslam devletlerinin birlik içinde hareket etmeye yönlendirilmesi olacaktır. Bu yüzden de İslamcılık hareketi başlangıçta İslam toplumlarının birliğini sağlamak amacına yönelik olmaktan daha ileri düzeyde bir konuma taşınamamıştır.[3] Dinî hükümlerin devlet ve toplumların birlik olmasını telkin eden ilkelerine büyük önem veren İslamcılık ideolojisinin, ilk dönemlerde Mısır, Hindistan ve Osmanlı Devleti sınırları içinde geliştiği görülür. Temelini Mısır'da Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un düşüncelerinin oluşturduğu İslamcılık fikrinin, Hindistan'da da Seyyid Ahmet Han ve Seyyid Emir Ali öncülüğünde geliştirildiği görülür.

Osmanlı Devleti'nde, İslamcılık hareketinin ilkelerine Osmanlıcılık hareketinin kurucusu olan Namık Kemal gibi fikir adamlarında rastlamakla beraber, ilk dönem İslamcılık düşüncesinin İslam dünyasının modernleştirilmesi arzusuyla ilişkili olarak kültürel İslamcılık şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ayrıca II. Abdülhamit Dönemi'nde geliştirilmeye çalışılan İslamcılık düşüncesinin -kültürel İslamcılık anlayışından farklı olarak- devletin resmî ideolojisi olduğu görülmektedir.[4] Osmanlı Devleti'nde İslamcılık fikir akımı, ilki Sultan II. Abdülhamit'in hüküm sürdüğü 1878-1908 tarihleri arasında yaşanan ve istibdat dönemi diye tanımlanan yıllarda devletin resmî politikası olarak, ikincisi de baskı yönetiminin sonu olarak kabul edilen II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda kitlelere hitap etmeye yönelik fikrî bir açılım hâlinde siyasal gündemde varlık göstermiştir.

İslamcılık hareketi özelliklerini daha çok 19. yüzyılın ortalarında kazanan, Osmanlı Devleti'nin uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'li yıllardan itibaren devletin merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesini oluşturmaktadır. İslamcılık için en az iki eksenin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlar:

I. İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak takdim eden aydınların fikirlerinden oluşması.

II. Osmanlı Devleti toprakları ve Türkiye'de olduğu gibi İslam kültürünün hâkim olduğu geniş halk kitlelerinin o kadar kesin çizgilerle ifade edilemeyen bir 'İslami nizam' gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Üçüncü bir eksen olarak da tasavvufun etkisinden de söz edilebilir.[5]

İslamcılık düşüncesinin, bir taraftan İslami esasların topluma yeniden ve değişik açılardan sunulmasına öncelik verdiği görülürken, diğer taraftan çağdaş akımların da etkisiyle geleneksel İslam'ın tevekkül, itaat, kadere rıza gibi kavramlarını eleştiren ve eyleme çağıran ayet ve hadisleri esas aldığı görülür. İslamcılığın başlıca hedefi; İslam'ı toplum hayatına yeniden hâkim kılmak, İslam toplumları arasında birlik oluşturmak ve İslam cemaatinin bir lider-imam etrafında birleşmesini sağlamaktır.[6] İslamcılık düşüncesi, millî olmaktan ziyade dinî bir karakter taşır.[7] Ayrıca İslamcı düşünce, İslam'ın sosyal yönlerini belirgin bir şekilde ön plana çıkarır ve 'mutlak gerçeği' ifade eden ilahî prensipler etrafında şekillenir.[8]

İslamcı düşünceyi diğer ideolojilerden ayıran en büyük fark; vahyin esas kabul edilmesi ve Batı ile fikir alışverişinde bulunulduğunda her konuda İslam'ın koyduğu sınırlar içerisinde hareket edilmesinde ısrar edilmesidir. Fakat yıllar içerisinde İslamcılık, geleneksel İslam'dan çıkartılıp bir ideoloji hâline dönüştürüldü. Buna bağlı olarak İslamcı aydınlar da Batı'dan pek çok kavram ithal ettiler. Mesela 'terakki' düşüncesinin hemen hemen tüm İslamcılar tarafından kabul edilmesi bunun göstergesidir. Burada şunu da belirtmek de fayda vardır. İslamcılık ile Batıcı ideoloji arasında derin bir farklılaşmanın orta-

3 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, haz. Mümtazer Türköne, TDV Yay., Ankara, 1994, s.85.

4 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1970, s.339.

5 Şerif Mardin, "İslamcılık," *TCTA*, İletişim Yay., C V, İstanbul, 1985, s.1400.

6 Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s.29.

7 Mümtazer Türköne, Ümit Özdağ, *Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993, s.112.

8 Türköne ve Özdağ, *Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, s.141.

ya çıkması, Batı'dan alınması gerekenlerin önceliği ve sonralığı gibi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Zira Batıcı ideoloji, Batı'yı her yönüyle tam bir model olarak kabul ederken, İslamcılar Batı'ya karşı tamamen kapalı değillerdir. İslamcı ideoloji, Batı'nın ilim ve tekniğine açıktır ancak Batı'nın manevi değerlerinin benimsenmesine karşıdır.[9] Said Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet Mithat, Mizancı Murat, Namık Kemal, Mehmet Âkif gibi İslamcı fikrin önemli isimleri Müslüman kalarak muasırlaşmanın mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Osmanlı Devleti'nde İslamcılık akımı; belirli bir dönem devlet ideolojisi olarak etkin olmakla beraber, fikir sahasında kendine özgü bir anlayışla düzenli ilkelere sahip olmasını 1908'den itibaren yayın hayatına giren[10] *Sıratımüstakim, Sebilürreşad, Beyanü'l-Hak* ve *Volkan* dergilerinin yazar kadrosunda yer alan aydınlara ve devlet adamlarına borçludur. İslamcılık fikir akımının ifade edildiği ortamların en önemlisiyse, başında Mehmet Âkif Ersoy'un bulunduğu *Sıratımüstakim* dergisi olmuştur. İslamcılık akımının en önemli temsilcileri arasında sayılan Said Halim Paşa, Mehmet Âkif, M. Şemseddin, Musa Kâzım ve Hacı Fehim gibi devlet adamı ve düşünürler imparatorluğun zayıflamasının en önemli nedenleri arasında İslami esaslardan ayrılmayı saymaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında İslamcılık akımının fikrî temelini söz konusu endişenin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünürlere göre Batılı devlet ve toplumlar tarafından geliştirilen siyasal ve toplumsal alanlarla ilgili fikir ve müesseselerin Osmanlı devlet ve toplumunun ruhuyla uyum sağlaması mümkün görünmemektedir. Batı'dan alınması düşünülen bu tür yeniliklerin gereksiz olduğunu savunan İslamcı düşünürlere göre, Osmanlı devlet ve toplumunun kültürel, dinî ve toplumsal esaslar açısından Batı'yla uyum sağlaması mümkün değildir. Batı'dan sadece ilim ve tekniğin alınmasının yeterli olacağını savunmakla beraber, Osmanlı'nın yeniden kalkınmasının tek yolunun, İslam ilkelerinin ilk dönemlerdeki gibi yorumlanmasıyla ilişkili olduğunu düşünürler.[11]

20. yüzyılda İslam toplumlarının Batı'nın sömürgesi hâline geldiği gerçeği karşısında Said Halim Paşa, İslam milletinin yeniden yükselebilmesi için Hristiyan Batı medeniyeti hakkında doğru bilgiye sahip olunması gerektiğini savunur. Paşa'ya göre İslam milletinin geri kalmasının nedenini İslamiyet'e bağlamak, Hristiyanların (Şarkiyatçıların) düşünme şeklidir ve onların İslam hakkındaki bilgisizliklerinin bir yansımasıdır. Hristiyanların ürettikleri bilgilerle İslam milletinin tek kurtuluş şansı olan İslamiyet'e bağlılığının sağlanmasına imkân yoktur. Zira Said Halim Paşa'nın iddiasına göre "İslam dünyasına yabancı olan oryantalistler bu dünyanın sorunlarını tam olarak anlamazlar. Bu nedenle bu kişilerin gözlemleri İslam ahlakının özünü kavramalarını mümkün kılmaz".[12] Ayrıca İslam, yalnızca ibadet alanına hapsedilemeyecek, aynı zamanda da maddi alanda yapılması gerekenlerle belirli bir bütünsellik arz eden bir dindir. İbadetlerin yerine getirilip maddi alanda İslam'ın emir ve yasaklarının terk edilmesi, maddi yükseliş için İslam'ın terk edilmesi gibi bir durum meydana getirir ve Tanzimat'tan beri Şarkiyatçı düşüncenin etkisi altında kalan Batıcı aydınların temeldeki düşünceleri de budur.[13]

Said Halim Paşa'ya göre, zirveye ulaştığı dönemler de dâhil olmak üzere, uzun bir zaman farklı kültürlere sahip toplumların gelişmesine katkı sağlayan fakat son dönemlerde bu misyonunu kaybetmeye başlayan İslam medeniyeti ve en önemli temsilcisi sayılan Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı sıkıntıların kesin çözümlerle aşılması gerekir. İslam medeniyetini kurtaracak çözümler ise yine bu medeniyetin kendi içinde aranmalı, Batı medeniyetinden bu konuda büyük bir katkı beklenmemelidir. Zira farklı coğrafyalarda varlığını sürdüren devletlerin bünyesinde bulunan toplumlar genel düşünce tarzı,

9 Geniş bilgi için bk. İsmail Kara, "İslamcılık," *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi,* Risale Yay., İstanbul, 1990, C II, s.262-65.

10 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul, 1986, s.XXIX.

11 Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi, Toplumsal-Ekonomik-Kültürel Temeller*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1978, s.24.

12 Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865- 1921)*, (çev., D. Göçer), Everest Yay., İstanbul, s. 178.

13 M.C. Yıldız, "Said Halim Paşa'da Üç Tarz-ı Siyâset: Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik," *TYB Akademi*, 1/3, 2010, s. 45-65.

ruh hâli ve kültürel yapı bakımından birbirinden farklı özelliklere sahiptir.[14] İslam zaman ve mekân üstü niteliğinden ötürü kültür ve toplumların ötesinde evrensel bir dindir. Kıyamete kadar geçerliliği olan bu din değişmez ilkelerden oluşmaktadır ve bu durum farklı milletlerden olan Müslümanları bir arada tutan ortak zemini ifade etmektedir. Nitekim Said Halim Paşa'ya göre, İslam milleti arasındaki birlik ve beraberliği, Batı'daki çıkar birlikteliklerinden farklı olarak ortak ahlak ve sosyal yapı üzerine temellendirdiği için İslam evrenseldir. Batı medeniyeti karşısında İslam ümmetinin tek vücut olması, İslam'ın kendi ahlak ve sosyal yapısı içinde dine uygun bir hayat sürdürmeleri elzemdir. Bu yönüyle İslam, Müslümanları Batı karşısında ortak paydada bir araya getireceği gibi, bir İslam toplumunda ortaya çıkan başarının tüm ümmet tarafından sahiplenilmesini de mümkün kılacak ve Müslümanların ortak ilerleme ve gelişmesini hızlandıracaktır. Dahası İslamiyet, ırk temeline dayalı Batı tipi milliyetçiliğin ümmet üzerindeki etkisini kıracağı gibi, milliyetçiliğin özüne uygun bir şekilde Müslümanların yükselmesini sağlayacak ve milliyetçiliğe asıl anlamını katacaktır.

İslam ülkelerinin birlik hâlinde hareket etmesi gerektiğini savunanların son dayanağı olarak kabul edilen İslamcılık akımının esas aldığı konuların tamamı, dinin fert için koyduğu kurallardan daha çok, toplumun bütün fertlerinin uymakla yükümlü olduğu siyasal ve toplumsal düzenle ilgili kurallara önem vermiş ve dinî inancı dünyevileştiren ideolojik bir anlayışı benimsemiştir.[15] Öyle ki İslam ilkelerinin siyasal ve toplumsal hayatın her yönünde yeniden belirleyici konuma getirilmesinin şart olduğu tezi, İslamcılık akımının fikrî temeli olmuştur. Bu akıma göre toplumsal, siyasal, ekonomik vb. birçok alanda yapılacak düzenlemelerle İslam toplumları kendi değerlerine sahip çıkabilecek ve özünü kaybetmeden varlığını koruyabilecektir.[16]

Meşrutiyet Dönemi'nin İslamcı mütefekkirleri, İslam'ın gelişmeye engel olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Bu düşünürlere göre Osmanlı toplumunun gelişmesi ve yeniden etkili bir düzen kurabilmesi için geçmişte kazandığı birçok zararlı alışkanlık ve batıl inançlardan acilen kurtulmalıdır. Zaman içerisinde uzaklaşıp yabancılaştıkları İslam dininin özüne dönerek, gerçek anlamda İslamlaşmayı hedef hâline getirmelidir.[17] İslamcı düşünürler temelde modernist ve muhafazakâr olarak ikiye ayrılsalar da kendi içlerinde de birçok fikir ayrılığı görülmektedir. Bu ayrılıklar nedeniyle değişik şekillerde tasnif edilmişlerdir. Fakat bu ayrılıklar, siyasal İslamcı olunması açısından tali konular arasında kalmıştır.[18] Kendi aralarındaki farklılıklara rağmen, medeni unsurların kabulü bağlamında, kısmi de olsa Batılılaşmak gerektiği fikrini kabul etmişler, metot olarak seçmeci-telifçi bir yolu benimsemişlerdir. Batı'nın medeni, ilmî, sanayi, fennî üstünlükleriyle İslam'ın kültürel ve ahlaki özeliklerini birleştirmeyi gaye edinmişlerdir.[19]

İslam'ın siyasi bir boyut kazanması ve ideoloji formu içine girmesi 19. yüzyılda olmuştur. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin idaresindeki topraklarda yaşayan insanların, kendi içindeki aydınlardan başka, Avrupa'nın siyasi, ekonomik ve sosyal baskılara maruz kalması da İslamcı düşüncenin yerleşip kökleşmesine sebep olmuştur. İslamcı akım sadece ülkede Batılılaşma hareketlerinin başarısızlıkları ve siyasi-iktisadi bozgunlara tepki olarak doğmamış, aynı zamanda Batılı yazarların Osmanlı Devleti ve İslam aleyhindeki yazılarına karşı bir savunma bilinci oluşturmuştur.

İslamcılık akımının mensupları, tıpkı Osmanlıcılık fikir akımının bazı mensupları gibi siyasal ve toplumsal düzende yaşanan krizlerin en önemli sebebinin Tanzimat hareketleri olduğunu belirtirler. Os-

14 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Şems Matbaası, İstanbul, 1338, ss.30-1.

15 Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak* İslamcılığın *Doğuşu*, s.21, 22.

16 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, s. XV.

17 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, der. Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s.26, 27.

18 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, s. XXXVII-XXXVIII.

19 Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, s. XII, XIII.

manlı yönetimi tarafından gerçekleştirilen bu sözde yenilik ilkelerinin, dinî değerleri üstü kapalı olarak inkâr eden bir düzen meydana getirdiğini[20] ve yönetim açısından padişahtan alınan bir kısım yetkilerin bürokratlara devredildiğini, ilmiyye sınıfının pasifleştirilmesinden dolayı Batılılaşma çalışmaları altında kendilerine rant sağlamaya çalışan bazı bürokratların bu tavırlarını engelleyebilecek bir mekanizma kalmadığını ileri sürmektedirler.[21]

İslamcılar devlet yönetimiyle ilgili olarak ortaya koydukları fikirlerde Meşrutiyet Dönemi'ndeki idareye İslam'ın olumlu baktığı bir hükûmet şekli olarak değerlendirmektedirler. Fakat idare seklinin etkileri ve neticeleri açısından İslami esaslara uygun olup olmadığı konusunda aralarında ihtilafa düştükleri görülmektedir. Öyle ki meşrutiyet taraftarı olanlar bu idare şeklinin Osmanlı Devleti'ne şeriata uygun bir meşveret sistemi getirdiğini ve meşveretin şer'i hikmet ile aklın sentezi olduğunu savunmaktadırlar. Meşrutiyeti onaylamayanlarsa, bu idare şeklinde cemaat kaidesinin gerçekleştirilemediğini, maddi-manevi olarak taklit edildiğini, gerçek ve İslami inkişaf kanununun bulunamadığını, bu sebeple de müesseselerini tamamlayamadığını iddia etmektedirler.

İslamcılık akımı 1910 yılında Müslüman Arnavutların milliyetçi Arnavutları desteklemeleri, ardından Trablusgarp ve Balkan savaşlarında Müslüman unsurların Osmanlı Devleti'nin karşısında yer almaları ve Arap dünyasında da Arap milliyetçiliğini savunan grup ve cemiyetlerin ortaya çıkmasıyla büyük bir sarsıntı yaşamıştır. Bunun üzerine iktidardaki İttihat ve Terakki yönetimi, ittihad-ı İslam siyasetinden vazgeçerek Türk milliyetçiliği fikrine yönelmek zorunda kalmıştır. Bu ve benzeri gelişmelerin hemen akabinde, *Sıratımüstakim* dergisi ekibinde de bölünme meydana gelmiş, başta Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu olmak üzere bir kısım dergi yazarı *Türk Yurdu* mecmuasını çıkarmaya başlamışlardır. 1913'te de *Sıratımüstakim*'in yazarlarından Musa Kâzım, M. Şemseddin ve Halim Sabit gibi yazarlar İslamcı-Türkçü içeriğe önem veren *İslam* mecmuasını çıkartmışlardır. Öyle ki II. Meşrutiyet Dönemi İslamcıların özellikle Batıcılarla (Garpçı) ve daha sonraki süreçte de -farklı şekil ve düzeylerde- Türkçülerle gayet canlı polemikler yaşadıkları[22] çalkantılı bir dönem olarak bilinmektedir.

İslamlaşmak

Said Halim Paşa tarafından kaleme alınan ve 1918 / h.1337 yılında Darulhilafe-Hukuk Matbaası tarafından 32 sayfa hâlinde yayımlanan *İslâmlaşmak* isimli eser,[23] 1965 yılında Süleyman Hayri Bolay, daha sonraki yıllarda da İsmail Kara[24] tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Ayrıca Ertuğrul Düzdağ, sadece milliyetçilikle ilgili kısmını sadeleştirerek neşretmiştir. Eserde İslamlaşmak kavramının tahlili yapılarak, bu kavramla neyin kastedildiği açıklanmaya çalışılmıştır. Paşa'ya göre İslam; inanç ve ahlakın yanı sıra siyasal ve toplumsal düzene dair ilkeleri olan ve bunları belirli bir düzen dâhilinde ortaya koyan bir dindir. Bunlar, birbirini takip eden ve tamamlayan ilkelerdir. Dolayısıyla İslam dini, bütün insanları kuşatacak evrensel niteliktedir. Nitekim Mehmet Âkif Ersoy, İslam'ı en büyük insanlık dini olarak tanımlayan Said Halim Paşa'nın bu eserinde ileri sürdüğü fikirlerin ve yaptığı tespitlerin İslamcı mütefekkirler tarafından desteklendiğini belirtmektedir.[25]

Paşa'nın önemli eserlerinden biri olan *İslâmlaşmak*, Mehmet Âkif tarafından Fransızcadan tercüme edilerek 15 Kasım 1918'den itibaren *Sebilürreşad*'da yayımlanmaya başlandı. Aynı yıl içinde müstakil kitap olarak da basıldı. Bu eserde "İslamlaşmak" tabirinin nasıl anlaşılması gerektiği hususu üzerinde

20 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s.92-3.

21 Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, der. Mümtaz'er Türköne & Tuncay Önder, İletişim Yay., İstanbul 1997, s.240.

22 Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı,* Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s.68.

23 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, Daru'l-hilafe Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337.

24 İsmail Kara, "İslamlaşmak," *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı 11-12, İstanbul, 1980.

25 Mehmet Akif Ersoy, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?*, İhya Yay., İstanbul, 1983, s.180-6.

durulmakta ve Müslümanlığın inanç, ahlak, cemiyet ve siyaset sistemlerini içine alan bir bütün olduğu tezi ortaya konulmaktadır.

Said Halim Paşa İslam'ın inanç, ahlak, toplum ve siyaset anlayışlarını zaman ve çevrenin ihtiyaçlarına en uygun biçimde yorumlayıp onları gereği gibi uygulamayı "İslamlaşmak" kavramıyla izah etmiştir.[26] Ona göre bir Müslüman dinini her alanda yaşamalıdır. Kant ya da Spencer'in ahlak görüşünü benimseyen, sosyal hayatında Fransız, siyasette İngiliz tarzını kabul eden bir Müslümanı ise ne yaptığını bilmeyen bir kimse olarak tarif etmiştir.[27] Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki İslamlaşmak, bir İslamizm değildir. İslamcı adı verilen düşünürlerin çoğu İslam'ı salt siyasal form ya da ideoloji olarak yapılandırmamışlardır. Kendilerini tanımlamak için de İslamizm (İslamism ya da Türkçe karşılığı İslamcılık) kavramını kullanmamışlardır. Mesela Said Halim Paşa'nın meşhur risalesi "İslamlaşmak" adıyla basılmıştır. İslam'ı ana referans alan bütün modern dönem aydınları, İttihad-ı İslam ve İslamlaşmak kavramlarını tercih etmişlerdir. Buna karşın "İslamizm" terimi köken olarak Avrupa'dan çıkmış ve daha sonra İslam topraklarında hegemonya oluşturan bütün siyasetler (ABD, AB ve Rusya) tarafından benimsenmiştir. İslamizm, bu açıdan modern dönemin İslam dünyasında yürürlükte olan egemen devletler tarafından geliştirilen bir siyasettir. Siyaset ise ideolojidir. İçinde oryantalizmi, Avrupa merkezciliği, ötekileştirmeyi ve politik tahakkümün emperyalist dilini taşımaktadır. Önemli ölçüde Müslüman toplumların hegemonyaya karşı çıkan arayışlarını dışlayan, damgalayan ve mahkûm eden bir fonksiyon icra ettiği de açıkça görülmektedir.

Said Halim Paşa'ya göre "Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, ictimaiyat ilmi, hayvanat ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki, başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi çok güçtür". O, bu ifadelerle Osmanlı ve İslam medeniyetinin karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm için kendi medeniyetini adres göstermekteydi. Bu yüzden ona göre çözüm İslamlaşmaktadır. Paşa, İslam'ın ahlak, yaşayış ve siyasetinin yegâne kurtuluş yolu olduğunu düşündüğünden "teceddüt" (yenileşme) hareketlerine de karşı çıkmıştır. Bu tür hareketlerin asırlardan beri kurulmuş olan inançları, fikirleri, telakkileri, ananeleri, hisleri ve ahlakı tahrip ettiğini ve âdeta memleketi bir "manevi anarşi"ye doğru sürüklediği kanaatindedir. Ona göre Osmanlı müesseselerinin doğuş kaynağı, İslami esas ve telakkilerdir. İslami esasların terk edilmesinden sonra bu müesseseler de ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. İslam ahlakının, Batı'nın ahlak ve yaşayışından itiraz kabul etmez ve sonsuz bir şekilde üstün olduğunu vurgular. Bununla birlikte İslam'ın evrenselliği; ahlak ve sosyal yapı bakımından İslami ancak milli birtakım kültürlerin oluşmasına imkân tanır. Bu durum da İslam'ın ahlak ve beynelmilelciliğinin zaman ve mekân üstü bir yapıya sahip olduğunun bir göstergesidir.[28]

Bir medeniyet veya toplumun sahip olduğu imkânlara bağlı olarak elde ettiği siyasal ve toplumsal seviyenin ulaşılamaz olarak değerlendirilmesini doğru bulmayan Said Halim Paşa'nın, kendini geliştirmiş bir medeniyet karşısında aşağılık duygusuna kapılmadan, gerçekçi yaklaşımlarda bulunmanın önemi üzerinde durduğu görülmektedir. Özellikle gelişmiş bir medeniyetin her alanda taklit edilmesi yanlıştır. Bunun yerine siyasal ve toplumsal sistemde yerleşmiş kurum ve kuruluşlarda gerekli olan değişimleri yaparak ileri medeniyet seviyesine ulaşmak ve gelişme yolunda sürekli aktif kalmak amacı ve anlayışıyla hareket edilmesi gerekmektedir.[29] Siyasal ve toplumsal alanlarda yapılacak yeniliklerde başarılı olmanın yolu, "öteki" olan Batı medeniyetine mensup toplumların uygulamalarının taklit edilmesinden öte bizim gayretimize bağlıdır. Çünkü bu yönde yapılacak atılımlarda yabancı medeniyetlerden örnek alınacak tek şey, söz konusu medeniyeti temsil eden toplum veya toplumları bu konuma

26 Paşa, *İslâmlaşmak*, s.5.

27 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.186.

28 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.103–205 ve 212–216.

29 Paşa, *İslâmlaşmak*, s.23.

ulaştıran çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverlik duyguları olmalıdır.[30] Ona göre İslam dünyasında maddi yönden yapılması gerekenler yapılmamakta ve bu da toplumda Batılılaşma eğilimini doğurmaktadır. İslam medeniyeti, Batı medeniyetine kaynaklık edecek bir seviyededir. Ancak zamanla İslami esaslara olan bağlılığın azalmasından dolayı hem maddi hem de manevi alanda bir çöküş yaşanmaktadır. *İslâm Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme* isimli kitabında Said Halim şöyle söylemektedir:

> Bugün, İslam dünyasının her tarafında ıslahattan, gelişme, yükselme ve bağımsızlıktan başka bir konu tartışılmıyor. Görüyoruz ki, Müslüman toplumları bu öldürücü hastalıktan kurtarma görevini üstlenenler, ilgilerini bütünüyle kesecek kadar geçmişlerinden yüz çevirmişler. İslam dünyasının çöküşü, ancak Müslüman halkların yabancıların boyunduruğuna girmelerinden sonra, bütün gerçeklik ve önemi ile kendini gösterdi. Demek oluyor ki, birçok kuşaktan beri tutulmuş olduğumuz hastalığın farkına, yabancılar sayesinde varıyoruz.

Batılılar, Müslüman ulusların, dinlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak çöktüklerini öne sürerek soruna dinî ve mezhebi bir karakter kazandırdılar. Müslümanlar buna şiddetle karşı çıktılar, reddettiler. Batılılar ise, aynı şiddetle iddia ve suçlamalarını sürdürdüler. Bununla birlikte, bu tartışmalar sayesinde, sorunun önemini nihayet anlamayı başardık. Böylece, içimizden kimileri, onu daha nesnel ve daha yansız biçimde incelemeye başladılar. Ama bunlar da sorunu bütün boyutlarıyla kuşatmayı bir türlü başaramadılar; ayrıntılar arasında yollarını yitirdiler. İslam dünyasının çöküşünün getirdiği sonuçları çöküşün etken ve nedenleri gibi anladılar. Kimi, bu çöküşü, yöneticilerimizin despotluğuna; kimi, din bilginlerimizin cehaletine; kimi de yöneticilerimizin güçsüzlüğüne bağladı.[31]

Said Halim Paşa'ya göre Müslümanların devlet tasavvurunu şekillendiren İslam'ın siyaset ilkeleri, İslami ahlakın yönlendirdiği toplumsal çerçevede geliştiği için kin, rekabet ve düşmanlık gibi kötü huylardan arınmıştır. Bu sebeple sınıf kavgaları ve geçimsizlikler İslam toplumuna yabancıdır. İslam'da siyasi egemenlik ve siyasi müesseseler sosyal dayanışmadan çıktıkları için her ikisi de bu dayanışmanın birer temsilcisidir. Siyasi kurumlar İslami ahlakın en iyi şekilde uygulanması ve toplum nizamının sağlanması için kurulduğuna göre siyasi egemenlik de bunların koruyucusu olmaktan ibarettir. Devlet ve toplum tarafından verilen siyasi gücün farklı kurum veya kişilere dağıtılmasının kurumsal veya kişisel rekabetin ortaya çıkmasına sebep olabileceğini ifade eden Paşa, siyasi gücün parçalanmasına da karşıdır. Devletin başındaki yöneticinin, sürekli denetlenmek şartıyla devletin tüm yetkilerini elinde bulundurması gerektiğini düşünmektedir. Siyasi gücü elinde bulunduran kişiye verilen bu yetkilerin kaynağı ise halktır.

Said Halim Paşa, siyasal ve toplumsal yapının esaslarının belirleyen ilk unsurun İslam dininin hükümleri olması gerektiğini ifade eder. Devlet teşkilatında bulunması gereken hiyerarşiyi de şu şekilde sıralar:

I. Devlet başkanı tarafından oluşturulan icra kuvveti (hükûmet)
II. Devlet başkanını, icra kuvvetini millet ve dinî hükümler adına denetleyen ve kontrol eden toplum tarafından yetkilendirilmiş bir meclis

Bu hiyerarşinin başında yer alan devlet başkanı ile icra kuvvetinin ise üç önemli görevi vardır:

I. Şeriata uygun hareket etmek
II. İdaresi altında bulunan halkın hürriyet ve eşitliğine saygı duymak ve bu hakları korumak
III. Toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı yaygınlaştırmak

Said Halim Paşa halk tarafından verilen bu görevleri hakkıyla yerine getirmeyenleri veya verilen yetkileri uygun bir şekilde kullanmayanları görevden alma yetkisinin onlara bu yetkiyi veren halkta olduğunu ifade eder.

30 Paşa, *Buhranlarımız*, s.45.

31 Geniş bilgi için bk. Said Halim Paşa, *Bütün Eserleri,* der. N. Ahmet Özalp, Anka Yay., İstanbul, 2015, s.127-154.

Paşa'ya göre İslam'ın sahip olduğu inanç ve ahlak sistemi hem sosyal hem de siyasi esasları kapsar niteliktedir. Dolayısıyla insanların sosyal yönelimlerini, ilerleme isteklerini, vicdan çerçevesi içinde mutlu olmalarını da temin edecek kuralları vardır. Şayet bir saadet temin edilmek isteniyorsa, hiçbir şekilde parçalamadan, İslam bir bütün olarak uygulanmalıdır. İslam'ın öngördüğü hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirlerine her fırsatta dile getiren Said Halim Paşa; İslam'ın sosyal prensiplerinin, ahlak anlayışından çıkarıldıkları için tam bir bütünlüğe sahip olduğu görüşündedir. Bu yüzden Müslüman toplumlarda özel haklara sahip seçkinler ve en doğal haklarından bile yoksun ezilenler diye iki sınıfın olmadığını, İslam'ın siyaset kurallarının da sosyal prensiplerinden ortaya çıktığını söylemiştir. Ona göre İslam idare edenle-edilenler arasındaki ilişkileri belirleyip sınırlandırmış fakat insanları belli bir yönetim sekline mecbur etmemiştir. Hak ve vazifeleri gözetmek koşuluyla yönetim şekli konusunda serbest bırakmıştır.[32]

İslam Toplumunda Yapılması Gerekenler

Said Halim Paşa, İslam medeniyeti içinde yer alan toplumların ve bu medeniyetin en güçlü temsilcisi kabul edilen Osmanlı Devleti'nin geri kalmasında, İslami hükümlerin hiçbir rolünün olmadığı fikrindedir. Çünkü İslamiyet, İslam medeniyetine tabi olsun veya olmasın, bütün toplumların kendilerini geliştirmeleri için gerekli olan ilkelerin tamamına büyük önem vermektedir ve bunu teşvik etmektedir. Batı medeniyetine mensup toplumların önemli bir çoğunluğu tarafından benimsenen Hristiyanlığın, insanlığın gelişme ve ilerlemesi için gerekli prensiplere yer vermediğinden hareketle İslam'ın da insanlığın gelişmesi için gerekli olan atılımlara açık olmadığı yargısını çıkarmak doğru değildir.[33] Kaldı ki İslam medeniyetine mensup olan milletlerin siyasal ve toplumsal davranış kurallarının neredeyse tamamı, İslami hükümlere göre belirlenmiştir. Bu durum, İslam medeniyetinin mensuplarıyla Batı medeniyetinin mensuplarının dinle olan ilişkilerinin farkını ortaya koymaktadır. Bu yüzden Müslümanların dinlerini inkâr etmeleri veya etkisiz bırakmaları toplum hâlinde yasamalarının temel düsturlarını inkâr etmeleri anlamına gelecektir. Paşa'ya göre toplumsal ve siyasal yapıda dinî esasların ağırlığının bulunduğu Osmanlı toplumu da dâhil, hiçbir İslam toplumunun dinsizlik diye bir tercihte bulunma hakkı yoktur.[34] Bundan dolayı Müslüman toplumların siyasal ve toplumsal sistemlerini düzene koyan kanunların tamamı, İslam şeriatına göre hazırlanmalıdır. Zira şeriat, ahlaki ve doğal hakikatleri bir bütün olarak ihtiva eder. Şeriat sisteminin kurulması, insan fıtratına en uygun, yani tabiî ve akli hükümlere uygun olan sistemin kurulması demektir. Öyle ki, bu uygunluk insanın keyfî iradesine göre değil genel ahlak yapısı ve toplumsal kuralların belirlediği değişmez kanunlara dayanmaktadır. Bu açıdan ele alındığında tabiat kanunlarıyla şeriat kanunları arasında bir fark görülmez. Tabiat kanunlarında olduğu gibi şeriatta da insan haklarına saygı temel bir unsurdur. İnsan bu kanunlar karsısında da geniş bir hürriyet imkânına sahiptir. Hürriyet bir potansiyeldir. Fakat söz konusu kanunların sınırlarını ihmal etmeyen bir saygıyı da muhtevasında bulundurmak zorundadır.[35]

İslam dininin medeniyete yardımcı amil değil medeniyetin kendisi olduğunu ifade eden Said Halim Paşa, Batılıların kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak oluşturdukları kurumların Müslümanlar için uygun olmayacağı düşüncesindedir. İslami ahlak ve sosyal ilkelerin bu medeniyeti oluşturduğunu, bu ilkelerin de İslamiyet temelli olduğunu "Batı için her yol Roma'ya giderse, İslam dünyası için de her yol Mekke'ye gider." sözüyle ifade etmiştir. İslam ile Batı dünyasının, iki ayrı mecrada akan âlemler olduklarını vurgulamıştır. Aradaki farklılıkların boyutu, Hristiyanlığın sosyal ve ahlak anlayışıyla İslam'ın sahip olduğu anlayış arasındaki fark kadar büyük olmuştur.[36]

32 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.170-172.

33 Said Halim Paşa, "Taassup", *Sebilürreşad*, İstanbul, 1337, C XV, sayı 388, s.415.

34 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, Matbaa Âmire, İstanbul, 1334, s.21.

35 Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad*, İstanbul, 1340, C XIX, sayı 494, s.275.

36 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.218-19.

Müslüman milletlerin dinlerinden faydalanamadıkları için geri kaldıklarını vurgulayan Said Halim Paşa'ya göre Müslümanlar, zamanla İslam öncesi âdet ve alışkanlıklarına döndükleri için bu durum ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde ahlaki ve sosyal esaslar "İslami" değil İran, Hint, Türk veya Araplara ait olmuşlardır. Bu doğrultuda Türklerin tarihi başarılarını, eski medeniyetleri fazla ilerlemediği için İslam'ı kabul ettiklerinde bu dinin esaslarını daha başarılı bir şekilde uygulamalarıyla izah etmiştir. Fakat Türkler, hüküm sürdükleri bölgelerde azınlıkta olmaları sebebiyle farklı milletlerin yanı sıra İran ve Arap etkisinde kalmışlardır. Bu da onları İslam'dan uzaklaştırmıştır. Kısacası Paşa, tüm Müslüman milletler için aynı uyarıyı yapmış, eski âdet ve alışkanlıklarından vazgeçip İslam'ın aslını kavramadıkça gerilemenin devam edeceğini belirtmiştir.[37] Geri kalmış olmanın sebebi olarak dini gösterenlerin yanıldıklarını vurgulayan Said Halim Paşa, bu düşüncenin yanlış bir yorumlamadan kaynaklandığını izah etmiştir. Batı, ilerleme yolunda Hristiyanlıktan doğan ruhban sınıfıyla mücadele ettiği için aynı düşünceyi İslamiyet için de öne sürmüştür. İslam'a dönük suçlamalar bu yanlış düşünce üzerine kurulmuştur. Dinin bir milleti ilerleme yolundan alıkoymayacağını ifade eden Said Halim Paşa'ya göre bu düşüncesini Avrupalılar gibi medenileşen Budist Japonlar teyit etmiştir. Çünkü Japonların dinleri terakkilerine engel olmamıştır. Müslüman milletler de ancak ahlak, siyaset ve cemiyet yönünden daha çok Müslümanlaşmaya arzu gösterip kurtuluşa erebileceklerdir.[38]

Müslümanların içerisinde bulunduğu buhran ve problemlerin çözümü konusunda ümmetçi bir bakış açısına sahip olan Said Halim Paşa, ümmetin her parçasının kendine özgü bir yapısı olduğu kanaatindedir. Bu parçaların nasıl hareket etmesi gerektiğini ise şu sözlerle çözüm önerisi olarak şu şekilde gündeme getirmiştir:

> Tek kurtuluşumuzun İslam'da olduğundan kesinlikle şüphe edilemez... Müslüman toplumlar ahlâk, toplum ve siyaset bakımlarından gittikçe Müslümanlaşmaya istekli olmalıdırlar... İslam toplumunu oluşturan bireylerin her biri, iyi bir Müslüman, hatta mümkün olabilirse Müslümanların en mükemmeli olmaktan başka bir şeyi amaç edinmemelidir... Türk ya da Arap olsun, İranlı ya da Hintli olsun, zayıf ya da güçlü, bilgin ya da bilgisiz olsun her Müslüman, bu hedefe bağlanmalı, yönelmelidir. Müslümanlar ahlâkî, toplumsal ve siyasal görevlerini ancak bu sayede hakkıyla yerine getirebilirler. Güvenli ve seri adımlarla, kurtuluş ve yükseliş alanında yol alabilirler.... İslam dünyası büyük bir ailedir. Onu oluşturan halklar, bu soylu ailenin farklı bölümleridirler. Söz konusu bölümlerin iki temel görevi vardır. Bunlardan biri, her birinin kendine karşı olan özel görevleridir. Diğeri de başka bölümlere karşı olan genel görevleridir. Bunlardan ikinci tür görevlerin yerine getirilmesi, birincinin yerine getirilmesine bağlı olduğu için, özel görevler, genel görevlerden önce gelir. İslam birliği, sınırsız güçlerin, öğe ve etkenlerin tam bir bütünlük içinde olduğu, evrendeki birliğe benzer bir birliktir. Bütün büyüklük ve gerçekliği bu durumundan kaynaklanır.[39]

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki fikir hayatına bakıldığında dönemin aydınlarını meşgul eden en önemli kavram 'muasırlaşma'ydı (modernizm). Batı felsefesini iyice özümseyip yenilikçi fikirlere yönelme tarafında olan kimseler İslamcılık, Türkçülük ve Batılılaşma kavramlarını farklı açılardan ele almaktaydılar. Mesela Batılılaşma yanlıları kültür ve medeniyetin birbirinden ayrılmasının imkânsız olduğunu, bu nedenle de Batı'nın teknolojisini alırken kültürel değerlerinin de alınmasında bir sakınca olmadığını dile getirmekteydiler. Hatta bu iddialarını bir ileri boyuta taşıyarak şayet muasırlaşmaya İslami esaslar mâni olacaksa ondan bile vazgeçilmesini söylüyorlardı. Gelişmiş medeniyetin temsilcisi konumundaki Batı'yla ilişkilerin artırılabilmesi için kılık kıyafet değişikliğinden Latin harflerinin kabulüne kadar birçok öneride bulunmuşlar; daha çok taklit temeline dayanan bu önerilerle beraber,

37 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.198-99.

38 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.162-80.

39 Paşa, *Bütün Eserleri*, s.156.

toplumsal değerlerden de ilerlemeye engel olanların kaldırılması gerektiğini ve eğitimde köklü bir reformu savunmuşlardır. Kendi içlerinde ayrışmaya gitmiş olsalar da Batı'ya duydukları hayranlık onlar üzerinde belirleyici unsur olmuştur. Son dönem Osmanlı sadrazamlarından olan Said Halim Paşa başta olmak üzere Ahmet Mithat, Ahmet Naim, Mizancı Murat, Mehmet Âkif ve Hayrettin Paşa gibi pek çok fikir adamı muasırlaşma adı altında Batı'nın her şeyinin alınmasının karşısında durmuşlardır.

Modernist Batıcılara karşı dönemin öne çıkan en önemli mütefekkirlerinden Said Halim Paşa'nın düşünce dünyasındaki temel kavram İslam'dı ve buna bağlı olarak idealindeki hayat tarzı ise Asrısaadet Dönemi'ndeki hayat anlayışıydı. Ona göre İslam dini kendine özgü inancı, ahlak anlayışı, toplumsal hayata bakışı ve bu ahlaktan ortaya çıkan siyaset esasları mükemmel ve en kapsamlı bir nizamdır. Zira toplum ve siyaset düzeninin temelinde inanç vardır. Paşa eşitlik, hürriyet, kardeşlik gibi Fransız İhtilali sonrası döneminin kavramlarını bazen kullansa bile onlara İslami manalar yükleyerek açıklamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) zamanındaki hayat koşullarıyla kendi döneminin aynı olmadığının farkında olan Said Halim Paşa tekâmül kavramına büyük önem vermiştir. Ekonomik ve sosyal tekâmül olmak üzere bunu iki yönüyle ele almıştır. Ekonomik tekâmülden maksat teknolojik ve maddi olarak yükselme, sosyal tekâmülden maksat ise ahlaki olgunlaşma olarak anlamıştır. Ahlak kavramı onun düşünce dünyasında en temel kavram olduğu çeşitli 'buhranlar'dan bahsettiği eserlerinde ahlak ve ahlaksızlığın üzerinde durmasından anlaşılmaktadır. Ahlaksızlığı dinsizlik ve inançsızlıkla aynı kategoride değerlendirmiştir. Ona göre sosyal tekâmülün önemli bir unsuru olan eşitlik ve hürriyet birbirlerini tamamlamaktadır. Eşitliğin teminatı ise İslam ahlakıdır.

İslam dünyasında maddi yönden yapılması gereken işler hakkıyla yerine getirilmediğini ve bunun da Batılılaşma eğilimini doğurduğunu düşünen Paşa, İslam medeniyetinin Batı medeniyetine kaynaklık edecek seviyede olduğunu fakat İslam'ın esaslarına bağlılığın azalmasından dolayı hem maddi hem de manevi bir çöküş yaşandığını her fırsatta vurgulamaktadır:

> Müslüman milletler, İslam'ı kabul etmekle çok büyük ve parlak bir medeniyet kurmaya muvaffak olmuşlardı. Bugün de İslam'ın esaslarını daha güzel anlayıp daha derin bir bilgi ve faziletle tatbik ve icra eder, onlara daha ciddi ve samimi bir bağ ile bağlanırsa, bugünkü gerilik çukurundan yükselerek, şimdiki medeniyetin üstünde yeni bir medeniyet kuracaklardır. İnsanlar arasında yayılacak olan adalet ve eşitlik fikirleri, bunlardan doğacak dayanışma ahengi, fertlere bahşedeceği sayısız nimetler bu yeni medeniyetin üstünlük sebebini teşkil edecektir.[40]

Maalesef Said Halim Paşa idealindeki görüşlerini gerçekleştirme imkânı bulamadan Roma'da bir Ermeni tarafından şehit edilmiştir.

40 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm*, s.31.

KAYNAKÇA

Ersoy, Mehmet Akif, *Modernleşmek mi İslamlaşmak mı?*, İhya Yay., İstanbul, 1983.

Kara, İsmail, "İslamlaşmak," *Fikir ve Sanatta Hareket*, sayı 11-12, İstanbul, 1980.

---------- *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler*, Risale Yay., İstanbul, 1986.

---------- "İslamcılık," *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul, 1990.

Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi, Toplumsal-Ekonomik-Kültürel Temeller*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1978.

Kuran, Ercüment, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* (haz. Mümtaz'er Türköne), TDV Yay., Ankara, 1994.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı), TTK Yay., Ankara, 1970.

Mardin, Şerif, "İslamcılık," *TCTA*, İletişim Yay., İstanbul, 1985.

---------- *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, (Der. Mümtaz'er Türköne&Tuncay Önder), İletişim Yay., İstanbul, 1997.

---------- *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, (Der. Mümtaz'er Türköne&Tuncay Önder), İletişim Yay., İstanbul, 1997.

Özcan, Azmi, "İslamcılık," *DİA*, İstanbul, 2001.

Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, Matbaa Âmire, İstanbul, 1334.

--------- *İslamlaşmak*, Daru'l-hilafe Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337.

--------- "Ta'assub", *Sebilürreşad*, İstanbul, 1337.

---------- Buhranlarımız, Şems Matbaası, İstanbul, 1338.

---------- "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiyye", *Sebilürreşad* İstanbul, 1340.

---------- *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (Haz., M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yay., İstanbul, 2009.

---------- *Bütün Eserleri*, (Der. N. Ahmet Özalp), Anka Yay., İstanbul, 2015.

Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Paşa Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865- 1921)*, (trc. D. Göçer), Everest Yay., İstanbul, 2010.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.

Türköne, Mümtazer, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul, 1991.

Türköne, Mümtazer; Özdağ, Ümit, *Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, Rehber Yay., Ankara, 1993.

Yıldız, M.C., "Said Halim Paşa'da Üç Tarz-ı Siyâset: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik," *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/3, 2010.

SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNİN İSLAMİ TEMELLERİ

MUHAMMED YÂSİR OKUMUŞ

Giriş

Said Halim Paşa, Osmanlı'nın son döneminde devlet idaresinde görev almış, bürokratik ve siyasi tecrübeleri ışığında döneminin toplumsal ve siyasi sorunlarına dair fikrî bir çabaya girişmiş bir entelektüeldir. İslam dünyasının sorunlarını tespit etme ve bunlara dair çözüm önerileri getirme çabası, özellikle de tespit ve önerilerini yayımlaması onu çağdaşı devlet yöneticileri arasında önemli bir yere taşımış, bu çabasında dini merkezî bir yere konumlandırması İslamcılık düşüncesinin önemli ideologlarından sayılmasına katkı sunmuştur. Paşa'nın İslam'ı merkeze alan yaklaşımı İslami kaygılar güden çevrelerde etkili olmasının önünü açmış (Kayalı, 2016: 38), konu edindiği meselelerin derinliği güncel anlamda da gündemde kalmasına olanak sağlamıştır. Nitekim günümüzde hatırı sayılır büyüklükte bir Said Halim Paşa literatürü oluşmuştur. Bu çalışmanın amacı Said Halim Paşa'nın düşünce eyleminde İslam'ın merkezî rolünü inceleyerek bu literatüre mütevazı bir katkı sunmaktır.

Bir devlet adamı ve entelektüel olarak Said Halim Paşa'nın Osmanlı'nın çöküş devrindeki meseleler üzerinde kafa yorması anlaşılabilir bir durumdur. Zaten Paşa'nın devri devletin kurtuluşu için canlı tartışmaların yapıldığı bir devirdir. Farklı ideolojik çevrelerden düşünürler devletin bekası için farklı reçeteler sunmuşlar, karşılıklı fikri tartışmalara girişmişlerdir. Paşa'nın da mensubu görüldüğü İslamcılık düşüncesi de bu düşünce ekollerinden birisidir. Geleneksel dinî aktörlerin Osmanlı devlet yapısı içerisindeki etkinliklerini belirli ölçülerde kaybettiği gerileme ve çöküş devrinde İslami zihniyet ve hassasiyetlerle hareket eden bir grup düşünür, siyasetçi, bürokrat ve aktivistin devleti ıslah ederek ihya etme çabalarının bütünü olan İslamcılık yüzyılı aşkın süredir varlığını devam ettirmektedir.

Klasik dönem Osmanlı Devleti'nde din-devlet ilişkisi bakımından önemli bir ağırlığa sahip olan ulema, modernleşme döneminden itibaren devletin ıslahat girişimlerinden ziyadesiyle etkilenmiştir (Levy, 1971: 15). Bu olumsuz yönde etkileniş ulemanın siyasal ve toplumsal değişime yönelik takındığı tutucu tavırla açıklanabilir (Kara, 2014: 46). Ulemanın bu şekilde etkisini kaybedişi din alanında birtakım sorunların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zira ulema, Osmanlı Devleti içinde İslami düşünce ve eylemin üreticisi olagelmiştir (Kara, 2014: 46). Ulemanın bu anlamdaki faaliyetlerinin etkisini yitirmesiyle doğan boşluğu farklı alanlarda eğitim almış, bizatihi ulemanın yürüttüğü görevlerde bulunmayan ancak İslami idealler ile hareket eden kişiler doldurmaya çalışmıştır. Bunların bir kısmı devlet idaresinde aktif görevlerde bulunmuş, devleti ve toplumu Osmanlı'nın bekasının İslam'ın ihyası ile sağlanabileceği yaklaşımıyla yönetmeye çalışmışlardır (Kayalı, 2001: 307). Said Halim Paşa da bu "alaylı entelektüeller" arasındadır. Paşa'nın da hareket noktası İslami referanslara dayanır. Nitekim İslamcılık düşüncesinin amacı İslam'ın ihyası, ıslahı ve tecdidi ile hayattaki rolünü tüm yönleriyle tahkim etmek; İslam dünyasını Batı'nın sömürüsünden, otoriter ve baskıcı yöneticilerden özgürleştirmek; İslam'ın

ruhunu taşıyan, Batı taklitçiliğinden arındırılmış bir siyasal sistemi tesis etmek; medeni, kalkınmış ve birleşmiş bir İslam toplumunu inşa etmektir (Kara, 2013: 17; Özcan, 2001: 62; Büyükkara, 2019: 1259).

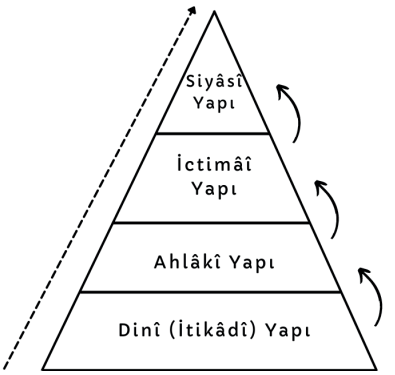
İslamcılığı bu şekilde tanımlayınca dış ve iç olmak üzere iki mücadele alanı öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki Müslüman dünyanın, özellikle Osmanlı'nın 19. yüzyılda Batı karşısında iyice belirginleşen gerilemiş konumu, kaybedilen savaşlar, sürekli toprak kayıpları, sömürgeleştirilme vs. dolayısıyla Batı ile mücadele alanıdır. İkincisi ise Müslüman dünyanın iç meseleleriyle, toplumsal değişimi ile ilgilidir. İkinci mücadele alanı, İslamcılığın salt manada bir Batı karşıtı hareket olmadığını gösterir. Nitekim Said Halim Paşa'nın neşrettiği risalelerine bakıldığında toplumsal meselelere daha çok eğildiği, toplumsal dinamikleri gözeten siyasal eleştiriler yaptığı açıkça görülür.

Müslüman dünyaya dair durum tespitini toplumsal yozlaşmaya dayandıran Paşa'nın çözüm mücadelesine giriştiği alan din alanıdır. İslamcıların Müslüman dünyanın gerilemesini izah ederken kullandıkları önemli argümanlardan birisi Müslümanların İslam'dan uzaklaşmasıdır (Tunaya, 1998: 18). Said Halim Paşa da ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere bu durumun çözümünün "İslamlaşmak" olacağını savunmuş, bu hususta aynı isimle müstakil bir risale neşretmiştir. Bunları göz önüne alınca Said Halim Paşa düşüncesinde dinin konumu önemli ve anlamlı hâle gelmektedir.

Bu çalışmanın amacı Said Halim Paşa'nın düşünce eyleminde İslam'ın merkezî rolünü inceleyerek bu literatüre mütevazı bir katkı sunmaktır. Bunun için öncelikli olarak Said Halim Paşa'nın düşünce kodları üzerinde durulmuş, bu düşünce sistematiği içinde dinin yeri ve önemi değerlendirilmiş, Paşa'nın medeniyet tahayyülü ile İslam ve Batı medeniyetlerine dair görüşleri incelenmiş ve nihayet İslam dünyasının buhranlarına bir çözüm önerisi olarak İslamlaşmak kavramı ele alınmıştır. Bu konular Said Halim Paşa'nın görüşleri ile İslamcılığın Batı medeniyeti ile kurduğu ilişki kıyaslanarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki benzerlik/farklılık ilişkisi, kültür ve teknik ayrımı ile tarihin/geleneğin Said Halim Paşa'nın eserlerinde ele alınışına -ya da alınmayışına- Paşa'nın bu hususlardaki tercihlerinde İslam'ın ne gibi bir rol oynadığına odaklanılmıştır.

Said Halim Paşa Düşüncesi

Said Halim Paşa'nın İslam'a dair görüşlerine geçmeden önce düşünce yapısını haritalandırmakta fayda var. Paşa'nın eserleri incelendiği zaman dünya görüşünü dört basamaklı hiyerarşik bir yapı etrafından kurduğu, meselelere bu zaviyeden yaklaştığı anlaşılır. Bunlar en temelden zirveye din, ahlak, toplumsal yapı ve siyasal yapıdır (Said Halim Paşa, 2019: 191, 145, 309, 327). Bu dört basamaklı düşünce manzumesini hiyerarşik olarak tanımlamamızın nedeni her birinin kendisinin üst basamağındaki bağımlı alt sistemleri şekillendirme kudretine sahip olmasıdır. Her bir basamak bir sonraki alt sistemin temel ilkelerini belirlemekte, dolayısıyla her bir basamaktaki değişim kendisine bağlı diğer alt sistemleri de etkilemektedir. Bu dörtlü yapı, hiyerarşik mantığı çerçevesinde değerlendirildiğinde doğal bir hayat akışına işaret eder. Hiyerarşi dış müdahaleler ile bozulmadığı sürece, yıkıcı sonuçlar doğurmaz; toplumsal değişimin de bu yapı çerçevesinde gerçekleşmesi beklenir (Özyurt, 2017: 282). Alt sistemler arasındaki hiyerarşi ve uyum hesaba katılmadan herhangi bir basamağa dayatılan müdahaleler, bunlar arasındaki bağı zayıflatacağı gibi diğer alt sistemlerin de bozulmasına yol açar.



Bu tablo içerisinde din ya da itikadî yapı bağımsız değişken olma özelliğine haizdir. Din piramidin en temel basamağı olup diğer alt sistemlerin doğasını belirleyen kurucu aktördür. Din, insan hayatını bir dizi kurallar çerçevesinde şekillendirir: "…bizim mefkûremiz kana'at-ı ahlakiye ictimâ'iye ve siyâsiyemiz tamâmıyle dinimizden mütehassıldır." (Said Halim Paşa, 2019: 145). Özellikle İslam'da dinin hayatın her alanında var olduğu, dinin hayatı düzenleme özelliğinin kompartmanlaştırılamayacağı düşünülür. Hayatı bu denli kuşatan bir dinin hayatın farklı alanlarını tasarlama gücüne sahip olması anlaşılabilir bir durumdur. Dinin Said Halim Paşa düşüncesinde ürettiği ilk alt sistem ahlak sistemidir. Dinler arasında ahlaki temayüller bakımından benzerlikler bulunsa ve hatta bugün küresel ahlak normlarından bahsedilse de farklı dinlerin kendilerine has ahlaki öğretilerinin olduğu unutulmamalıdır. Bu bakımda İslam ahlakı ile Hristiyan ahlakının aynı olması beklenemez. İşte bu farklılaşan ahlak sistemleri dinin mensuplarının insanlarla kuracakları ilişkilerin seyrini belirlerler. Bu ilişkiler de sosyal alanı, toplumu, toplumsal yapıyı üretir. Ahlaki ilkelerin şekillendirdiği toplumsal yapılar özgün özelliklere haizdir. Farklı dinlere mensup, dolayısıyla farklı ahlaki ilkelere bağlı toplumlar birbirlerinden farklı yapılardadırlar, biriciktirler. Toplumların yönetilmesiyle alakalı olan siyasal alan da bu biricikliği gözeten, toplumların kendilerine has özelliklerini, ihtiyaçlarını, yaşam tarzlarını gözeten bir yapı olarak inşa edilir. Devlet mekanizmasının, bürokrasinin, siyasetin toplumun öznelliğiyle kurduğu ilişki toplumların sağlıklı biçimde hayatta kalmasına ve gelişmesine katkı sunar.

Said Halim Paşa'ya göre bu dört basamaklı hiyerarşiyi gözetmeden herhangi bir alt sistemde yapılacak olan değişiklikler, özellikle de bağımsız değişken olan dine aykırı müdahaleler birer dayatmadır ve bir tür anomali doğurur. Bir toplumun itikadî özelliklerini hesaba katmadan ahlaki veya toplumsal normlar üretmeye çalışmak ya da toplumun yapısını göz ardı ederek siyaseti dizayn etmek hayatın doğal akışını bozmaktır. Bununla beraber bu tarz girişimler alt sistemler arasındaki uyum bozulacağından çözümü zor ve uzun vadeli çarpıklıklara yol açacaktır. Paşa'nın risalelerinde bu hususla ilgili en somut örnek *Meşrutiyet*'te yer almaktadır. Eser, meşrutiyet rejimini ve özellikle Meşrutiyet Dönemi'ndeki siyasi reformları eleştirel bir bakış açısıyla incelemekte, bu siyasi reformların bahsi geçen hiyerarşi hasebiyle Osmanlı açısından olumsuz sonuçlara sebep olacağını iddia etmektedir. Benzer temalar *Mukallitliklerimiz*'de de işlenmiştir. Paşa bu eserinde Batı hayranlığının ve Batı'dan ithal edilen reformların taklitçilikten öteye geçemediğini, Osmanlı toplumunun inançları ve karakteristik özellikleri gözetilmeden yapılan siyasi reformların mevcut sorunları çözemeyeceği gibi daha derin yaralar açacağını savunmaktadır.

Din

Bu kısma kadar yazılanlardan anlaşılabileceği üzere İslam dini Said Halim Paşa düşüncesinin temelini teşkil etmektedir. Ona göre Osmanlı'nın içinde bulunduğu şartlardan kurtulup varlığını devam ettirmesi İslami değerlere sarılmaktan, İslamlaşmaktan geçmektedir. Eserlerinin satır aralarında bu fikri görmek mümkün olduğu gibi *İslâmlaşmak* başlıklı risalesinde bizatihi bu konuyu ele almaktadır. Paşa İslam'dan anladıklarını en sarih biçimde *Taassup* risalesinde kaleme almış, din kavramını tanımlamıştır.

Din mefhumunun tanımlanması, dinin algılanışındaki farklılaşmalar dolayısıyla kolay bir iş değildir. Bu farklılaşma farklı dinlere mensup olan insanlar için olduğu kadar aynı dinin mensupları açısından da geçerlidir. Dinin hissiyatla bağlantılı mana muhtevasının geniş bir ölçekte değişiklik göstermesi her ne kadar onu tanımlamayı zorlaştırıyor olsa da farklı dinleri yalnızca din olmalarından hareketle aynı çerçevede değerlendirmek de mümkün değildir. İslam ve Hristiyanlığı değerlendirirken bunların birer din olduğundan hareketle yargıda bulunmak zayıf ve yetersiz çıkarımlara sebep olacaktır. Zira Müslümanlar ile Hristiyanların dinden anladıkları, din olarak yaşadıkları şeyler farklıdır (Said Halim Paşa, 2019: 245). Ayrıca bu ikisini ortak bir din şablonu içerisinde değerlendirmek indirgemeci bir yaklaşım olup bunlar arasında geçişkenliğe kapı aralayacak, dolayısıyla kavramların ve kurumların serbest dolaşımına yol açacaktır. Nitekim Osmanlı'yı çöküşe sürükleyen temel mesele de budur.

İslam ve Hristiyanlığın teolojileri, geçirdikleri tarihsel süreçler ve mensuplarının bu dinlerle kurduğu ilişki bağlamındaki farklılıkları bu dinlerin ürettiği toplumsal süreç ve kurumların da farklı olmasına sebep olmuştur. Bunları salt manada benzer din yapıları olarak değerlendirmek bir anlamda aralarındaki derin farklılıkları göz ardı etmek demektir. Bu da bu dinler arasındaki sosyal, kültürel, siyasal vs. alışverişin doku uyuşmazlığına yol açmasına sebep olur. Meşrutiyet Dönemi'nde Osmanlı'da yaşanan siyasal reformlar bu bağlamda değerlendirilebilir.

İslam dininin Hristiyanlıktan temel farkı tarihsel süreç içinde Papalık gibi merkezi ve kontrolcü bir kurumun ortaya çıkmaması, Protestanlaşma ve sekülerleşme gibi büyük dönüşümlerden geçmemiş olmasıdır. 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan reform süreci ve 17. yüzyılda Avrupa'da Hristiyan devletlerin giriştiği mezhep savaşlarının sonucunda Papalığın Hristiyan dünyası üzerindeki etkisi kırılmış, yeni mezhepler meşruiyet kazanmış, Hristiyan dünyası dinin otoritesinin devlet otoritesi karşısında gerilediği bir döneme girmiştir. İslam dünyası ise benzer şiddette tarihsel süreçler geçirmemiş, Hristiyanlık Batı'da olduğu gibi bir sekülerleşme yaşamamıştır.

İslam bu haliyle insani olan her şeyi kuşatır ve insanı denetleyici bir özellik gösterir. Bu özellik yalnızca dinin insan üzerinde kurduğu etkiyle açıklanamaz. Din aynı zamanda "insan aklının yetersizliği" dolayısıyla gereklidir (Özyurt, 2017: 265). İnsan bu epistemolojik sorunsalın farkına varıp dinin kendisine kattıkları ve insanlığa hizmetleri için dine hak ettiği gereken saygıyı gösterdiği takdirde bunun karşılığını alır. Dinin bu anlamda amacı "ve gâye-i yeganesi şehrah selim hayr ve hakîkâtde ben-i ademe rehber olmak ve müfekkiresinin lâyetanahi-i meçhulat içinde müebbeden sapmağa mahkûm bulunduğu mâbâde't tabi'îyât içinde te'mîn-i istikamet eylemektir" (Said Halim Paşa, 2019: 247). Şu hâlde Paşa'nın ulaştığı çıkarım İslam'a kesin bir imanla bağlanmanın gerekliliğidir (Said Halim Paşa, 2019: 247-249). Zira İslam dünya hayatında ruhani olmayan, insanı mutluluğa götüren, insan hayatını bu doğrultuda düzenleyen bir dindir (Özyurt, 2017: 265).

İslam'ın insan hayatına katkılarını bu şekilde belirttikten sonra farkına varılması gereken gerçek İslam dünyasının o dönemki durumunun dinin bizatihi dinin kendisiyle alakalı olmadığıdır. Paşa dinin şartlardan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 249). İslam dini İslam toplumları için bir sabitedir; şartlara bağlı bir değişken değildir. İslam toplumları müreffeh ve şanlı günler yaşarken de İslam vardır, gerileyiş ve çöküşü tecrübe ederken de. Mesele İslam'ın kendisinin gelişmeye ya da çöküşe sebep olmadığı, Müslümanların onunla kurduğu ilişkinin muhte-

vasının şartları belirlediğidir. Yani İslam terakkiye mâni değildir. Terakkiye mâni olan İslam toplumlarında inananların dinden uzaklaşması, dinin kurallarını uygulamada zafiyet göstermeleridir. Bu husus Paşa'nın sıklıkla üzerinde durduğu bir husustur ve Paşa kendi döneminde bu hususa en fazla eğilen fikir adamlarındandır (Berkes, 2012: 412). Müslümanların İslam'la kurduğu ilişkideki bu zayıflamaya ek olarak İslam gibi hayatı kuşatan bir dine mensup toplumlarda bu faktörü gözetmeden yapılan her türlü toplumsal ve siyasi reform din ile toplum arasındaki bağı zedeleme potansiyeline sahiptir. Dinin toplum içindeki rolünü azaltma potansiyeline sahip her gelişme din ve toplum arasındaki hiyerarşik ilişki nedeniyle toplumsal dokuyu zedeleyecektir (Şeyhun, 2015: 157). Hâlbuki Paşa'ya göre yapılması gereken bellidir: İslam'la yeniden daha sağlıklı bir bağ kurmak. Zira İslam kendisine saygı duyulduğu takdirde insanı mutlu kılacaktır.

Din-Medeniyet İlişkisi, İslam ve Batı Medeniyetlerinin Mukayeseli Konumu

Said Halim Paşa eserlerinde döneminin şartları ve İslam dünyasındaki siyasi gelişmelere bağlı olarak Hristiyan Batı ile Müslüman Doğu'nun durumunu inceler; Gencer'in (2017: 258) ifadesiyle bu iki medeniyeti "total bir din karşılaşması" çerçevesinde inceler. Batı ve Doğu toplumlarının mukayeseli konumunu incelerken dinî referanslarla hareket etmektedir. İki medeniyeti karşılaştırmalı olarak analiz ederken bunlar arasındaki bariz farkı farklı dinlere itikat etmeleriyle izah etmektedir. Batı'dan ithal edilen toplumsal ve siyasal reformların İslam itikadına ve ahlakına uygun olmaması dolayısıyla İslam toplumunda kök salamayacağını iddia etmektedir.

Medeniyetleri birbirinden ayıran temel yapı dindir. Din ve dinin ürettiği kurumlar, dönüştüremediği kurumlar ve üret(e)mediği çözümler medeniyetler arasındaki farkların temelini atar. Hristiyanlığın egemen olduğu Avrupa medeniyetinde dinin ortaya çıkardığı kilise kurumunun merkezî pozisyonu; soylular, ruhbanlar ve köylülerden oluşan sınıfsal yapıyı dönüştürmek şöyle dursun, meşrulaştıran dinî yaklaşım buna örnektir. Oysa benzer kurumsal yapılanmalar ya da sınıfsal ayrışmalar İslam medeniyetinde yoktur, varsa dahi süreklilik arz etmemişlerdir. Hristiyanlık Avrupa'daki sınıfsal ayrışmaları ortadan kaldıramamış, hatta meşrulaştırıp güçlendirmişken İslam ile tanışan medeniyetlerde bu tarz toplumsal ayrımlar dönüşerek ortadan kalkmıştır. Zira İslam yasası insanların soy ve mezheplerinden bağımsız olarak gerçek bir adalet, doğal bir eşitlik, samimi bir kardeşlik kurmalarını hedef belirleyen adil ve eşitlikçi bir yasadır (Said Halim Paşa, 2019: 85-87).

Said Halim Paşa'yı döneminin çoğu fikir adamından ayıran temel özelliği Doğu'yu ve Batı'yı farklılıkları üzerinden ele almasıdır ki bu yaklaşım da kurduğu hiyerarşik sistem ile birebir ilgilidir. İslamcılık düşüncesinin üç temel paradoksundan birisi Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında bir tür benzerlik ilişkisi kurulması ihtiyacıdır. Bir yandan Batılı fikirlere, kurumlara ve uygulamalara İslam geleneğine atıf yaparak mesafeli duran İslamcılar, bir yandan ise bunların bir kısmını İslami benzer kavram ve kurumlarla benzeştirmişlerdir. İslamcıların Batı'daki birtakım siyasal kavramları İslam medeniyetindeki kavramlar ile benzeştirmesi uygulanacak siyasal reformların meşruiyeti açısından gereklidir. Örneğin modern Avrupa'da siyasal sistemin önemli yapı taşlarından birisi olan parlamento kurumu Müslümanların şûrası ile benzeştirilmiştir. Aynı şekilde anayasa da Medine Vesikası ile eş değer addedilmiştir. Bu tarz bir retorik ile bu kurumların "kâfir" Batı'dan alınmasının yarattığı travma ortadan kalkıyor hem de İslam'ın bunları Batı'dan yüzyıllar önce uygulayan şanlı geçmişine vurgu yapılarak pozitif bir psikoloji oluşturuluyordu.

Batı ve İslam medeniyetleri arasında böylesi bir benzerlik ilişkisinin kurulması meşruiyet arayışı açısından gerekli görülse de bunun yol açtığı birtakım sorunların da olduğunu belirtmek gerekir. Batının siyasal kurumlarını İslam'ın erken dönemindeki birtakım kurum ve kavramlarla benzeştirmek geleneğin en azından belirli ölçülerde sorgulanmasını da mücbir kılmıştır ki bu da ikinci paradokstur.

Bu zorunluluk İslam toplumlarının asırlardır süregelen tecrübeleri sonucunda ortaya çıkan gelenekten kopuşa, bu gelenek içerisinde ortaya çıkan siyasal anlayıştan da uzaklaşılmasına yol açmıştır. Bu durum Osmanlı'nın bekasını sorunsallaştıran bütün ideolojiler için geçerli bir durumdur. İslamcılık tarihle kurduğu bağ itibarıyla bu ideolojiler arasında görece daha mutedil bir eksende bulunsa dahi Asrısaadet Dönemi'ne dayanan yeni bir tarih okuması önermektedir. Peygamber ve Dört Halife Dönemi'ndeki siyasi uygulamaları merkeze alan bu tarih okuması ile hanedanlıkların siyasal erki oluşturduğu mevcut sistem eleştirilmiştir (Okumuş, 2019: 95).

İkinci paradoksla ilgili olarak eserlerini göz önüne alarak Said Halim Paşa'nın tarihle ve gelenekle kurduğu ilişkinin muğlak olduğunu belirtmek gerekir. Bir yandan medeniyetler arasında farklılık ilişkisi kurarak diğer İslamcılardan İslam'ın altın çağına dönüş noktasında ayrışsa da diğer yandan İslam'ın tarihi serüvenine atıfta bulunmaması ilginçtir. Her ne kadar toplumların gerileyiş ve çöküşünü geleneğin değişmesine bağlasa da (Said Halim Paşa, 2019: 109) tarihsel süreç içerisinde oluşan geleneğe dair tutumunu kestirmek zordur. Geleneği sahiplenmekte midir? İslam dünyasının yozlaşmasını eleştirdiğine göre mevcut geleneği eleştirmesi gerekir. Ancak bu da eserlerinde açık bir şekilde görülmemektedir. Dahası, Hristiyanlığın geçirdiği reform ve sekülerleşme gibi tarihsel dönüşümler ile Batı'daki siyasi kurumları ortaya çıkan tarihsel süreçlere atıf yaparken İslam'ın tarihsel gelişiminin üzerinde durmamakta, tarihin hangi dönemindeki İslam'ı idealize ettiğini ifade etmemektedir. Hangi tarihi evredeki İslam geleneğinin makbul olduğuna dair net bir argüman sunmamaktadır.

Said Halim Paşa, İslamcılığın ana omurgasını oluşturan medeniyetler arası benzerlik ilişkisi kurma yaklaşımını benimsemeyip bunlar arasındaki farklılıklara sıklıkla vurgu yapması açısından özgün bir İslamcıdır (bkz. Said Halim Paşa, 2019: 85). Paşa'daki bu farklılaşmanın sebebi yukarıda bahsedilen düşünce sistematiği ile ilgilidir. Hayata dair bakış açısının temeline dini yerleştiren Paşa'nın farklı dinlere mensup bu iki medeniyet arasındaki farklara odaklanması makuldür. "…garbın tarz-ı tefekkürâtı ve ahvâl-i rûhiyesi ile şarkın tarz-ı tefekkürâtı ve ahvâl-i rûhiyesi arasında ki nukât müşâbehet ve müşâreket 'alel 'umûm farz olunduğundan daha nâdir" bulunmaktadır (Said Halim Paşa, 2019: 85). Paşa buradan hareketle iki medeniyetin birbirinden bütünüyle farklı olduğunu, her ne kadar Müslüman Doğu ile Hristiyan Batı kader ya da "takdir-i tabiat" (Said Halim Paşa, 2019: 257) gereği olarak varlıklarını birlikte sürdüreceklerse de bu iki medeniyetin ontolojik olarak birbirlerinden farklı olacaklarını yazmaktadır. Eserlerinde en çok göze çarpan şu kısmı bu bağlamda zikretmek anlamlıdır: "…cihân-ı Hıristiyâniyet'te 'her yol Roma'ya müntehi olduğu' gibi âlem-i İslam'da da 'bütün tariklerin Mekke-i Mükerreme'ye vâsıl olacağı'…" (Said Halim Paşa, 2019: 403).

İslamcılığın üçüncü paradoksu ise Batı ile teknik anlamda kurulacak olan ilişkinin mahiyetine dairdir. Teknik ve kültür ayrımına dair tartışmalar Osmanlı modernleşmesi döneminde, bilhassa Tanzimat'tan sonra Türk düşüncesinde önemli yer tutmuştur. Said Halim Paşa'nın bu hususa yaklaşımına dair keskin söylemler görünmemektedir. Her ne kadar Roma ve Mekke arasında net bir ayrım yapsa da İslam medeniyetinin güncel şartlar içerisinde üstün olan Batı medeniyetinin tekniğinden faydalanması gerektiğini yazar: "Bu bilim ve teknik bugün Avrupa'dadır. O hâlde yapacağımız iş açıktır: Bu bilim ve tekniği Avrupalılardan öğrenmek. Evet, gerek unutmuş olduğumuz deney yöntemini, gerek câhili bulunduğumuz yeni teknikleri tahsil etmek." (Said Halim Paşa, 2019: 417). Bu yaklaşım her iki medeniyetin kaderin bir gereği olarak birlikte var olmalarının da bir gereğidir. Hem İslami ilim anlayışı da arayışı bu minvalde kısıtlamamaktadır. Paşa'nın Batı'nın bilim ve tekniğinden faydalanmaya yönelik görüşü İslam medeniyetinin gerilemesinin maddi bir gerileme olduğu tespitiyle örtüşmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 415). Gerileme dinin kendisiyle ilgili değildir; o hâlde İslam'ı sorunsallaştırmadan Batı'dan faydalanılabilir.

Yine de Batı'dan bir şeyler öğrenmek fikri Paşa'nın rahatlıkla içselleştirdiği bir fikirdir demek keskin bir iddia olacaktır. Zira teknik ile medeniyetin ayrımına dair tartışmalardan da anlaşılacağı üzere bu yapmak görüldüğü kadar kolay bir mesele değildir. "Atalarından devraldıkları bilinçsiz bir kin ve düşmanlığa tutulmuş" (Said Halim Paşa, 2019: 265) olan Batı'dan "bilmediklerimizi öğrenmek" (Said Halim Paşa, 2019: 269) bir açmaz gibi görünmektedir. Sonuçta Batı'nın maddi zenginliği ve teknik gücü İslam medeniyetinin gerilemesine katkı sunan bir faktördür. Şu hâlde Batı'nın tekniğini alma noktasında mutmain olmak pek mümkün değildir. Bütün bu soru işaretlerine rağmen Paşa'nın bu hususta bir kapı araladığı söylenebilir. Batı'nın tekniğinden faydalanılırken uyulacak kıstas bunların İslam'a ve onun getirdiği ahlaka zarar vermeyecek şekilde yerli olması ve İslamlaşmaya, İslam medeniyetinin yükselişine katkı sunabilme potansiyelidir (Gündüz, 2010: 149). Netice itibarıyla Paşa'nın dert edindiği mesele Batı'yı anlamadan taklit etmektir ancak bunun dışındaki meseleleri sorunsallaştırmaz (Bora, 2017: 416).

Buhranların Çözümü: İslamlaşmak

Said Halim Paşa 1917 yılında yayımladığı *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* eserinde Osmanlı'nın yaşadığı buhranın temel sebebinin İslam'dan uzaklaşmak olduğu tespitini yapmıştır. 1921'de yayımlanan *İslâmlaşmak*'ta ise İslam medeniyetinin bu buhrandan kurtulmanın yolunun İslamlaşmaktan geçtiğini, İslam ile yeniden sağlıklı bir ilişki kurulursa toplumun ve devletin ihtişamlı günlerine ulaşabileceğini belirtmiştir: "Biz öteden beri, Müslüman toplumların kurtuluşunun, onların gerçek anlamda İslamlaşmalarına bağlı olduğunu savunuyoruz." (Said Halim Paşa, 2019: 323). *İslâmlaşmak* risalesi bu kavramın sınırlarının çizilerek somutlaştırılması açısından önemli bir eserdir (Sala, 2014: 232).

Said Halim Paşa'nın İslamlaşmaktan kastı İslam inanç ve ibadet esaslarının bireysel manada uygulanması değildir. Onun sorunsallaştırdığı esas mesele İslami bilincin toplumsal alandaki yaygınlığıdır. İslam'dan uzaklaşmak toplumun zihnî ve ahlaki olarak İslam ile kurduğu bağın zedelenmesi (Bostan, 2011: 91), beslendiği kaynakların İslami zihin ve İslam ahlakıyla uyuşmazlığıdır. Müslümanların bireyler olarak ibadetlerini yerine getirmeleri bu anlamda yeterli değildir. Nitekim İslamcılığın da esas meselelerinden birisi İslami bilinci hayatın her alanında etkin kılmaktır. Paşa, toplumun beslendiği kaynakların, İslam'ın hükümlerinin yanlış anlaşılması ve uygulanması dolayısıyla yönlenilen yanlış kaynaklar olduğunu belirtmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 275). İslam, daha önce de belirtildiği üzere Müslümanlar için bir sâbitedir. Bunun bilincinde olmayan yaklaşımlar İslam'ı sorunlu biçimde algılarken ve yaşarken sosyal ve siyasal sorunların baş göstermesine yol açmışlardır.

Said Halim Paşa'nın İslamlaşmaya yaptığı vurgu onun düşünce sistematiği ile birebir ilgilidir. Dinî yapının hiyerarşik olarak ahlakı, toplumu ve siyaseti belirleyici doğası İslamlaşmayı gerekli kılar. Bu zaviyeden bakıldığında İslamlaşmak itikadın, ahlakın, toplumun ve siyasetin sürekli bir devinim içinde olması, zamanın ve mekânın şartlarına göre yorumlanarak yenilenmesi ve uygulanması demektir (Said Halim Paşa, 2019: 329; 158; Gencer, 2017: 251). Müslümanların imanlarını yenilemeleri, yaşadıkları mekânlarda ve zamanda Müslümanca düşünmeleri, Müslümanca hareket etmeleri, kısacası Müslümanlaşmaları gerekmektedir (Okumuş, 2017: 9). "İnsan hayatının gerekleri, bir davranış biçimi seçmeyi ve gelişme yetenekleri, bir inanç sistemine iman etmeyi zorunlu kıldıkça, kesin bir imanla bağlanmamız gereken din, yalnız ve yalnız İslam olacaktır." (Said Halim Paşa, 2019: 247-248). İslami yaklaşımı üretemeyen, benimseyemeyen bir İslam toplumunun yönünü tayin etmesi mümkün değildir. Paşa, buradan hareketle topluma İslami değerleri yeniden aşılamak, bunu yaparken İslamiyet öncesinden kalan alışkanlıklardan sıyrılmaya çalışmak şeklinde bir yol haritası ortaya koymaktadır (Şeyhun, 2015: 157).

Paşa, toplumun İslamlaşmasını Fransız Devrimi ile müsemma olan üç kavram ile ilişkilendirmektedir. Devrimin meşhur "*liberté, égalité, fraternité*" sloganını İslamlaşma ile ilişkilendirmek ilk bakışta ilginç görünse de Paşa'ya göre bu kavramlar zaten İslam ahlakının özünde var olan kavramlardır. Hürriyet (*liberté*), İslam'ın Müslümanlara verdiği gerçeği araştırma ve uygulama ödevinin bir gereği olarak vardır. Gerçeğe ulaşmak insanın ahlaki ve akli iradesini hür biçimde kullanmasıyla mümkün olabilir. Ahlaki ve akli hürriyet, sorgulamanın ve gerçeğe ulaşmanın önsel koşuludur. O hâlde hür olmak Müslüman'ın hakkı ve ödevidir. İslam'a göre insan yaratılışı gereği özgür olmak zorundadır (Said Halim Paşa, 2019: 339).

İnsanların yaratılıştan özgür olması doğal olarak bir eşitlik (*égalité*) emaresidir. Ancak burada kastedilen eşitliğin politik manada bir içerik taşımadığını belirtmek gerekir. İnsanların eşitliği siyasal hakları ya da yaşam şartları açısından bir eşitlik anlamına gelmez. Zira İslam'a göre eşitsizlik bir bakıma doğaldır. Paşa, insanların kabiliyetleri nedeniyle ortaya çıkan eşitsizliğe işaret etmektedir. Eşitlikten kastedilen hürriyet görevinin ifası noktasındaki eşitliktir. Dahası, bireyleri kabiliyetlerini değerlendirebilecekleri, geliştirebilecekleri şartlara ulaşma noktasında da bir fırsat eşitliğinin sunulması gerekmektedir. Bu fırsat eşitliğinin sunulması bireylerin imkânları ölçüsünde İslami amaçlara hizmet etmesine yol açar (Said Halim Paşa, 2019: 339). Özyurt'un (2017: 283) izah ettiği üzere, bireyler İslam ahlakına göre hür olmaları açısından eşittirler; yani eşitlik ile kastedilen esasında adalettir.

Dayanışma (*fraternité*) ise insanın doğasından kaynaklanan bir ihtiyaçtır. İnsan toplumsal bir varlık olması hasebiyle dayanışmaya gereksinim duyar ve bu dayanışma toplumu ortaya çıkarır. İslam ahlakı buna ek olarak toplum içerisinde ayrışma olmaması için de dayanışmayı bir görev olarak insana yükler. Toplumsal sınıfların birbiriyle dayanışma içinde olması Batı toplumlarında olduğu gibi sınıfsal bir ayrışmanın ve çatışmanın yaşanmaması için hayatiyet arz etmektedir (Özyurt, 2017: 284). Said Halim Paşa'nın bu anlamda dayanışmadan anladığı Osmanlı devlet sisteminin temel taşlarından olan adalet dairesini andırmaktadır. Ona göre toplumsal hiyerarşinin üst kısımlarında bulunan bireylerin görevi alt kısımdakileri desteklemektir. Ayrıca dayanışma alt tabakalardaki insanların kabiliyetleri ölçüsünde üst kısımlara doğru hareketini de sağlar.

Sonuç

Said Halim Paşa, İslamcılık ideolojisinin önde gelen düşünürlerinden ve Osmanlı Devleti'nin son döneminde sadrazamlık görevini üstlenmiş önemli bir entelektüel ve devlet adamıdır. Neşrettiği risalelerinde özelde Osmanlı'nın, genelde İslam medeniyetinin durumuna dair tespitlerde bulunmuş, kendince çözüm arayışına girişmiştir. Paşa'nın ele aldığı toplumsal ve siyasal meselelerin tamamına dair net ve sistematik görüşler ortaya koyduğunu söylemek zor olsa da düşüncelerini dayandırdığı temel yaklaşımlar metinlerinde bazen açıkça bazen de satır aralarında görülmektedir. Eserleri bir bütün olarak incelendiğinde belirli fikrî prensiplere sahip olduğu anlaşılabilmektedir (Özyurt, 2017: 264).

Said Halim Paşa düşüncesi temelini dinin teşkil ettiği dört basamaklı bir hiyerarşik yapıya dayanmakta; din ahlakı, ahlak toplumsal yapıyı, toplumsal yapı da siyasal kurum ve normları belirlemektedir. Paşa buradan hareketle İslam medeniyetinin geri kalışını İslami bilinç ve pratiklerden uzaklaşmaya bağlar, bu durumun toplumun Batı taklitçiliğinden uzaklaşıp İslamlaşmasıyla düzelebileceğini iddia eder. Müslümanlar ahlaken ve aklen hür davranmakla sorumludurlar ve bu şekilde İslamlaşabilirler. Bu sorumluluğu yerine getirirken toplumların tarihsel tecrübelerinin özgün olduğunu göz önünde bulundurmaları gerekmekte, mütekabiliyet esaslı hareket etmelidirler.

KAYNAKÇA

Berkes, Niyazi (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* İstanbul: YKY.

Bostan, M. Hanefi (1992). *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa.* İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Bostan, M. Hanefi (2011). Said Halim Paşa'da 'İslamlaşmak' Düşüncesi. *TYB Akademi, 1*(3), 81-99.

Büyükkara, Mehmet Ali (2019). Meydan Okumalar ve Cevaplar. *İslam Düşünce Atlası*, C III, (İbrahim Halil Üçer, Ed.), İstanbul: İLEM & Konya Büyükşehir Belediyesi, 1259-1269.

Gencer, Bedri (2017). Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (Bayram Ali Çetinkaya, Ed.)*, C IX,* İstanbul: İnsan Yayınları, 235-260.

Gündüz, Mustafa (2010). Said Halim Paşa'da "Medeniyet" Kavramı. *İslami Araştırmalar Dergisi, 21*(2), 143-150.

Kara, İsmail (2013). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri,* İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 15-43.

Kara, İsmail (2014). *İslamcıların Siyasi Görüşleri-I: Hilafet ve Meşrûtiyet.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kayalı, Hasan (2001). Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim. *Archivum Ottomanicum,* 19, 307-333.

Kayalı, Kurtuluş (2016). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri.* İstanbul: İletişim Yayınları, 31-39.

Levy, Avigdor (1971). The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II. *Asian and African Studies,* 7, 13-39.

Okumuş, Muhammed Yasir (2017). Said Halim Paşa Düşüncesinde Din. *Türkiye'de Sosyal Teoride Din* (Cevat Özyurt & Ejder Okumuş, Ed.). Ankara: Hece Yayınları, 41-62.

Okumuş, Muhammed Yasir (2019). Din ve Yerlilik: Said Halim Paşa'nın Mütekabiliyet Eksenli Meşrutiyet Eleştirisi. *7. T*ürkiye *Lisansüstü* Çalışmalar *Kongresi Bildiriler Kitabı,* C IV, 93-104.

Özcan, Azmi (2001). İslamcılık, *TDV İslam Ansiklopedisi,* C 23, 62-65.

Özyurt, Cevat (2017). Said Halim Paşa Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Muhafazakâr-Reformcu İslamcılığın Oluşumu. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (Bayram Ali Çetinkaya, Ed.)*,* C IX, İstanbul: İnsan Yayınları, 261-292.

Said Halim Paşa (2019). *Said Halim Paşa Külliyâtı* (Vahdettin Işık, Haz.), İstanbul: Ketebe Yayınları.

Sala, Bedir (2014). Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopyaya Mesafeli Bir İslamcı. *Tezkire,* 48, 227-240.

Şeyhun, Ahmet (2015). *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic.* Leiden: Brill.

Tunaya, Tarık Zafer (1998). *İslamcılık Cereyanı-I*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

İSLÂMLAŞMAK[1]

MEHMET ÂKİF [ERSOY]

Taassup, Buhrân-ı Fikrîmiz, Buhrân-ı İçtimaîmiz, İnhitât-ı İslâm'ın Esbâbı unvanı altında intişar eden gayet mühim dört eserin beşincisi olmak üzere İslâmlaşmak ismiyle aynı ehemmiyette, belki onlardan kıymetli bir kitabın daha çıktığını kemal-i mübâhât ile görüyoruz.

Prens Said Halim Paşa Hazretleri'nin bu son eserini vakıa *Sebilürreşad* sahifelerinde takip etmiş idik; mamafih aynı eseri topluca bir risalede tetebbu etmekle evrak-ı perişan hükmünde bulunan cerâid-i yevmiyye yahut resâil-i muvakkate sütunlarında parça parça okumak arasında çok fark oluyor.

Evet, müellif, mevzuunu etrafıyla ihata edebilmiş midir? Serdeylediği mukaddemât ile çıkarmak istediği netâic arasında muvafakat var mıdır? Maksadını vuzuh ile anlatmaya muvaffak olmuş mudur? Eserin planı güzel çizilmiş midir? Mebâhisin tenevvüüyle beraber sadet tamamıyla takip olunabilmiş midir? Bunlara dair kati bir hüküm verebilmek için meğerse telifin perakende sahifeler üzerinde kalmış olmayarak toplu bir kitap hâlinde bulunması, cidden pek ehemmiyetli bir işmiş. Ben, Said Halim Paşa Hazretleri'nin bu son eserlerini ayrıca kitap şeklinde olarak okuduğum zaman arz ettiğim ehemmiyeti hakkıyla takdir ettim.

Şu mukaddimeciği serdeylemekten maksadım "İslâmlaşmak" meselesini *Sebilürreşad* sahifelerinden takip etmiş olan muhterem kārilerimize ikinci defa olarak bir de kitaptan mütalaa buyurmalarını tavsiye eylemektir. Bu kadar ehemmiyetli bir mevzu üzerine bu derece vâkıfâne yazılmış bir eser, eminim ki iki değil, on kerre okunsa azdır.

Said Halim Paşa Hazretleri de […][2] şu son teliflerinde ise muhtelif tarzlarda tefsire müsait bulunan "İslâmlaşmak" tabirinden ne gibi bir mana anlaşılmak icap edeceğini izah buyuruyorlar. İslâmiyeti, "*Kendisine has itikadiyâtı, o itikadiyât üzerine müesses ahlâkiyatı, o ahlâkiyattan mütevellit içtimâiyatı, elhâsıl o içtimâiyattan doğan siyasiyatı ihtiva etmek itibariyle en mükemmel ve en nihaî kemali haiz bir din-i insanî*" suretinde tasvir ettikten sonra "*Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir adam kabul etmiş olduğu dinin mebâdî-i esasiyyesine* göre hissetmedikçe, *ona göre düşünüp ona göre hareket etmedikçe yani İslâm'ın ahlâkiyatına, içtimâiyatına, siyasiyatına tamamıyla kendini uydurmadıkça yalnız Müslümanlığını itiraf etmekle bir şey kazanamaz, hiçbir saadet elde edemez.*" diyorlar ve bu hususta gayet kıymetli izahatta bulunarak müteakiben bu itikadiyât ile ahlâkiyat, içtimâiyat ve siyasiyatın neden ibaret olduğunu beyan için birer fasl-ı mahsus açıyorlar ve daha sonra bunların akvam-ı İslâmiyye tarafından nasıl tefsir olunup ne yolda tatbik edildiğini söylüyorlar.

Gayet etraflı, bununla beraber gayet veciz bir surette kaleme alınan bu mebâhisi mütalaa edenler Müs-

1 Bizzat Dâhiliye Nâzır-ı sâbıkı [Artin] Cemal Bey, "Müslümanların muhabbetini celbeder." diye pek tuhaf ve nâşenîde esbâb-ı mûcibe beyaniyle geçen hafta bu makaleyi tayyetmişti. Bilahare Matbuat Müdîr-i muhtereminin himmetiyle intişarına müsaade olunmuştur (M. Âkif).

2 Tam burada makalenin iki satıra yakın bir kısmı çıkartılmış, yeri de boş bırakılmıştır. Dönemin sansürüne takıldığı anlaşılıyor. [haz.]

lümanların o müthiş teâlîden bu mehîb sukûta nasıl olup da uğradıklarını anlamakta asla sıkıntı çekmezler. İslâm'ı kabul eden akvamdan bilhassa Osmanlı Türklerinin bidayetteki azametleriyle sonradan düştükleri zaafın esbâbı gayet müdellel bir surette izah ediliyor.

Bidayette Garp'ın terakkiyatından bîhaber yaşamak bizim için o kadar muzır olduğu hâlde sonraları Avrupa medeniyetiyle temasımızın neden dolayı hakkımızda daha mühlik olduğu kemal-i vuzuh ile gösteriliyor.

Kavmiyetin İslâm nazarındaki mevkiiyle Müslüman beynelmileliyyeti gayet açık bir surette anlatıldıktan sonra "*Ebnâ-yı beşer arasında mevcut ırk ve menşe tefavütünü kabul etmemekle insanı ırka bağlı bir unsur değil içtimaî, siyasî bir unsur telakki eden*" İslâm'ı kavmiyete alelıtlak muhalif görmek en büyük bir hatadır, deniliyor.

Nihayet yegâne çare-i necat olan İslâmlaşmak için hangi tarîke sülûk edileceği temhîd olunuyor…

***

Yüzlerce sahifeyi bihakkın işgal edecek kadar vâsi bir mevzuun kemal-i maharetle otuz sahifeye sığdırılmış olduğunu söylersek bu telif-i muazzamda mevki tutan mebâhis-i azîmeyi telhis kabil olamayacağı teslim olunur kanaatindeyiz.

"Avrupalılaşmak", "asrîleşmek", "Osmanlılaşmak" gibi birçok mesâdir-i mecmûle gördük; lakin mehafil-i sohbette muhaverelere, matbuatta makalelere, risalelere zemin ve unvan ittihaz edilen bu tabirlerin hakkıyla izah edildiğini görmedik. Binaenaleyh bunları ileri sürmek isteyenlerin ne demek istediklerini bir türlü anlayamadık.

Bazıları bu hâli bizim noksan idrakimize atfediyordu. Şimdi yakinen görüyoruz ki ortada anlayamamaktan ziyade anlatamamak felaketi varmış. İşte Said Halim Paşa Hazretleri tarafından "İslâmlaşmak" mevzuuna dair serdedilen mütalaâtı pek güzel anlıyoruz. Çünkü bu mütalaalar metîn, sabit, hakiki bir kanaati müdafaa için kemal-i samimiyetle serdediliyor. Müellif başkasının kanaatlerini değil, kendi kanaatini ortaya sürüyor. Duyguları, düşünceleri tamamıyla kendisinin. Ortada âriyet, sahte bir şey yok.

Hâlbuki yukarıda saydığımız diğer tabirlerin altındaki mülahazaları bu mahiyette görmüyorduk. Zira sahibinde bile kanaat şeklini almamış bir fikir, başkaları tarafından hakiki bir kanaat suretinde müdafaa edilmek isteniyordu. Artık böyle bir müdafaayı başa çıkarabilmek için ileri sürülecek mütalaaların vuzuhtan ne dereceye kadar nasîbedâr olabileceği pek kolay tahmin edilir.

Son senelerde bir nazirini göremediğimiz bu eserleriyle Said Halim Paşa Hazretleri İslâm mütefekkirlerinin enzâr-ı tetkik ve tetebbuuna gayet mühim birçok hakāiki arz etmiş oluyor. Binaenaleyh kendilerine an-samîmi'r-rûh teşekkürler eder[iz].

Sebilürreşad, C XVI, 9 Receb 1337 /
10 Nisan 1335, S 404) 5), s. 133-132.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

İCMÂL-İ EFKÂR
BUHRÂN-I FİKRÎMİZ – DAY NİPPON

CELÂL NURİ [İLERİ]

Bu ufak risale veya makalelerin adedi üçü buldu: *Buhrân-ı İçtimâîmiz, Taassub, Buhrân-ı Fikrîmiz*. Bu tedkiknameleri bir de *Burhân-ı Siyâsîmiz*'in takip etmesi muhtemeldir. Bu esâil asla halka hitap etmiyor. Onların ihtiva ettiği efkâr-ı vecize ancak havas tarafından anlaşılabilir. Bu fikirler belki biraz *paradoxal* yani kanaat-ı umûmiyye câriyyeye muhâliftir. Lâkin iyice bilmiş olalım ki âmme, her vakit doğruyu görmez. Milel ve akvâmın hatâ veya itibâriyât üzerine ittifak ettikleri, adîd ve anîd emsile-i târîhiyye ile müberhendir. Bu risale ortaya birtakım yeni yahut nâ-münteşir fikirler koyuyor. Bunların hiçbirinde ibtizâl yoktur. Efkâr-ı mezkûre -bazılarının iddiasına göre- Garp'ta revaç bulan alelade nazariyat-ı muhafazakârânenin de bir istinsahından ibaret addedilmemelidir. Çünkü mevzû-i muhâzara olan mesâil hep bize müteallik ve aittir.

Evet! Bir buhrân-ı fikrî hükümfermâ. Bu, bâriz ve zâhir bir bedâhettir. Efkârda bir tevâzün, arada bir ıttırâd henüz yok. O derecede ki bugün bir fikri pek ileriye giderek müdafaa edenler, yarın ondan da kolaylıkla vazgeçiyorlar. Umdelerin üzerinden henüz kurûn ve butûn mürûr etmemiş, nazariyeler rüzgârlara, modaya, hâtıra ve gönle, sahifeleri yeni kesilmiş bir kitabın mütalaa-i serîasına ibtinâen, âdeta bir fırıldak gibi dönüyor, değişiyor.

Tedkik ve tetebbu da usûl-i ceyyidesi dâhilinde olmuyor. Nâ-kâfî bir hamûle-i irfân ile kanaat ediyoruz. Bir kaziyenin suğrâ ve kübrâsını bulmadan hemen mukayesâta girişiyoruz. Bundan gayet muğfel neticeler çıkıyor. *Buhrân-ı Fikrîmiz* müellifi, tasallüfe, göreneğe, takarrür etmiş veya beynelavâm itibar bulmuş nazariyelere kulak asmadan şu marazı teşhis etmek tecrübesinde bulunuyor ve evvelbeevvel bize bir enmûzec = *type* keşf ediyor: Garpperest. Bunun emsâli kesîrdir. Binaenaleyh Garpperesetler bir sınıf-ı mütefekkirîn bile teşkil etmektedirler. Aklımıza bir lafız geldi ki bunları layıkıyla ifade eder. *Snob*; bu adîmü't-tercüme kelimeyi müellifin nazargâh-ı kabûlüne arz eyleriz. "Snobizm" Fransızca şöyle tarif ediliyor:

"*Admiration factice et sotte pour tout ce qui est en vogue.*"[1]

Bunun zımnında ve tahtında derin ve hayat-bahş bir tetebbu aramayınız. Terakkî bizde ukde-i teehhüre yahut küsûfa uğramış veya Garp'ta medeniyet-i âliye mazhar-ı inkişaf olmuş. Bunun amîk ve lâ-yuad esbâbı var. O esbâb da kolay kolay ve her rastgelen tarafından anlaşılmaz. Hatta bizim terakkiyâtımızın giriftâr-ı avk u teehhür olmasını Avrupalılar da bilmez. Çünkü onlar kendi vesâit ve usûl-i tefahhusiyyeleriyle mücehhez olarak gelip bizi arîz ve amîk tahkik ve tedkik etmemişlerdir. Ruhumuzdan haberdar değildirler. Husûsiyâtımızı gafil, mazimizi cahildirler. Bunların tedkik ve tetebbu usûllerine itiraz etmiyoruz. Hâşâ. Fakat şunu iddia edebiliriz ki kendileri bu usûlleri hâlen bizim hakkımızda tatbik etmemişlerdir.

Garbfurûşlar "*Milletin mukadderatına her nevi murakabe ve rekabetten azade bir tesir icra etmektedirler*". İşte müellif, buhranın menşeini burada yakalıyor. "Bu münekkidîn –şu sözler risaleden muktebestir– izah ve ispat edemediği için itham, anlayamadığı için inkâr eyler. Mevcûd ve vâkii bilmez de nasıl

1 "Revaç ve itibarda bulunan her şeyi için suni ve pelîd bir hayret ve meclûbiyettir."

olmak icap edeceğini öğretmek iddiasında bulunur. Filvâki geri kaldık. Lakin niçin? Bir sathî nazar, Avrupa'ya ihale-i basarla oradaki zevahiri buradaki nevâkısla serian mukayese ederek derhâl "İşte geri kaldık ve çünkü…" der. Lakin zevâhirin altında müstetir ve muhtecib nice dekāik ve hatta hakāik var! Kopernik gelinceye kadar Güneş devrediyor, Arz yerinde sayıyordu. Akıl ve his için bundan bedîhî bir şey olamazdı. Lakin Lehli râsıd çıktı; "Batlamyus'u erîke-i teferruundan indirdi". Hakikat kolaylıkla kabil-i keşf değildir. Bazı hurde hakāikı bir insan, bir millet, bir asır bile keşfedemez; keşfetse de onu kabul ettirmeğe muvaffak olamaz. Kopernik nazariyesini kudemadan birkaçı ve mesela meşhur Aristarkis keşfetmişti; lakin acaba onu beşeriyet-i muâsırasına kabul ettirebilmiş mi idi?..

Bunun gibi Garbfurûşların iddia ve içtihâdâtı da esaslı bir tedkike müstenid değildir fikrindeyiz. Garbfurûş şahsiyetini, ismini, ikametgâhını unutuyor… Bir sair –yahut– mütefekkir fi'l-menâm oluyor. Garbfurûş âdeta bir kara sevdaya giriftardır ve gariptir ki marazının elâleme sirayetini de arzu ediyor: "Selamet-i milliyeyi, ancak kendisinin düçar olduğu bu ibtilâ-yı marazîyi memlekete sirayet ettirmekte görüyor ve terakkî ve teâlî namına vicdan ve efkârda envâ-ı buhranlar tevellüd ederek memleketi muzlim meçhulâta doğru sürükleyip götürüyor." Bu cümleden iki hakikat çıkarabiliriz:

Evvela Garbfurûş, lüzumu derecede "vâkıf" değildir; Şark'ı ihmal etmiştir. Garp'ın ledünniyât-ı tekâmülünü, ruhiyat-ı terakkîsini *déterminisme*'ini araştırmamıştır.

Sâniyen bizde eski umdeler gevşemiştir ki meydana böyle bir Garbfurûş tabakası çıkıyor. Eğer öyle olmasa idi tabaka-i müşârün-ileyhâ zuhur etmezdi. Hayvanatın neşvüneması için elbette bir muhit-i müsaid, müteşennic bir nesc uzvu lazım. İşte fikrimizce bu cihetin tedkiki gerektir.

"Sâniyen" işaretiyle kaydettiğimiz cihetin tetebbuunu *Buhrân-ı Fikrîmiz*'in müellif-i hakîminden reca ederiz. Maraz-ı fikrî ve içtimaî işte bu saye-i fennîde teşhise mazhar olacaktır.

[Şuracıkta bir istitrâda müsaade buyrulsun: Sülüsân-ı asrdan beri garip bir tecellî-i tekâmüle mazhar olan Japonya'nın tedkîk-i ahvâli bizi bazı nukātta irşad eder. Japonya, âliyât-ı garbiyyeyi –olduğu gibi– telakkî bi'l-kabul etti. Lakin bu heyet ve millet, reng-i hususîsini muhafazada büyük bir salabet ve asabiyet gösteriyor; inad ve taassuba şebîh bir sebat irâe etmektedir. Daha ileriye gidelim: Küçük "Cep"ler zan ve iddia ediyorlar ki âliyâtı iktibastaki muvaffakiyetleri, doğrudan doğruya ananelerini muhafazada fart-ı gayret göstermeleri ile hâsıl olmuştur. Yani Japonlar görmüşler ve düşünmüşler ki milliyetin muhafazası, a'dâya karşı müdafaası ve devletin takviyesi lazım. Ancak bu maksatla bu adamlar âliyât-ı efrenciyyeyi iktibasta ıztırar ve kendileri için fâide görmüşler ve iktibas etmişlerdir. Saik budur. İktibastan maksat milliyeti vikaye ve müdafaadır. Japon ricâl-i müteahhiresi kadim ve kavîm umdeleri, ruh-ı maziyi, ananâtı hatta maddiyata müteferri' belki gülünç. İbtidaî, bazen muzır âdât-ı kadimeyi ve –acibdir!– kitabette adedi binlere varan işkâl-i efkâr *ideograph*'ları (yani hiyeroglif) hâliyle muhafaza ve tezyid etmişlerdir. Bizde mevâni-i terakkî addedilen birçok şeyler, orada sevâik-ı tekâmül sırasına girmiştir.

Bir muktedir kaptan, en muhalif rüzgârlardan ve akıntılardan istifade ederek gemisini kurtardığı ve ilerlettiği gibi "şems-i şârık" veya "memleket-i ezhâr"ın ricali de mülletteki kuvâyı, onun âliyâtı iktibas etmesi ve Binaenaleyh nâil-i refâhiyet olması için hüsn-i istimal etmişlerdir. Bu terakkînin tarihçesi bizim için vâcibü'l-mütalaadır. Garbfurûş meslekini esaslı bir surette rahnedar etmek kabiliyetinde olan netâic bu mütalaadan istihraç edilebilir. Genç bir muharririmiz, Sâmîzâde Süreyyâ Bey, bizzat Japonya'ya kadar giderek bu cihetleri tedkik etmiş ve netice-i içtihadını geçen gün basılan *Day Nippon* = Büyük Japonya unvanlı risalesinde tezbîr etmektedir. Mütalaasını erbab-ı firkete tavsiye ederiz. Mecmuamız, bu melse hakkında enzâr-ı dikkati celbetmek istediğinden bu milletin esbâb-ı isti'lâsına dair bazı fıkarât-ı mühimmeyi tercüme ettirip karilerine takdim edecektir.]

Sadede dönelim: Garbfurûşluk mesleki hileli şeklinden olmak üzere iflas-ı tâmm ve küllî hâlindedir.

Çünkü bu meslek zuhur ettiği günden beri bir hayrı istilzam etmedi. Asıl iş, Garp'ın esbâb-ı terakkiyâtını tedkik etmektir; yoksa sadece onu taklit ve temeşşuk eylemek değil. Orada ırk, muhit, zemin, zaman, icabât-ı siyasiye, sevâik-ı diniye, mazi, itiyâdât, itikādât başka; burada ise bütün bütün başkadır. Milyonlarca anasır ve avâmil içtima etmiş de meydana Garp heyet-i hâzırası gelmiş. Bütün bu anasır ve avâmilin bir daha toplanıp bir tiyatro oyunu tekrar edilmesi kabilinden, bir defa da burada sahneye konması adîmü'l-imkândır. Garbfurûşluktan bir netice çıkmaması meslekin butlanına kâfî bir burhandır. Garbfurûşları, Garp'ın esrar-ı tekâmülünü bilmemekle ittiham edebiliriz. Bunlar Garp'a bakıyorlar lakin onu göremiyorlar. Garp'a nigerân oluyorlar. Şu kadar ki onu anlamıyorlar. Bunlar gelin müteharrîsi (görücü)'lere nazîrdirler; görücüler sadece görürler lakin bilmezler, anlamazlar. Keman kaşlı, hokka ağızlı, kiraz dudaklı, inci dişli kızın acaba ahlâkı, seciyesi, zekâsı ne mertebededir? Fe'l-yuharrir.

Aramızda hangi Garbfurûş ekālîm-i Garbiyye'yi gördü ve anladı? Bir Amerikalı Emerson, bundan sülüsân asır evvel İngiltere'ye olan iki ve kısa seyahatinde, bu milletin gavâmız-ı ruhiyyesini ve *English Traits* nam eserinde, İngiliz mizacının istikbalde bir muharebe-i umumiyyey, tevlid edeceğini keşfediyor. Bizim hangi Garpperestimiz bu kadar bir tedkikte bulundu ki iddiasına bir ehemmiyet ve fazilet atfedelim ve sözünü dinleyelim? Evet, muharrir-i hakîmin dediği gibi bu, mevcûd ile vâkii bilmez de nasıl olmak icap edeceğini öğretmek dava ve iddiasında ısrar eder. Buna "nâdânî-i mürekkeb" derler.

Bu hâl bir reyb ve gümanı, bir mahrumiyet-i ruhiyyeyi, bir tereddüd-i elîmi, pürmaraz bir bedbinliği, zaaf-ı irâdeti, felc-i azmi, kesr-i celadeti tevlid ediyor.

İşte *Buhrân-ı Fikrîmiz*, ilk sahifelerinde bu mesâile temas etmektedir. Bu risalecik tefekkür ve mübahaseye, teemmül ve münakaşaya saiktir. Onun tenkit ve muâhazesi ahval-i ruhiyyemizin tevazzuh ve inkişafına bâdî olur. İcmallerimizde bu vazifeyi ifada kusur etmeyeceğiz. Garbfurûşlar ruh-ı milleti unutmuşlardır. Le Bon Hakîm der ki: "Aklen bedîhiyyü'l-butlan olan umdelerin bazen hakāik-ı müsbiteden daha kuvvetli olduklarını unutursak bir milleti idare etmek muhal olur.".

Şimdiye değin zahire atf-ı itibar edildi. Bu kadarı, görüyoruz ki kifayet etmiyor. Bundan böyle biraz da hafriyat-ı ruhiyyede bulunalım. Kenz, mahfîdir.

Edebiyat-ı Umumiyye Mecmuası, C II, Sene: II,

9 Muharrem 27 / 1336 Teşrinievvel 1917, No. 39) 8), s. 211-209.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASET VE TOPLUM

SAİD HALİM PAŞA'NIN TÜRKİYE HAKKINDAKİ TAHLİLLERİ

KURTULUŞ KAYALI

Gündelik politikayla ilgisi onun geniş perspektifli tahlil yapmasının yolunu açmıştır. I. Dünya Savaşı'na giriş serüvenini anlatmakta etnik konuların sorun yarattığını, büyük güçlerin bu arada Rusya'nın meselenin içinden çıkılmaz bir hâl almasında etkili olduğunu söylemiştir. İtilaf Devletleri'nin Türkiye üzerindeki emellerinin net olduğunu savaş boyunca tarafsız kalınsa da Türkiye'nin durumunun farklı olmayacağını, İtilaf Devletleri'nin Türkiye üzerindeki amacının, müdahalesinin farklı olmayacağını ifade etmiştir. Meselenin Şark meselesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Kendisinin tarafsız bir siyaset yürütmeyi amaçladığını, Almanya ile antlaşma imzaladığını, Almanların Türkiye'yi savaşa sokmayı amaçladığını ve Enver, Talat, Cemal paşaların da buna taraftar olduğunu yazmaktadır. Tüm önleyici tedbirlere, Said Halim Paşa'nın tasvip etmemesine karşın Türkiye savaşa girmek durumunda kalmıştır. Savaşın sonunda da Üçlü İtilaf galip gelmiştir. Said Halim Paşa'nın genelde söylediklerinin izdüşümlerini, meseleyi anlatımı çerçevesinde bulmak mümkündür. Anlatmak istedikleri onun dünyaya genel bakış açısına içkin görünmektedir.

Bir kere meseleyi Doğu/Batı çatışması içinde görmektedir. Doğu-Batı çatışmasında İslamiyet'in en başat unsur olduğunu ifade etmektedir:

> Doğrusunu söylemek gerekirse, Batı'nın sonu Serves Antlaşması'na varan barbar, gerici, insanlık karşıtı tavrının temeli Batı ve Doğu mücadelesinin bütün unsurlarını içine alacak şekilde genişlemiş bu Haçlı ruhuna dayanmaktadır.[1]

Ancak Doğu'yu sadece İslam ülkeleriyle de sınırlı olarak düşünmemektedir:

> Osmanlı İmparatorluğu sadece Müslüman dünyasının Batı'ya karşı değil, meydan okuma ruhunu bünyesinde topladığı bütün Doğu'nun ayaklanmasının sembolü olmuştur ve tutkunun ve coşkunun canlı kıvılcımını yakmıştır.[2]

Bu durumu genel mahiyetteki yorumlarıyla da tahkim etmiştir. Ve savaşa dair yazdığı kitapta Osmanlı İmparatorluğu'nun Roma İmparatorluğu gibi önemli ve güçlü imparatorluk olduğunu söyleyip, onun Batı'ya örnek olabilecek başarılarla dolu olduğuna işaret etmiştir. İngiltere de dâhil olmak üzere onun tipik Afrika'nın kabile devletlerine benzer bir devlet ve toplum olduğunu düşünmenin yanlışlığı üzerinde durmuştur. Böylesi bir niteleme, böylesi bir tartışma 1960'lı yıllarda da Türkiye'de gerçekleşmiş ve Türkiye tipik Afrika toplumlarından biri gibi nitelenmiştir. Az gelişmişlik tartışmasının altında da böylesi bir mantık vardır. Meseleyi Doğu-Batı çatışması boyutunda tartışırken İslamiyet dışında değerlendirmesinin başka işaretleri de bulunmaktadır:

1 Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, 2. bs., çev. Fatih Yücel, Kronik Yay., İstanbul, 2019, s.100.

2 Said Halim Paşa, *age.*, s.114-115.

> Türkiye ırkının yaşam mekânı olan asıl alana doğru yani Güney Kafkaslar ve Orta Asya'da doğru genişleyerek eski gücüne çok daha kalıcı bir surette kavuşacaktır. Bunun hayal olmadığını ispat için çok fazla canlılık ve dirilik belirtileri ortaya koymuştur. Böyle olduğunu ifade eden İngiltere'dir ve İngiltere bununla hakikati söylemektedir.[3]

Aslında geniş kapsamlı bakışının arkasına Türkiye Mısır ve Hindistan'ın İngiltere'ye karşı birleşik mücadelesini de koymaktadır. Bu noktada sorunlar olabileceği gibi Batılı devletler arasında da sorunlar olduğunu ifade etmektedir. İtalya'nın meselelere İngiltere'den çok farklı baktığını ifade ederken daha az olmakla beraber Fransa'nın da meseleye daha makul yaklaştığı yorumunu yapmaktadır. Fakat Fransa'nın Ermeni meselesi konusunda olduğu gibi Osmanlı sadrazamlarının, bahusus da Damat Ferit Paşa'nın yaklaşımı dolayısıyla meseleleri İngiltere gibi yorumladığını belirtmiştir. Durum İtalya ve Amerika açısından da farklı olmamıştır. İtalya'nın daha makul davranma potansiyeli taşıdığı düşüncesindedir. Bunun yanında Wilson Prensipleri'ne yaslanmanın, Babıâli'nin böyle bir tutum takınmasının durumu olumlu bir doğrultuya sokacağı kanaatindedir. Fakat Babıâli bu tarz bir davranış içine girmemiştir.

Aslında siyaset adamı, devlet adamı ile düşünce adamı kimliği arasına mesafe koymalıdır. Hatta ondan öte siyaset adamı kimliği ile devlet adamı kimliği arasında nereye yerleştirilmesi gerektiği konusunda da ciddi bir şekilde tartışılmalıdır. Bütünüyle siyaset adamı kimliğinden soyutlanıp devlet adamı kimliğiyle nitelenmesi de pek doğru görünmemektedir. Ancak Türkiye'de özellikle İslamcıların onun düşünce adamı kimliğini bariz bir biçimde öne çıkarma gayretinde oldukları rahatlıkla söylenebilir. Özellikle İttihat ve Terakki bağlantısı bu tarz bir ayrıştırmanın gerekçesi olarak gösterilmektedir. Ancak o dönemde de İslamcılık ve milliyetçilik arasındaki farklılaşma çok net değildir. Bunun yanında İttihat ve Terakkinin de İslamcılıktan hepten uzak olduğu da söylenemez. Aslında Said Halim Paşa'nın çağdaşlarının bir kısmında İslamcılık vurgusu daha bir baskındır. Burada belirtilenlerin somutlaştırılması bakımından iki değini meseleyi bir nebze aydınlatabilir. Eşref Edip Said Halim Paşa üzerine yazarken mütefekkir yönünü siyasetçi kimliğinin önüne çıkararak değerlendirme yapmaktadır: "Said Halim Paşa'nın mütefekkir şahsiyeti, siyasi şahsiyetine nispetle daha mühimdir." Bu cümleden önce de siyasetçi kimliği konusunda da mütalaada bulunmaktadır:

> Elhâsıl onun siyasi şahsiyetinin inkışâfı için başka bir devir ve başka bir muhit lâzımdı. Bir taraftan aşırılara meram anlatmak, diğer taraftan gayri mesul merkez'lerin tesirlerine karşı durarak iş görebilmek, ne kadar zor olduğu elbette takdir olunur. Böyle olmakla beraber, merhumun siyasi hayatı bizce parlaktır.[4]

Eşref Edip'in Said Halim Paşa'nın siyasi hayatı hakkında söylediklerinin daha köşeli ifadesini başka yazarlarda bulmak da kabil görünmektedir:

> Kendisinin hiçbir şekilde uyuşabilmesi ve birlikte iş yapabilmesine imkân bulunmayan İttihad ve Terakki erkânı ile işbirliği yapmasına, devlete hizmet için başka bir yol bulamamış olmasından başka bir izah getirilemez.[5]

Said Halim Paşa'nın İttihat ve Terakkiyle ilişkisi zaman zaman örtük gösterildiği gibi zaman zaman da bu hususa hiç değinilmemek yeğlenmektedir. Yaşadığı dönemin ortamından soyutlanmış bir Said Halim Paşa portresi hâliyle problemlidir. Zaten Türkiye'de de problemli bir Said Halim Paşa portresi vardır.

Onun altı çizilmeyen en siyasi değerlendirmeleri hesaba katıldığında daha sahih bir Said Halim Paşa kimliği ortaya çıkacaktır. Bunların başında Sultan Hamit yorumu gelmektedir. Dönemin otoriter, kendi ifadesiyle despotik ortamı nedeniyle Sultan Hamit'i eleştirmektedir. Sultan Hamit'in eğitim konusunda gerçekleştirdiklerini önemsemektedir. Ayrıca Sultan Hamit'i çağının şartlarının ürünü olarak

3 Said Halim Paşa, *age.,* s.114.

4 Eşref Edip, "İslâm Alemi İçin Pek Büyük Bir Kayıp" (*Sebilürreşad*'da 16 Ocak 1922 de yazılmış yazısının sadeleştirilmiş hâlinden) Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, 17.bs., İz Yay., 2020, İstanbul, s. 40-41.

5 M. Ertuğrul Düzdağ, "Said Halim Paşa: Hayatı ve Eserleri", Said Halim Paşa, *age.*, s.24.

nitelemektedir. Aslında şartların ürünü olarak şekillendirdiği Sultan Hamit yorumunu Vahdettin ve Mustafa Kemal değerlendirmesinde de ölçüt olarak kullanmak gerekmektedir. Bu noktada da şartlar siyasal liderlerin şekillenmesinde, tarihsel yorum denemesinde de yerli yerine oturtulmalıdır. Dolayısıyla tarihsel şahsiyetler hakkında kanaatlerini belirtirken bir ölçüye kadar şartlardan bağımsız olarak onları anlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede bakıldığı zaman da Vahdettin hakkındaki nitelemeleri önemli olmaktadır:

> Vahdettin'e gelelim. Alçakça ve saçma hesaplara boyun eğip, gizlice İngiltere'yle anlaşmış ve Osmanlıcılığın en azılı düşmanı ve Türk aleyhtarı ittifakın önderi olmuştur. Mutlak iktidar ihtirasıyla gözleri dönmüş ve vezinsiz beyinde zulüm illeti şeklini almış itimatsızlıktan doğan şahsiyet zaaflarına maruz kalmış, Osman'ın tahtının aşağılık sahibi, kendini Milli Teşkilat'ın en azılı rakibi olarak görmekteydi. Hakikatte ise, Teşkilat'ın İtilaf Kuvvetleri'ne gösterdiği tepki, Sultan'ın despotluk temayülleri aleyhinde zuhur eden bir karşıtlıkla beraber kendini göstermekteydi.[6]

Ayrıca Sultan Vahdettin ile II. Abdülhamit arasında bir de karşılaştırma yapmaktadır. Bu karşılaştırma Sultan Vahdettin aleyhine bir yorum da içermektedir.

> Aslında Vahdettin sadece ağabeyi Abdülhamid'in zulüm taraftarı politikalarını devam ettirmek için tahta çıkmış gibi gözükmekteydi, bunun haricinde o ağabeyinin kötü bir kopyasından ibaretti. Abdülhamid'in entrika kabiliyetine sahipse de, Allah'ın bir lütfu olarak onun zekâsından nasibini alamamıştı. Milli Teşkilat'a her türlü saltanat aleyhtarı niyetleri atfederek, Vahdettin İngiltere ile ittifak kurmuştu.[7]

Said Halim Paşa bunun sonuçlarının nereye varacağının farkında olmadığını da belirtmektedir. Bülent Ecevit'in Sultan Vahdettin yorumundan fazlasıyla eleştirel bir yorum söz konusudur. Yazdığı son metinde Sultan Hamit ve Sultan Vahdettin eleştirileri yanında Mustafa Kemal konusunda son derece olumlu nitelemelerde bulunmaktadır. Her ne kadar "Mustafa Kemal'in kusursuz biri olmadığını" söyleyip "birden fazla kusuru" olduğunu belirtse ve "ileri mertebede kıskançlığı yüzünden memlekete büyük faydaları olabilecek kişiler(i) uzaklaştırarak olumsuz bir durum meydana getiril(diğini)"[8] ifade etse de Millî Kuvvetler'in başında olağanüstü olumlu bir mücadele yürüttüğü kanaatindedir. Tabii olarak sözü edilen yorumları 1921 yılının sonlarında yapmıştır. Sonraki gelişmeler ve fazlasıyla önemsediği halifeliğin konumundaki değişiklik hâliyle Said Halim Paşa'nın çok yakın tarih konusundaki öngörüsünün içinde değildir. Said Halim Paşa Millî Kuvvetler'in Sovyetler Birliği ile ilişkileri konusunda da olumlu nitelemelerde bulunmaktadır.

Yurt dışındayken ve Türkiye'deyken modernleşme konusunda düşüncelerinin daha derinlikli olması hem dünyaya açık bilgilenmesinden hem de Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın modernleşme sürecinin etkilerinin birikimini haiz olması dolayısıyladır. Zaten Batı-Doğu, İslam-Hristiyan konusundaki duyarlılığı da bir nebze de bundan kaynaklanmaktadır. *Buhranlarımız*'ın 1910-1919 yılları arasında yayımlanması dolayısıyla *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* kitabına göre meseleye daha toplumdan, aktüel gelişmelerden soyutlayarak baktığının göstergesidir. Belki de bu soyutlama eğilimi bazı meselelere eleştirel bakmasının nedenlerindendir. Şûra-yı Devlet üyesi, hariciye nazırı ve sadrazam olmasına rağmen kendisini hükümdara, padişaha bağlı hissetmemiştir. Buna mukabil 1913'teki kongrede İttihat ve Terakki Cemiyeti genel başkanlığına seçilmiştir. Ve İttihat ve Terakkinin etkin olduğu dönemde sadrazam olarak görev yapmıştır. İttihat ve Terakkinin bastırmasıyla sadrazamlığa atanmıştır. Sadrazamlığı sırasında Enver Paşa ile imparatorluğu savaşa sokma konusunda sorun yaşamış olsa da İttihat ve Terakki hakkında anlamlı bir eleştirel tutum takınmamıştır. 'Millî Kuvvetler'in İttihatçı bir hareket olmadığının altını çizmesine karşın İttihatçılığın eleştirilecek bir tutum olmadığını da açıklıkla

6 Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu*, s.81.

7 Said Halim Paşa, *age*.

8 Said Halim Paşa, *age*., s.72.

belirtmiştir. Daha bunu belirtmeden hemen önce Mustafa Kemal'in ne İttihatçı ne de Bolşevik olduğunu söylemiştir:

> İttihatçılıkla, Türk halkına birbirini takip eden yabancı işgalleri sonucunda elinden alınan haklarının münferit şuurunu ve bunları yeniden alabilmesi için çareleri anlıyorsak Mustafa Kemal, düşünen ve hisseden her Türk gibi doğuştan İttihatçıdır. İttihatçı doktriniyle tezahürlerini bile bile birbirine karıştırarak uzaktan yakından İttihat ve Terakki Cemiyetiyle alakası olmuş herkes lekelenmeye çalışılmaktadır. Belki de, şovenizm ve fanatiklikle itham edilmek ve İttihadcılık isnad edilmek için sadece vatanını seven bir Türk olmak yeterlidir.[9]

Bu cümleleri bir genel tespit olarak nitelemekten çok Said Halim Paşa'nın içten gelen bir feryadı olarak anlamak daha doğru görünmektedir. Meselelerin değerlendirilişi ve İttihatçıların konumu bakımından *Meşrutiyet* broşüründeki yaklaşımı önemlidir. *Buhranlarımız* kitabının 1911 yılında yazılmış birinci kitabında Meşrutiyet sürecinde İttihat ve Terakki Cemiyetini suçlamak yerine dönemin neslinin suçlu olduğunu söylemektedir: "Meşrutiyet idaresinden dolayı en fazla itham ve mesuliyet altında bulunanlar da İttihat ve Terakki değil, bugünkü nesildir."[10] Buradaki yorumunun bir önceki ile arasındaki farkını yazılış tarihlerinde aramak gerekmektedir.

Said Halim Paşa'nın yazdıklarının bir de toplumun durumunu anlama noktasından yorumlanması gerekmektedir. Said Halim Paşa'ya ciddi bir sosyolog kimliğini veren durum da budur. Said Halim Paşa öncelikle Batı toplumları ile Doğu toplumları arasındaki farkın altını ciddi bir şekilde çizmektedir. Bu durumu Türk toplumunda aristokrasinin ve burjuva sınıfının bulunmamasına bağlamakta ve burjuva sınıfı yerine memur sınıfının ikame edilmesine eleştiri getirmektedir:

> Osmanlı memur tabakasının Avrupadaki asilzâde ve burjuva sınıflarının ifa ettikleri vazifeyi yerine getirebilmesi mümkün değildir. Çünkü bizim memurlarımızın aksine olarak, asılzâde ve burjuva sınıfı mensupları, hareketlerinde serbest ve müstakil medeni cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir.[11]

Böylesi bir genellemenin yanında taklitçilikle, belli bir toplumun anlaşılmadan, Batı toplumlarından çevrilen kanunlarla toplum sorunlarının çözülemeyeceğini belirtmektedir. Batı'nın sosyal ve siyasal yapısının Türkiye'den farklı olduğunu belirtmekte bu anlamda anayasa hareketlerine eleştirel baktığı gibi siyasal partilerin de Türkiye'de bulunmasına gerek olmadığı kanaatindedir. Aynı zamanda eşitlik anlayışının iki toplumda da farklı anlaşıldığı, zaten de farklı olduğu kanaatindedir. Sosyal seviyesi bakımından halkın özgürlükleri kullanamayacağı kanaati bu tarz özgürlüklerin nasıl kullanılacağı konusunda bir yorumuna yol açmaktadır:

> 1876 senesi inkılapçılarının takip ettikleri hareket tarzının sebep ve yüklenen vazifeleri milletin yerine getirmekteki aczi sayesinde bu hak ve hürriyetlerden daha birçok seneler, milletin değil kendilerinin istifade edeceklerine kanaat getirmiş bulunuyorlardı.[12]

Söylemek istedikleri sadece dönemine değil 1960 yılı sonrası Türk toplumunun temel sorunlarını da anlamaya dönük önemli bir potansiyeldir. Toplumların farklılığına vurgu, İslam'ın anlaşılış biçiminin farklılığının altını çizmesi ve İslamiyet öncesi geleneklerin etkisinin varlığının devam ettiğini belirtmesi meseleyi örnek bir İslam toplumu çerçevesinde değerlendirmediğini göstermektedir. Bir de bazı noktalarda yaşanan gerçekliklerden eskiye gidilemeyeceği kanaati farklılığının özüdür. Bir de zaman zaman çelişkili olsa da halk hakkında nitelemelerine dikkat etmek gerekmektedir. Halkın özgürlükleri kullanacak seviyede olmadığını söylemesi bazen kısmi olumlu nitelemelerde bulunmasına engel olmamıştır. Bunlardan birini ciddi bir şekilde anlamlandırmak lazımdır:

9 Said Halim Paşa, *age.,* s.76.

10 Said Halim Paşa, "Meşrutiyet" (Birinci Kitap) 1911, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.71.

11 Said Halim Paşa, *age.,* s.63

12 Said Halim Paşa, *agm.,* s.52.

> Türk halkı da mütarekenin ilk safhasındaki tutumu yüzünden suçluluk duygusuna kapılmadı. Sahip olduğu sabırla düzene uyma alışkanlığı ve bunların korkunç hatalara zorlayıp şartları aşan durumlarda ortaya çıkardığı itidalli davranma özellikleri sayesinde, belli bir ölçüde de olsa, kendisini ve ülkesini kurban eden saldırılara karşı bizzat ve doğrudan harekete geçmek için uzun süre bekledi.[13]

Halka yaklaşımında ne popülist ne de tümüyle elitist denilebilecek bir tutum söz konusu.

Said Halim Paşa'nın Batı literatürü ve Batılı toplumlar konusundaki bilgisinin gelişkinliği derinlikli bir yorumu beraberinde getirdiği gibi İslamcılık yönelimi de amaçladığı toplumu işaret etmektedir. İslamlaşmak söz konusu olduğu için yaşadığı toplumun, Osmanlı toplumunun farklı özelliklerine de işaret etmiş olmaktadır. Aslında yaptığı yorumun sosyolojik mahiyeti de bundan kaynaklanmaktadır. Sosyalizmin amaçladığı enternasyolizme göre İslam'a içkin enternasyonalizme belirgin bir şekilde açık görünmektedir. Böyle bir enternasyonalizm önündeki engeller Said Halim Paşa'ya göre aşılamaz gibi görünmektedir. Ancak hâlihazır durumda Osmanlı toplumunun Hindistan ve Mısır'dan bariz olarak farkları buradadır. Değişik ülkelerdeki ortamın İslami açıdan farklılığı Said Halim Paşa'nın düşüncesinin özgünlük özelliğini, yorumunun farklı niteliğini teşkil etmektedir. Said Halim Paşa'nın düşüncesinin dinamiği zaman içinde özgünlük maliyetinin aşılmasını da beraberinde getirmektedir.

Genel olarak değerlendirildiği zaman Said Halim Paşa'nın çağdaşlarına göre hem soyutlama düzeyinde hem de gerçeklik bakımından düşüncelerini daha sağlam temellendirdiği görülmektedir. Belki de meselelere vâkıf olma açısından Türkiye gerçeklerine Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp'ten daha ileri bir noktada durduğu söylenebilir. Bir de soyutlamalarında siyasetle daha belirgin olarak mesafeli olduğu. Sosyolog kimliğini de bu durum ortaya çıkarmaktadır.

Said Halim Paşa'dan Bugüne Kalan

Said Halim Paşa'dan ilk bahsedenlerden biri İdris Küçükömer'dir. Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabı Said Halim Paşa'dan bir alıntıyla başlar: "Sultan Hamit yaşamasaydı çağdaşları yeni bir Sultan Hamit meydana getirirlerdi."[14] İdris Küçükömer dönemin şartlarının toplumu şekillendirdiğini söylediği gibi, bir başka deyişle yöneticilere önem verilmemesi gerektiğini, onları ve icraatlarını şartların şekillendirdiğini kabullenmektedir. Böylesi bir değerlendirme de İdris Küçükömer'in mantığıyla uyuşmaktadır. Söz konusu alıntıyı Tarık Zafer Tunaya Said Halim Paşa'nın söz konusu tespitinde daha net bir şekilde yöneticilerin de dönemi etkilediklerini belirtmektedir/söylemektedir. Zaten Said Halim Paşa'nın Sultan Hamit eleştirisi de aksi hâlde anlamlı bir yerde durmamaktadır. Said Halim Paşa'nın sözü edilen cümlesini İdris Küçükömer Tarık Zafer Tunaya'nın *İslamcılık Cereyanı* (1962) kitabından almaktadır. *Buhranlarımız* metni Tercüman 1001 Eser serisinden 1973 yılında yayımlanmıştır. *Buhranlarımız* kitabına yönelse İdris Küçükömer sadece bu konuda değil başka konularda da daha anlamlı yorumlar yapabilirdi. Bunlardan biri anayasayla getirilen hak ve özgürlüklerin halk tarafından değil memur sınıfı tarafından kullanılacak olmasıdır. Daha önce anılan bu husus İdris Küçükömer'in 1961 Anayasası'yla getirilen bürokratik güç merkezlerine yönelik yorumuyla belirgin bir koşutluk içermektedir. Hatta bu noktada sadece İdris Küçükömer'in yaklaşımına değil Celal Bayar'ın 1961 Anayasası'nı yorumlayış şekliyle, halk iradesine ortak getirme anlayışıyla da örtüşmektedir. Toplumların farklılığı, yapıların birbirine benzemezliği konusunda da İdris Küçükömer'in toplum anlayışıyla benzeşen yanları vardır. Genel anlamda İslam toplumlarında olduğu için Osmanlı toplumunda da eşitlik olduğunu ifade etmektedir. İdris Küçükömer'in Said Halim Paşa ile paralel düşünülebilecek

13 Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu*, s.58-59.

14 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması-Batılaşma*, Ant Yay., İstanbul, 1969, s.9. Said Halim Paşa'nın kendi metninde de aynı cümleyi bulmak mümkündür. Tabii biraz daha, az daha anlamı kaymış şekilde. "Bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir. Sultan Hamid kendi adıyla yâdedilen "İdare-i Hamîdiye" nin tek âmili ve kurucusu değildi. Belki bu idarenin mühim amillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid'in meydana gelmesine sebep olacaklardı." Said Halim Paşa, "Meşrutiyet", 1912, *age.*, s.70.

yönlerinden biri de Batı ülkelerinin homojen, yeknesak olarak düşünülmemesidir. İdris Küçükömer İngiltere içindeki farklı eğilimlerden söz ederken Said Halim Paşa ülkelerin birbirinden farklı eğilimlerini öne çıkarmaktadır. Tabii bu noktada doğrudan bir etkiden söz etmek doğru görünmemektedir. Bir de İdris Küçükömer liderleri dönemin şartlarının şekillendirdiğini söylemesine müteakip genel bir değerlendirme olarak Said Halim Paşa'nın fikren bozulaca(ğını) söylemiştir. Said Halim Paşa'nın yaklaşımı Kemal Tahir'in köleliğin Türkiye'de yaşanmadığı ve Türk halkının özgür olduğu tarzındaki yaklaşımıyla uyum hâlindedir. Aslında bu noktada İslam'a yaptığı vurgu vesilesiyle Kemal Tahir'in görüşüyle arasındaki mesafe İdris Küçükömer'le arasındaki mesafeden daha fazladır. Ancak toplulukların farklılıklarına vurgu bakımından Kemal Tahir saptamaları daha bir yakındır. Kemal Tahir'e kaynaklık eden yanına iki noktada daha işaret etmek gerekmektedir. Bunlardan biri hilafet makamının değerlendiriliş şeklidir. İslam âleminin durumu, Türkiye'nin burada en kuvvetli Müslüman devlet olmasından dolayı "İngiltere, İslam âleminin ayaklanmaması için halifeliğin Türkiye'nin dışındaki bir hanedana geçmesine uğraşmış ve bunda başarılı olamayınca da Türk'ün gücünü ortadan kaldırmaya uğraşmıştır".[15] Bu hususlara bağlantılı olarak da Osmanlı toplumunun güçlü bir toplum olduğunu söylemiştir. Buna paralel olarak az gelişmiş ülke nitelemesini Kemal Tahir'in reddetmesinde de bir paralellik söz konusudur. Belki de İslam'ın eşitlik konusunda vurgusu da bir hususa işaret etmektedir. Bu da bariz bir biçimde kendisini göstermektedir. Said Halim Paşa doğal olarak başka sosyalizm anlayışlarından farklı bir şekilde söz etse de İslamcı aydınların son derece sınırlı bir kısmı için geçerli olabilecek bir şekilde İslam'la sosyalizm arasında belirgin bir paralellik görmüştür:

> Bir ırk ya da renk ayrımına bağlı imtiyaz fikri, İslamiyetin ruhundan tamamen uzaktır. *Kur'an* liyakatın üstünlüğünü salık vermektedir. Zira, tam eşitlik ve Müslümanlar arasında kardeşlik, içtimaî İslamiyetin temel düşüncesini teşkil eder. Zaten İslamiyet, bu ilkeleri bir hakikat haline getirmiş tek dindir, yahut da daha önceki tarifimizi tekrar edersek, tek Devlet sistemidir. İslamiyet doğa yasalarının müsaade ettiği mertebede akla dayalı bir sosyalizmin tatbik formülünü temin eder.[16]

Bir başka gönderme de Doğan Ergun'un alıntısında somutlaşmaktadır. Doğan Ergun onun toplumların farklılığı üzerine yorumunu önemsemektedir. Bu noktada Said Halim Paşa'nın yorumu şöyledir:

> Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki, başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkânsız bir takım hatalara düşmemesi çok güçtür.[17]
>
> Aktarmacı bürokratımız da insanın ve insan olan Türk'ün düşünen, bilinçli, bilinçaltı ve irade taşıyan toplumsal ve tarihsel bir varlık olduğunu unutarak, mesleğinden başka çabalara girmek için hiç duraksamamıştır. Bugünkü bir bürokrat için ne hazindir ki; böyle bir yanlışlığa bundan altmış yetmiş yıl önce bir Osmanlı paşası olan bürokrat Said Halim Paşa bile düşmemiştir. Çünkü o, sosyoloji ve zoolojinin iç içe bulunmasını çok garip buluyordur.[18]

Doğan Ergun'un Said Halim Paşa'yı bir bürokrat olarak tanımlanmasının yanında muhafazakârlar da onun daha çok düşünsel kimliğine önem vermişlerdir. Bu sosyoloji zooloji farklılaştırmasına daha sonraki tarih kesitinde birçok sosyolog da gönderme yapmıştır.

Hakikaten uzun yıllar Said Halim Paşa siyaset adamı ve düşünür olarak önemsenmemiştir. Bu hususa Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında da yeterince yer verilmemiştir. Tıpkı İdris Küçükömer'in durumunda olduğu gibi Hilmi Ziya da *Buhranlarımız*'a bir göndermede bulunurken Tarık Zafer Tunaya'nın *İslamcılık Cereyanı* kitabına atıf yapmıştır. Bu noktada en yol açıcı mahiyetteki metin *Buhranlarımız*'ın 1973 yılında Latin harflerine aktarılması olmuştur. İnsanların elinin altın-

15 Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu…* , s.130.

16 Said Halim Paşa, *age.*, s.127.

17 Said Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, 1911, *age.*, s.76.

18 Doğan Ergun, "Bilimi Yozlaştırmak", *Cumhuriyet,* 18.02.1978.

da bu temel metin Said Halim Paşa hakkındaki çalışmaların doyurucu bir noktaya geldiği şeklindeki bir kanaate ulaşmayı beraberinde getirmemiştir. Fazla etkili olduğu da hiçbir biçimde söylenemez.

Başlangıç tarihi itibariyle Said Halim Paşa'nın düşünceleri üzerinde muhafazakâr cenahta da yeterli çalışmalar olduğu söylenemez gibi görünmektedir. 2000'li yıllarda yayımlanan metinler de meseleyi tamamlayıcı unsurlar olarak görülmemelidir. 1960'lı yılların İslamcılığının milliyetçi damarının da bulunması ile 1980'li, özellikle de 2000'li yıllardan itibaren de İslamcılığın milliyetçilikten köklü şekilde uzaklaşması ve düşüncenin tipik bir Batılı format çerçevesinde formüle edilmesi Said Halim Paşa çalışmalarının önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Bunun yanında Sultan Hamit, Sultan Vahdettin ve Atatürk hakkındaki düşünceleri de Said Halim Paşa üzerine çalışmalarının bir noktada durmasını beraberinde getirmiştir.

İslamcı Muhafazakârların Yaklaşım Tarzı

Said Halim Paşa'nın düşüncelerine yönelik ilginin son derece sınırlı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Dizisinin *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* adlı cildinde Said Halim Paşa'nın adı sadece başka önemli İslamcı düşünce adamlarıyla birlikte Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında "neden müstakil başlıklar hâlinde yer almamış" olduklarına dair kısımda anılmaktadır.[19] Sözü edilen cildin bibliyografyasında da Said Halim Paşa'nın kitapları yer almamıştır. "Düşüncelerinin felsefi yönleri de olan (bu) isimlerden aralarında Said Halim Paşa da dâhil olmak üzere" bir kısmının da ayrı bir başlık altında aynı dizinin *İslâmcılık* cildinde de yer almadığı görülmektedir. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken'in sözü edilen kitabında ayrı bir başlık hâlinde ele alınan İslamcı düşünce adamlarının çoğu da ayrı başlıklar hâlinde *İslâmcılık* kitabında müstakil biçimde incelenmemiştir. Üstelik *İslâmcılık* ciddi İslami düşünce adamlarını incelemeyi amaçlayan bir çalışma olmasına karşın Hilmi Ziya Ülken'in kitabı değişik düşünce adamları üzerine düşünce açıklamayı hedefleyen bir kitaptır. Üstüne üstlük de bu dizinin cildi Hilmi Ziya Ülken'in kitabına göre sayfa sayısı olarak en az iki mislidir. Bir de bir yazıda üç aydına yaslanarak "Son dönem Osmanlı aydınları arasında İslami muhafazakârlığın en önemli ismi olarak Said Halim Paşa gösterilir".[20] Tuhaf olan nokta ise dizinin genel editörlerden birinin ve *İslâmcılık* cildinin editörünün bu üç isim arasında olmasıdır. Gerek *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* gerekse *İslâmcılık* cildinde Said Halim Paşa'nın düşünce dünyası ayrı bir başlık altında incelenmemiştir. İslamcı düşünce odaklı çalışmanı neditörünün de İslamcı olması hâli söz konusu eleştiriyi Hilmi Ziya Ülken'den çok daha fazla İslamcı aydınların hak ettiklerini göstermektedir. Aslında Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin aktarılmasından öte çözümlenmesi söz konusu olduğunda problemin hâlen de bir ölçüde devam ettiği düşünülebilir. Yazdıklarında felsefik boyut yoğun olan eski dönem, 1950'li 1960'lı yılların İslamcı aydınlarının konuya yaklaşmamaları, anlamaya çalışmamaları da böylesi bir eleştiriden nasibini almalıdır. Dizinin *İslâmcılık* cildi noktai nazarından konu değerlendirilirse en çözümleyici yaklaşımı Ali Bulaç'ın metninde bulmak mümkündür: "İlk İslamcı neslin zihinsel paradoksu"ndan söz ederken yaptığı saptama önemlidir.

> İslamcılar Fransız devriminin idealleri olan, kavramların karşılıklarını İslam dininde arayıp bulurken o tarihlerde bu yanlış analojiye sadece Said Halim Paşa karşı çıkacak ve İslami siyasi model ile demokrasinin farklı toplumların tarihi tecrübelerinin ürünü olduklarını söyleyecekti.[21]

Ali Bulaç son dönem İslamcıları arasında özellikle 1976 yılındaki ilk metinlerinden itibaren en kapsayıcı ve en çözümleyici çalışmaları yapan aydın gibidir. Onun metinlerinde genellikle eksik olan sosyolojik boyutun tamamlanmışlığı açıkça fark edilebilir.

19 İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi – Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, C I, ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., İstanbul, 2001, s.237.

20 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı- İdeolojik Konumları Dönüşümü ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*, C VI, ed. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.131.

21 Ali Bulaç, "İslâmcıların Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *age.*, s. 64.

Ahmet Şeyhun Said Halim Paşa üzerine çalışmasında –ki bu çalışmanın ilk yayımlanma tarihinin 2003 olduğu belirtilmeli – onun "siyasi hayatı ve düşünceleri araştırmacılar tarafından detaylı bir şekilde çalışılmamıştır"[22] demektedir. Sonra iki çalışmayı, Ertuğrul Düzdağ ve Hanefi Bostan'ın çalışmalarını anmakta, ikisinde de ciddi sınırlılıklar bulmaktadır. İlkinde "basılmış bir eserin modern Türkçeye uyarlaması" ve Said Halim Paşa "üzerine yazılmış biyografik notlar" olduğunu belirtip ikincisinin de "Said Halim'in fikirlerini değil hayatını ve yaşadığı dönemi incelemekte"[23] olduğunu söylemektedir. Ayrıca İsmail Kara'nın hazırladığı *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler-Kişiler I* kitabında da kitap dolayısıyla "dönemin İslamcı düşüncesinin sadece genel bir resmini sunabildiğini belirtir". "Said Halim'in fikirleri konusunda ise… çalışmalarının çok sınırlı bir kısmıyla ilgilenmekle yetindi"ğini[24] ifade etmiştir. Ahmet Şeyhun bu değerlendirmelerin sonunda da Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının İngilizcede ilk yayımlanış biçiminden bahsetmektedir. Bu kitapta Berkes'in "Geç Osmanlı dönemindeki İslamcılığın kısa fakat mükemmel bir eleştirel açıklamasını… sun"duğunu belirttikten sonra kitapta yazar hakkında "hem İslamcılığı hem de Batıcılık, Türkçülük gibi diğer siyasi ve toplumsal akımları analiz etmiş ve bu akımların arasındaki ideolojik tartışmaları çok canlı bir biçimde aktarmıştır. Bununla birlikte, bu çalışma geç Osmanlı dönemi entelektüel tarihi üzerine genel bir çalışma olarak planlanmış ve dolayısıyla diğer İslamcı düşünürlerin yanında Said Halim Paşa'nın düşüncelerine ancak kabaca değinilmiştir" denmiştir.

Aslında dönemin ve İslamcı akımların, onun içindeki somut şahsiyetlerin, düşünce adamlarının düşüncelerinin anlaşılması açısından dışarıdan bakanların daha sağlıklı, daha gerçekçi değerlendirmeler yapmaları mümkündür. Said Halim Paşa'nın İslamcı düşünce adamları arasında ayrıksı bir yerde durması, değişik dönem İslamcı yaklaşımlarıyla uyumlu olmaması, arada belirgin farklar olması bu durumu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Niyazi Berkes ve Tarık Zafer Tunaya'nın tespitleri hiç de küçümsenecek mahiyette değildir. Nitekim herkesin, sonradan olma tarihçilerin kendilerini, Tarık Zafer'in paltosundan çıkmış farz etmelerine karşın İdris Küçükömer Tarık Zafer'in metinlerinden daha iyi bir şekilde beslenmiştir. Onun Tarık Zafer'in metinlerinden yararlanması siyasal tercihlerine uyumlu olduğundan değil onun saptamalarına yaslanmasından kaynaklanmaktadır. Tıpkı buna benzer bir şekilde kısmen de olsa, sınırlı da olsa Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin izdüşümü İslamcı çevrelerin dışındadır. Son olarak söylenebilecek hususlardan biri yazılanlar arasında burada belirtilen tarzda bütünlüklü bir yoruma, en anlamlı yorumlardan birine Ahmet Şeyhun'un kitabında rastlandığıdır:

> Osmanlı toplumundaki diğer aydınların da Said Halim gibi düşündüklerini görmek ilginçtir. Prens Sabahattin Hamid'in despotluğunun bir ya da iki kişinin meselesi olmadığını fakat 'bizim yaşam tarzımız ve toplumsal bozukluklarımızın' bir sonucu olduğunu düşünmüştür. Abdullah Cevdet de aynı görüşü savunmuş 'Esas mesele Abdülhamid'i azledip yeni bir padişah getirmek değil toplumsal bir dönüşümü gerçekleştirebilmektir.' demiştir. Sonuç olarak hepsi sultanın hem şeriata hem de millete karşı şahsi bir sorumluluğu olduğunu düşünüyordu.[25]

Ahmet Şeyhun'un yazdıklarında diğerlerinin aksine bütünlüklü ve hak bilir tahlil yapma eğilimi vardır.

Nitekim Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin farklılığı hem Batı literatürüne hâkim olmasından hem de genel anlamda doğu eksenli düşünmesindendir. Said Halim Paşa'ya bir ölçüde de olsa yazanın kendi rengini verme gayretkeşliği ortadan kalktığı zaman daha sahih bir Said Halim Paşa portresiyle karşılaşılacağı aşikâr görünmektedir.

22 Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa – Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür*, çev. Derya Göçer, Everest Yay., İstanbul, 2010, s.12.

23 Ahmet Şeyhun, *age.*, s.13.

24 Ahmet Şeyhun, *age.*, s.12. Ayrıca aynı yazarın sonraki metnindeki Said Halim Paşa kısmı da mahiyet bakımından farklı değildir: İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, 3. bs., Dergâh Yay., İstanbul, 2019, s.379-427.

25 Ahmet Şeyhun, *age.*, s.13.

SAİD HALİM PAŞA'YA GÖRE OSMANLI'DA SİYASİ BUHRANIN NEDENLERİ

AHMET ŞEYHUN

Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı devlet adamları ülkenin çekmekte olduğu idari bozukluğu düzeltmek için bir siyasi kriz yarattılar ve bu siyasi kriz ülkeyi tam bir karışıklık içine attı, sosyal ve millî varlığımızı tehlikeye soktu. Said Halim Batı modeli bir parlamenter sistemin kabul edilmesine karşıydı, ona göre parlamenter bir rejimi kabul etmekle bütün sorunlarımızı çözeceğimiz hayalleri bu şekilde boş çıkmış oldu. Said Halim 1876 Anayasası'nın tekrar bazı değişiklerle yürürlüğe sokulmasını vahim bir hata olarak görür. Bu konuda "Bu şekilde büyük bir iş başardığımızı sanırken büyük bir hata yaptığımızı öğrendik." der. Said Halim'e göre 1908 Jön Türk Devrimi'nin sonucu ülkenin siyasi rejimini kökten değiştirmek oldu ve bu değişim bütün sorunlarımızın bu eski rejimden kaynaklandığı inancı üzerine yapıldı. Said Halim'e göre bir siyasi rejim ancak uygulandığı ülkenin soysal gerçeklerine uyduğu ölçüde başarılı olabilir. Burada Said Halim'in Aydınlanma Devri Fransız düşünürü Montesquieu'nün (1689-1755) fikirlerinden etkilendiğini görüyoruz. Montesquieu'ye göre en iyi siyasi rejim o toplumun kültürünü en iyi temsil eden ve örf ve âdetlerine en uygun olan siyasi rejimdir.[1] Aynı şekilde Said Halim'e göre de bu ülkenin eski siyasi rejimi halkının asırlardan beri gelen geleneğinin bir siyasi sonucu olarak meydana çıkmıştı, onun tarihî bir eseri idi, ülkenin zihniyet ve ahlakını temsil ediyordu. Bir rejim, der Said Halim, halkın siyasi gücü ve otoriteyi nasıl algıladığını ve siyasi otoritenin hukuki temellerini en objektif bir şekilde gösterir.

Said Halim bir ülkenin siyasi rejiminin bu şekilde aniden kökten bir değişikliğe uğramasını aşırı ve zararlı bir olay olarak görür. Ona göre böyle bir değişim ancak o ülkenin sosyal yapısının, inançlarının ve değer yargılarının da aynı şekilde değişmiş olması durumunda kabul edilebilir. Hâlbuki ülkenin sosyal yapısı böyle bir değişikliğe uğramış mıdır ki siyasi rejimini de kökten değiştirelim. Said Halim'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda hiç kimse ülkenin sosyal yapısının böyle kökten bir değişikliğe uğradığını iddia edemez. Bununla beraber Said Halim eski Abdülhamit rejiminin baskıcı ve aksayan tarafları olduğunu kabul eder. Ona göre sabık Sultan II. Abdülhamit'in son zamanlarında halkın şikâyetleri son derece artmıştı ve toplumun her kesimi kötü idareden muzdarip idi. Ama der, Batı'nın aşırı siyasi ve sosyal fikirlerini kabul etmiş bazı düşünürlerin dışında hiç kimse bu rejimi değiştirmeyi düşünmüyordu. Said Halim bu rejimin değişmesi ile kötü idarenin son bulacağına inanmıyordu. Hâlbuki der Said Halim, bazı düşünürler siyasi rejim değişikliğini sorunları çözecek etkili bir idari önlem gibi telakki ettiler. Said Halim'e göre, siyasi rejim değişikliği tamamen başka bir şeydi ve ancak ülkenin soysal yapısı ve gerçekleri de değişikliğe uğradığı zaman yapılması gerekirdi. Keyfî bir şekilde tesis edilen bu yeni rejimin isteklerini tatmin etmek için ve onu güçlü kılmak için ülkenin yerleşmiş gerçek ve köklü gelenekleri ve ülkenin sosyal yapısı tamamen göz ardı edildi. Aynı şekilde toplumun asıl ihtiyaçları hiçbir şekilde göz önüne alınmadı. Sonuç olarak bugün zayıf ve ülkeyi her açıdan çözülmeye götüren bir rejim tarafından idare ediliyoruz.

1 Montesquieu, *Oeuvres Completes*, Eduard Labulaye (ed.), Garnier Freres, Paris, 1876, C 3, s.99.

Said Halim'e göre ülkenin idaresini iyileştirmek için onun siyasi rejimini değiştirmek son derece vahim bir hata idi ve bu hata bir Latin anayasasının taklidi olan bir anayasa kabul ederek daha da vahim bir hâle getirildi. Bu şekilde kabul edilen sistemde hükûmet oy çoğunluğu prensibine göre kuruluyordu. Hâlbuki, der Said Halim, eski sistemde hükûmetler hep bilgi ve beceri kıstasları üzerine kurulurdu. Bir kere bu sistem kabul edildikten sonra bunu yapanlar işlerini yarıda bırakmak istemediler ve en modern, en liberal siyasi sistem telakki ettikleri parlamenter sistemi tesis ettiler. Said Halim oy çoğunluğuna göre siyasi hâkimiyet prensibi bugün Batı'da pek çok ileri ve medeni ülkeler tarafından kabul görmüştür ve uygulanmaktadır diye yazar. Fakat der, bu sistem aslına bakarsanız gerçek bir adalet ve bilgelik sistemi değildir. Aslında bu sistem bir kaba kuvvet sistemidir. Çünkü oy çoğunluğu ne adaleti ve ne de bilgeliği temsil eder. Temsil ettiği şey sadece sayı üstünlüğüdür. Bu sistem hukuku ve adaleti sayı çoğunluğuna ve kaba kuvvete kurban eder. Bu gücü elde etmek için insanlar her türlü çareye başvururlar. Hiçbir engel onları durdurmaz. Sonunda kurmaya muvaffak oldukları rejim yozlaşmış bir siyasi sistemdir. Said Halim'e göre düşmanlık ve kıskançlıkla beslenen türlü mücadeleler pahasına elde ettikleri bu çoğunluğa dayalı rejim ancak baskıcı ve despotik bir rejim olabilir. Bu rejim aynı şekilde ancak keyfî uygulamalar, şiddet ve sindirme politikaları ile ayakta kalabilir. Said Halim'e göre böyle bir rejimin en önemli vasıfları tek taraflılık, partizanlık, rüşvet, adaletsizlik ve şiddettir. Bütün bu kötü uygulamalar devletin yüksek menfaatleri adına yapılır. Şurası muhakkak ki arzu ve hayal ettiğimiz aydın ve koruyucu rejim ve hükûmet bunlar olamaz.

Demokratik Batı ülkelerinde, der Said Halim, halk çoğunluğun oyu ile siyasi hayatlarına tam olarak hâkim olmak isterler. Bu şekilde çoğunluğu oluşturan halk aristokratik rejimleri ve bu rejimlerin yarattığı eşitsizlikleri ortadan kaldırırlar. Batı'daki bu siyasi oluşum onların sosyal hayatlarının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Biz Batı'da oluşan bu siyasi rejimi kendi ülkemizde uygulamak istiyoruz. Hâlbuki Batı'nın sosyal yapısı bizimkine hiç benzemez. Batı'yı takliden almak istediğimiz, bizim sosyal yapımıza uymaz. Uygulamak istediğimiz siyasi sistem bizim sosyal hayatımızın bir değişimi olarak ortaya çıkmamıştır. Hâlbuki, der Said Halim, Batı'daki çeşitli sosyal sınıflar arasındaki hukuki eşitsizlik İslam'ın sosyal yapısında yoktur. Bunun içindir ki İslami sistemin geçerli olduğu Osmanlı ülkelerinde Avrupa'da olduğu gibi bir aristokrasi ve demokrasi olguları vücut bulmamıştır. Müslüman ülkelerde yüksek, orta ve alt sınıflar vardır fakat bu sınıflar tamamen bunları oluşturan insanların şahsi becerileri ile ilgilidir. Batı toplumlarından farklı olarak Osmanlı toplumunda çeşitli sosyal sınıflar arasında düşmanlık ve rekabet yoktur. Çünkü, der Said Halim, Osmanlı sosyal yapısı ve bu yapıya hâkim olan zihniyet Batı'dakinden tamamen farklıdır. Osmanlı toplumunda Batı'da hâkim olan çoğunluğa dayalı siyasi rejim geçerli olamaz. Zira Osmanlı toplum yapısı kişiler arasında tam (hukuki) eşitlik prensibi üzerine kuruludur. Dolayısıyla bu toplumda yönetim hakkı sadece ve sadece bu konuda beceri ve bilgi sahibi olanlarındır. Said Halim'e göre yeni anayasanın memleketimize uygun olması için toplumumuzun köklü bir değişim geçirmesi gerekir. Ancak bu sayededir ki yeni kabul ettiğimiz ve Batı'dan kopya edilmiş ve Batı'nın sosyal ve siyasi değerlerini yansıtan anayasa ile ülkemiz değerleri arasındaki bariz çelişki ortadan kaldırılabilir.

Said Halim sosyal yapımızın bu şekilde değişmesinin ne mümkün olduğunu ne de arzu edilebilir bir şey olduğunu söyler. Mümkün değildir çünkü bir toplumun sosyal yapısı, tabiî sosyal gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve birkaç politikacının keyfî ve tek taraflı kararları ile değiştirilemez. Zaten böyle bir şey mümkün de değildir çünkü toplumların sosyal yapısı çeşitli etkenlerin tesiri altında kendiliğinden, tabiî bir şekilde gelişir. Eğer bünyesine yabancı bir hukuk sistemi zorla ve tamamen siyasi bir amaçla bir topluma uygulanılmak istenirse bu toplumun tabiî ve tarihsel gelişmesi sekteye uğratılmış olur. Yabancı güçlerin boyunduruğu altına girerek bağımsızlıklarını kaybetmiş milletlere bu şekilde kendi kültür ve ananelerine uymayan hukuk sistemleri zorla uygulanır. Bu durum uygulanan toplumu böler ve bünyesinde ayrılıklar meydana çıkarır. Bu suni durum, İslami dayanışma ve

bütünlüğü bozar ve İslam toplumu bu şekilde arzu edilmeyen değişimlere uğrar. İslam toplumlarının temel özelliklerinden olan adalet ve eşitlik prensipleri de bu değişimden zarar görür. Said Halim'e göre netice olarak diyebiliriz ki en kötü siyasi rejim, uygulandığı ülkenin sosyal yapısını değiştirmek isteyen rejimdir. Böyle bir değişim ülkeyi felakete götürür.

Bugün maalesef görmekteyiz ki bazı aydınlarımız bizim eski geleneksel sosyal yapımızı yeni Avrupai sosyal yapı ile değiştirmek arzusundalar ve bunu büyük bir liberallik ve ilericilik olarak telakki ediyorlar. Hâlbuki, der Said Halim, değiştirilmek istenen geleneksel yapı bu ülkenin asırlardan beri gelişerek ve olgunlaşarak ortaya çıkan tarihî bir olgusudur ve kökleri millî ruhumuzun ta diplerine kadar iner. Yenilikçi aydınlarımız tarafından küçük görülen ve eleştirilen bu geleneksel yapımız halkımızın ve memleketimizin ihtiyaçlarına en iyi bir şekilde cevap vermekte idi. Bu geleneksel yapı herkes tarafından saygı görmekte idi ki Said Halim'e göre yeni sosyal rejim böyle bir desteği asla bulamayacaktır. Bugün, der Said Halim, eski sistemi şiddetle eleştirenler de kabul etmeliler ki bu rejimin en baskıcı ve karanlık günlerinde dahi bu durum sadece baştaki hükümdarı değiştirerek düzeltilebilirdi. Said Halim'e göre mesele rejimde değil hükümdarda ve onun hükûmetinde idi. O, siyasal ve sosyal rejimler ile hükûmetlerin tamamen ayrı şeyler olduğunu söyler. Son derece mükemmel ve liberal telakki edilen rejimler zamanında, der Said Halim, yine son derece baskıcı, keyfî ve despotik hükûmetler kurulabilir. Bir hükûmeti kötü yapan şey, onu kontrol edecek olan mekanizmanın yokluğudur. Gerçek ve millî bir murakabe ile böyle despotik hükûmetlerin başa gelmesi önlenebilir. Demek ki en liberal rejimlerde bile son derece otoriter ve baskıcı hükûmetler iş başına gelir ve memleketi karanlık bir anarşi içine sürükleyebilirler. Eğer eski siyasal ve sosyal rejimin hükûmetleri gerektiği gibi murakabe ve kontrol edilemiyorsa suç burada rejimin değil Osmanlı toplumunundur. Eğer, der Said Halim, bu toplum kendi haklarını korumasını bilseydi, İslami haklarını ve ödevlerini yerine getirseydi böyle bir despotizme sürüklenmezdi.

Bugün kabul ettiğimiz yeni parlamenter sistemimiz bile -ki güya en mükemmel bir kontrol rejimidir- seçmenler üzerlerine düşen vazifeyi yerine getirmez, memleketin durumu ile ilgilenmez ve meclise seçtikleri temsilcileri hükûmet tarafından korkutulup, sindirilip ve rüşvetle elde edilirse veya bu temsilciler gereken vasıflara sahip olmazlarsa hükûmet üzerindeki gerekli kontrol ve murakabe sağlanamaz. Said Halim'e göre yüzyıllar önce bu memleketin siyasi rejimi çok daha otokratik ve mutlakiyetçi iken, siyasi âdetler ve uygulamalar çok daha haşin ve acımasız iken bu siyasi kontrol var idi. Bu eski zamanlarda toplumun seçkin şahsiyetleri, bilginler ve üst tabakayı oluşturan kişiler siyasi ve sosyal vazifelerinin bilincinde idiler ve bunları yerine getiriyorlardı. Bu şekilde hükûmet üzerinde gerçek ve etkili bir kontrol sağlanabiliyordu.

Said Halim, hiçbir zaman bir siyasi rejim kişilerin siyasi ödevlerini yerine getirmelerini engelleyemez, der. Ona göre memleketin içine düştüğü kötü durumun sebepleri yanlış teşhis edilmiş ve her türlü kötülüğün eski siyasi rejim II. Abdülhamit rejiminden kaynaklandığı sanılmıştır. Said Halim bu görüşe karşı çıkar. Ona göre problem Abdülhamit rejiminden değil toplumu oluşturan kişilerin vazifelerini doğru bir şekilde yerine getirmemelerinden kaynaklanmaktadır. Burada Said Halim'in bir çözüm olarak önerdiği şudur: Toplumun ve devletin içine düştüğü kötü durumu ıslah etmek için yapılması gereken en önemli şey toplumun hükûmet üzerindeki murakabesini bir an evvel tesis etmektir. Halkın hükûmeti kontrol ve murakabe edemediği bir toplumda bu kontrolü en etkili bir şekilde tesis etmenin yolu bu rolü yani kontrol mekanizmasını elitlerin eline vermektir. Said Halim toplumun elitlerinin bir meclis oluşturup hükûmeti ve yürütmeyi kontrol etmelerini önerir. Ona göre meclis bütün millet tarafından seçilmeli fakat yalnız elitler buraya seçilebilmelidir. Meclis toplumun bir aynası değil onun beyni olmalıdır. Bir kere daha görüyoruz ki şimdiye kadar uyguladığımız reformlardaki başarısızlığımız kendimizi tanımamaktan ileri gelmektedir.

Said Halim'e göre Osmanlı toplumu kendi kuvvetli ve zayıf taraflarını layıkıyla tanımıyor ve millî ve geleneksel müesseselerimizin arkasında yatan ruhu ve onların karakterini de yeterince bilmiyor. Biz, der Said Halim, toplumumuzun gerçek ihtiyaçlarından habersiziz ve onları nasıl tatmin edeceğimizi de bilmiyoruz. Said Halim'e göre reform hareketindeki başarısızlığımızın ikinci bir sebebi de toplumsal sorunlarımızı ve devlet yapımızdaki aksaklık ve yetersizlikleri Batı'dan aldığımız kanun ve kurallarla düzelteceğimizi sanmamızdır. Batı'dan ithal ettiğimiz siyasi ve sosyal kurumlar bizim yapımıza uymaz ve bize fayda sağlamaz. Eğer şimdiye kadar bu iki noktayı gereği gibi kavramış olsaydık reformlarımız çok daha başarılı olurdu, der. İçinde bulunduğumuz siyasi ve sosyal buhrandan Batılılaşarak kurtulmak yerine, yani Batı müessese ve kanunlarını iktibas etmek yerine Batı medeniyetini "Şarklılaştırma"yı önerir. Yani, der Said Halim, Batı'nın bize faydalı bazı taraflarını alıp onları bizim kendi geleneksel ve millî çevremize uyarlamak bizim için daha faydalı olacaktır. Ona göre siyasi rejimimizi değiştirmek bize fayda sağlamamıştır. O memleketi Batılılaştırma ile Batı medeniyetini "Şarklılaştırma" arasında aslında fazla bir fark olmadığını düşünür. Fark sadece kelimelerdedir, der. Burada mühim olan Batı medeniyetinden faydalanmak ve onun bizim için faydalı olan yanlarını almaktır.

Said Halim'e göre Batılılaşma taraftarı olanlar yarım asrı geçen bir zaman içinde yaptıkları uygulamalarla bize açık bir şekilde gösterdiler ki onların Batılılaşmadan anladıkları bizim bütün millî ve geleneksel âdet, anane, siyasi ve sosyal müesseselerimizi, millî ruhumuzu ve inançlarımızı tamamen ortadan kaldırıp bunları Batı'dan iktisap ettiğimiz değer ve müesseselerle değiştirmektir. Yani köklü bir Batı taklitçiliğidir. Hâlbuki Batı medeniyetine ait olan müesseselerin Şarklılaştırılması, Batı'nın ileri milletlerinin âdet, görenek, hissiyat ve fikriyatlarını, sosyal ve siyasi müesseselerini bizim millî müesseselerimizi iyileştirmek, geliştirmek ve çağımıza uygun hâle getirmek için kullanılması demektir; yoksa bu millî ve geleneksel kurumlarımızın tamamen ortadan kaldırılıp yerlerine Batı'dan doğrudan iktisap ve taklit edilen müesseselerin konması değil. "Demiri işleyerek demirci olunur" diye bir atasözü vardır. Halklar da kendi üzerlerine düşen siyasi vazifelerini yerine getirerek siyasi haklarına kavuşurlar. Tabii nizam ve olayların tabiî ve mantıki akışını ve gelişmelerini tersine çevirmek için müdahale etmek kabul edilemez. Böyle bir müdahale hukuka büyük zarar verir. Hukuk sistemi artık adaleti temsil edemez olur, hak ve adalet unsurlarını kaybeder. Said Halim'e göre bir ödevi yerine getirmeden kazanılan bir hak bozuk bir düzeni temsil eder. Bu gerçek bir hak değildir. Böyle bir durum hürriyete de bir saldırı niteliğindedir. Böyle edinilen bir hak ancak despotik ve mutlakiyetçi rejimlerde görülür.

Said Halim Osmanlı İmparatorluğu'nda yasayan halkın kendi üzerlerine düşen siyasi ödevlerini yerine getirmek için hiçbir istek göstermediğini ve bu durumda 1908 Devrimi'nden önce var olan haklardan başka yeni haklardan söz etmenin yersiz olacağını ileri sürer. Ona göre 23 Temmuz 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra yürürlüğe konulan Anayasa'nın (Kanun-ı Esasi) bize bahsettiği haklar aslında despotça ve keyfî bir şekilde verilmiş olan haklardır. Çünkü bir millete böyle tepeden inme haklar verilmesi, o millet hiç alışık olmadığı, millî âdet, görenek, inanç, his ve kültürü ile hiç uyuşmayan yeni hakların âdeta zorla kabul ettirilmesidir. Bugün, der Said Halim, varlığından şüphe ettiğimiz sözde bir liberallik adına ülkemiz, tarihinde az görülür bir despotizm altındadır. Bu rejim aslında iyi niyetin sonucu olarak tesis edilmiş olsa da sonucu keyfî bir uygulamanın halka zorla kabul ettirilmek istenilmesidir. Said Halim'e göre Osmanlı halkının Mithat Paşa'nın uygulamaya koyduğu Anayasa'ya (Kanun-ı Esasi) karşı olan derin ilgisizliği bu durumu doğrular. Aynı ilgisizlik Muhtar Paşa Kabinesinin kırk sene sonra bir darbe sonucu Meclisi lağvetmesi sırasında da görülmüştür. Demek ki, der Said Halim, idareci ve aydın tabakanın iyi niyetle de olsa gerçekleştirdiği bazı reformlar onların halkın kültürünü yeterince tanımadıklarından başarısızlığa uğramaktadır. Bu idareciler ve aydınlar aslında kendilerine düşen görevi yerine getirmemektedirler. Bir halka siyasi ödevlerini öğretmenin en doğru yolu bu ödevleri açık bir şekilde belirtmektir. Bu da ancak halka geleneksel ve tarihî kültürlerini en iyi bir şekilde öğretecek olan bir eğitim sistemi kurmakla olur. Said Halim'e göre bir halkın doğru ve gerektiği şekilde eğitilmesi

o halkın gelişmesi için elzemdir. Yoksa bir Avrupa ve Latin kopyası olan bir anayasayı kabul etmekle ülkenin sorunlarını çözdüm zannetmek sadece çocukça bir hayaldir. Böyle bir anayasanın kabulü ile halk kendi siyasi ödevlerini öğrenemez ve mutluluğunu sağlayamaz. Halklar mutluluklarını ancak çok zorlu mücadeleler sonucu elde ederler. Bizim için en mühim olan şey, bizi Batı milletlerinden ayıran farkları görmek, anlamak ve bugüne kadar yapılan yanlış uygulamalara ve zoraki Batılılaşmaya son vermektir. Halkımızın gerçek ihtiyaçlarını anlamamız ve Batı medeniyetinden sadece bu ihtiyaçlara cevap verecek unsurları almamız gerekir.

Bir halkın siyasi sistemi onun sosyal yapısının bir ürünüdür. Dolayısıyla siyasi müesseseler halkın sosyal rejimine son derece uygun olmalıdır. Siyasi müesseselerin yapısı ve karakteri, der Said Halim, kişilerin siyasi faaliyetlerini etkiledikleri için halkın siyasi tercihleri hep bu siyasi sistem tarafından yönlendirilmiştir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki memleketin sosyal rejimi o memleketin siyasi kurumlarını ortaya çıkarır ve bu kurumlar da şahısların siyasi faaliyetlerinin sınırlarını tayin eder. Said Halim'e göre çoğunluğu Müslüman olan Osmanlı milletinin sosyal rejimi İslam dininin üzerine inşa edildiği için Batılı Hristiyan ülkelerin sosyal rejiminden çok farklıdır. Bunun sonucu olarak da siyasi müesseselerimiz ve halkımızın siyasi tercihleri de Batı'dan son derece farklıdır. İslam toplumu eşitlik, adalet ve dayanışma prensipleri üzerine kurulu olduğu için bu toplumun sosyal ve siyasi kurumları da moral fikrî mükemmeliyete uygundurlar.

Said Halim'e göre bütün Müslüman milletler tarihleri boyunca istisnasız bir şekilde bu fikrî mükemmeliyet ülküsünü takip etmişlerdir. Bu fikrî mükemmeliyet ve yakınlık ve uzaklık İslam medeniyetinin yükseliş ve çöküşünü tayin etmiştir. Bundan dolayıdır ki İslami siyasi müesseseler var olan İslam siyasi düzenini değiştirmek istemezler, velev ki bu sadece bu düzenin daha da İslamlaştırılması yönünde olsun. Müslüman, dini sayesinde zaten adalet, eşitlik ve hoşgörü ilkelerine uygun bir şekilde yaşadığı için bu müesseselerin yeni kanunlar yapıp onları uygulama ihtiyaçları yoktur. Bu müesseseler tarih boyunca değişmez olup amaçları Müslüman halkların dinlerinden dolayı sahip oldukları hakları en iyi şekilde kullanmalarını ve ödevlerini en iyi şekilde yerine getirmelerini sağlamaktır. Dolayısıyla der Said Halim, bir İslami siyasi müessese olarak Osmanlı meşruti rejiminin tek bir amacı olmalıdır, o da Osmanlı toplumunu daha fazla İslamlaştırmaktır. Şahsın siyasi faaliyetine gelince bunun amacı da toplumda adalet, eşitlik ve dayanışma fikirlerinin daha iyi yerleşmesine çalışmak ve İslam'ın bu esas prensiplerinin ışığı altında mutluluğunu sağlamaktır. Said Halim'e göre bu mutluluk ancak kendisinin İslami hak ve ödevlerini yerine getirmek ve toplumun diğer fertlerinin de bu haklarına saygı göstermesi ile sağlanabilir. Batı toplumlarında ise bu durum tamamıyla farklıdır.

Batı'da büyük sosyal eşitsizlikler vardır ve bu durum toplumun fertlerini birbirlerinden ayırmış ve devamlı rekabet hâlinde olan düşman sınıflar yaratmıştır. Görüyoruz ki, der Said Halim, Batı toplumlarındaki siyasi müesseselerin takip ettikleri amaç bizimkinden tamamıyla farklıdır. Batı'da siyasi müesseseler devamlı yeni kanunlar çıkarıp, eski kanunları ilga edip, sosyal düzeni demokratikleştirmek isterler. Bu toplumlar için meşruti rejim bir değişim aracı hâline gelmiştir. Toplum bu şekilde değiştirilmek ve daha demokratik bir hâle getirilmek istenir. Bu toplumlarda birbirine zıt iki güç millî temsili sağlayan meşruti rejim vasıtasıyla siyasi bir mücadele içindedir. Batı'da, der Said Halim, çoğunluğu oluşturan halk eşitlik ve hürriyet için, azınlığı oluşturan imtiyazlı seçkin aristokratik sınıf da sahip olduğu ayrıcalıkları muhafaza etmek için devamlı birbirleri ile mücadele eder. Çoğunluk azınlığın sahip olduğu imtiyazları kaldırmak için uğraşır. İşte, iki değişik sisteme sahip olan Doğu yani İslam ve Batı toplumları mutluluğa bu iki değişik yol ile ulaşmak isterler.

Said Halim'e göre İslam toplumları gelişme ve mutluluklarını, İslam'ın değişmez esas prensiplerinin sağladığı ortamda; Batı toplumları da devamlı değişim ortamında ararlar. İslam'ın sosyal düzeni eşitlik ve dayanışma ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Bu düzen insanlığın ulaşabileceği en mükemmel ve ideal

düzendir. Bu düzen insanlığa devamlı, değişmez ve istikrarlı bir sosyal barış ve mutluluk sağlar. Bunun içindir ki Müslüman halklar yükseliş zamanlarında olduğu gibi çöküş ve gerileme zamanlarında da İslam'ın prensiplerinden başka hiçbir sosyal rejim altında yaşamak istemezler. Batı toplumları ise böyle emin ve istikrarlı bir sistemden mahrum oldukları için geleceklerini devamlı şiddetli ve düşmanlık doğuran sosyal mücadelelerle temin etmek isterler.

Said Halim, Batı toplumlarının tarihlerinde önce aristokratik bir düzen yarattıklarını, daha sonra ise bu rejimi bir burjuva demokrasisi hâline getirdiklerini söyler. Tarihlerinin bugünkü safhasında da bu rejim tekrar değişip sosyalist, komünist ve hatta anarşist bir düzene dönüşmüştür, der. Batı'da eşitlik için yapılan mücadele sonunda meyvesini verecek ve bu toplumlarda da şahıslar siyasi ve sosyal eşitliğe kavuşacaklardır. Said Halim'e göre Batı'da bugün mevcut olan sosyal ve siyasi müesseseler zamanla değişime uğrayacaktır. İleride Batı toplumlarında çoğunluğun azınlığa tahakkümü fikri ve ilkesi değil, onun yerine herkes için eşitlik ve hürriyet fikri benimsenecektir. İnsanlar, aralarındaki savaş ve mücadeleye son verecek ve bunun yerine birbirlerine yardım ederek ve destek vererek sosyal dayanışma içine gireceklerdir. Bu şekilde birleşen insaniyet daha mükemmel bir rejime doğru ilerleyecektir. Said Halim'e göre sonunda Batı'daki sosyal karmaşa, istikrarsızlık, mücadele ve değişim dönemi sona erecek ve yerine istikrar ve uyum, ahenk ve barış dönemi gelecektir. Tekrar görüyoruz ki, der Said Halim, Batı'nın siyasi sistem ve müesseseleri Müslüman toplumlar için uygun değildir. Her millet kendi müesseselerini kendi tarihi gelişmesi içinde oluşturur, onu dışarıdan ithal edemez. Tarihî gelişmesini göz ardı eden toplumlar bugünlerini anlayamaz ve geleceklerini de tehlikeye atarlar. Bir millet geçmişini inkâr edemez ve onu değiştiremez, dolayısıyla onu saymak zorundadır. Tarihî gelişmesine uygun olmayan bir sosyal rejimi benimseyen halklar geçmişleri ile aralarındaki bağı keserler ve bu da millî varlıklarını tehlikeye düşürür. Dolayısıyla der Said Halim, bizde millî temsil sistemi ve meşruti rejim tarihi gelişmemize uygun olmalıdır. Bütün İslami siyasi kurumların tek amacı İslamin sosyal idealini gerçekleştirmeye yönelik olmalıdır. Memleketimiz halkı mevcut sosyal rejimini değiştirmek istemez. Onun bu konuda tek istediği kendi millî kültürüne uygun bir kontrol sistemidir. Bu sistem tarihimizden gelen ve hükûmetin bilge ve aydın şahısların oluşturduğu guruplar tarafından murakabe altında tutulmasıdır. Bu aydınlar milleti temsil eder. Said Halime göre Batı'nın siyasi rejimine uygun olarak o ülkelerde gelişmiş olan temsil müesseseleri ve Batı'nın meşruti sistemi bize uygun değildir. Bizim millî sistemimiz Batı'daki şahsi entrika ve çıkar mücadelelerinden uzak, tarafsız, dürüst ve bilge bir sistemdir ve halkımızın beklentilerine uygundur. Halkın desteğini kazanmak için Avrupa'da olduğu gibi keyfî bir şekilde çıkarılmış birbirine zıt ve değişik kanunlarla mücehhez bir sistem kurmak gerekmez.

Millî temsil sistemine göre murakabe heyeti her sene bütçe görüşmeleri sırasında hükûmetin icraatını kabul veya ret etmek hakkına sahip olmakla görevini layıkıyla yerine getirmiş olur. Müslüman toplumlarda, der Said Halim, herhangi bir müessesenin önem ve tesiri sahip olduğu hakların çoğunluğu ve çeşidi ile orantılı değildir. Bir müessese, ancak bir sosyal ihtiyaca cevap vermek için tesis edildiğinde, o ihtiyaca cevap verdiği ölçüde önemli ve tesirlidir. Böyle bir müessese sosyal ortama kolaylıkla, sosyal ve kültürel karmasa yaratmadan uyum sağlar ve diğer müesseselerle de bir birlik oluşturur. Reformcuların bilgeliği ve becerisi bu ihtiyaçları görmek ve onları böyle uygun müesseseler kurarak tatmin etmektir. Said Halim'e göre yeni gelişmekte olan bir müesseseyi son derece geniş yetkilerle donatmak ve bu sayede çok ekili olacağını sanmak bu müessesenin sağlıklı bir şekilde gelişmesini engeller. Daha yeni kurulduğunda çok geniş haklarla mücehhez edilen müessesler bu hakları gelişmesi süresince edinmediği için iyi kullanamaz. Böyle müessesler halka da faydalı olamaz. Çünkü en faydalı haklar belli bir tarihî süreçten geçerek ve hak edilerek kazanılan haklardır yoksa tepeden inme verilen haklar değil.

Bize göre liberal addedilen müesseselere sırf bu sıfatlarından dolayı bahşedilen geniş haklar yanıltıcı ve doğru olmayan bir liberalizm adına yapılıyor. Bu, topluma ve devlete zararlıdır. Eleştiri, kabul ve murakabe hakkı Osmanlı meşruti rejimi için yeterli haklardır. Böyle mutedil haklara sahip olan Osmanlı gele-

neksel müesseseleri tarih boyunca, gereken saygı ve itibarı zaten kazanmışlardır. Böyle tarihsel gelişmelerinin sonucu olarak kuvvetlenen müessesseler daha sağlam ve halk nazarında daha itibarlı olurlar. Said Halim'e göre bir memleketin idaresi ve bu idarenin kontrol ve murakabesi o memleketin en iyi eğitim ve öğrenim almış olan elit sınıfına ait olmalıdır. Eğer bu elit, bugüne kadar bu vazifelerini layıkıyla yerine getirememişlerse bu onlara böyle bir bu imkânın verilmediğinden dolayıdır. Said Halim yeni kurulacak olan meclisin böyle bir elit tarafından oluşturulması gerektiğini ileri sürer. Siyasi ve sosyal olayları Batılı bir görüşten incelemeye alışmış olan aydınlarımız, der, meclisin kanun yapma yetkisine sahip olmamasını milletin en esas haklarından birinin ihlali olarak görürler. Görüşlerini desteklemek için Avrupa'daki bütün parlamentoların bu hakla mücehhez olduğunu ileri sürerler. Lakin der Said Halim, bu görüşü ileri sürenler hükûmetin icraatını denetlemek için kurulan bir meclisin aynı zamanda neden kanun yapma yetkisine sahip olduğunu açıklayamazlar.

Batı ülkelerinin anayasalarına göre kanun yapma yetkisinin münhasıran millî temsil organı olan parlamentoya ait olduğu doğru olmakla beraber, yine bu anayasalara göre bu kanunların tatbiki tamamen bağımsız olan mahkemelere aittir. Bu mahkemeler siyasi tesirlerin dışında tutulurlar. Kanunların da aynı şekilde siyasi fikirlerden etkilenmemeleri gerekir. Eğer meclise kanun yapma yetkisi verilirse mecliste çoğunluğu olan siyasi gruplar kanunları kendi görüşlerine uygun olarak yaparlar. Çoğunluk müesseseleri de bu şekilde kanunla değiştirebilir. Kanun yapma yetkisinin parlamentoya verilmesinin diğer bir sebebi de parlamentonun "millî hâkimiyet" veya "millî egemenlik" ilkesini temsil etmesidir. Millî egemenlik der Said Halim, Batı'da gelişmiş olan bir siyasi ilkedir ki tam ve her şeye hâkim olan bir gücü, bir otoriteyi temsil eder. Bu güce kimse karşı gelemez. Dolayısıyla millî hâkimiyet prensibi ölçülemez, sınırsız ve hiçbir şekilde kontrol edilemez bir güçtür. Batı'da mevcut olan liberal rejim, işte, bu millî hâkimiyet prensibi üzerine kuruludur ve daha önceki yüzyıllarda Batı'da hâkim olan ve kral ve imparatorların sahip oldukları tanrısal veya kutsal otoritenin yerini almıştır. Said Halim bizim "millî hâkimiyet" anlayışımızın ise tamamen farklı olduğunu söyler. Bize göre millî hâkimiyet sınırsız ve sonsuz güce sahip olamaz ve İslam'ın ilkelerine karşı gelemez. Mesela millî hâkimiyet İslam'ın emrettiği eşitlik ve dayanışma prensiplerini değiştiremez veya bir ruhban sınıfı yaratamaz veya devleti laikleştiremez. Dolayısıyla der Said Halim, Müslüman ülkelerde millî hâkimiyet prensibi başka bir hâkimiyet tarafından sınırlıdır. Bu hâkimiyet de şeriatın hâkimiyetidir. Said Halim'e göre bizde yani Osmanlı ülkesinde meclisin kanun yapma yetkisi üzerinde bir inhisarı yoktur. Osmanlı Meclisi ancak bazı önemli kanunların hazırlanmasını teklif edebilir. Kanunlar Meclis tarafından değil fakat çok bilgili ve iyi yetişmiş hukukçuların ve fakihlerin (fıkıh uzmanlarının) oluşturduğu özel kanun yapıcı heyetler tarafından hazırlanmalıdır. Bu hukukçular ve fakihler her türlü siyasi etkiden uzak bulunmalıdır. İdari kanun ve yönetmeliklere gelince, bunlar der Said Halim, hükûmete bağlı kanun yapıcı organlar tarafından hazırlanıp meclisin onayına sunulmaları gerekir. Bu şekilde millî murakabe sistemi kendi fonksiyonunu korur ve bozulmaz.

Said Halim'e göre imparatorluğu kuvvetten düşüren ve çöküşe götüren idari zafiyet sadece siyasi buhranın sona ermesi ile tedavi edilemez. Hükûmetin muzdarip olduğu illet sadece millî kontrol ve murakabe eksikliğinden kaynaklanmıyor. Bu illet hükûmetin kendisinde vardır. Çünkü der Said Halim, hemen hemen iki yüz yıldan beri bu ülkenin hükûmeti kendine düşen vazifeyi gereği gibi doğru bir şekilde yerine getirmiyor. O zamanlardan beri hükûmet politikaları sadece suni ve keyfî çözümlere dayanmıştır. Bugün muzdarip olduğumuz bahtsızlıklar ve felaketler bu politikanın sonucudur. Bizi tehdit eden Batı olduğu için ve felaketlerimizin kaynağı da Batı'da olduğu için Osmanlı devlet adamları yüzlerini Batı'ya çevirmişlerdir. Batılı milletlerin gerçekleştirdiği ilerlemeyi fark ettikleri andan itibaren, hemen bu milletleri taklit etme arzusu bizde belirmiştir. Yani Osmanlı devlet adamları kendilerini tehdit eden Batı'nın silahları ile mücehhez olarak ona karsı koymayı düşünmüşlerdir. Bu da memleketi Batılılaştırmak demektir. Bu şekilde der Said Halim, bu memleketin muhafazakâr ve gerici hükûmeti modernist bir Batılılaşma politikasını iktibas ettiler. Bu aslında ihtilalci bir politikaydı. Fakat çok geçmeden bu Batılılaşma politikası

halkın tepkisi ile karşılaştı. Bunun sonucu olarak hükûmet iki zıt tercih arasında sıkıştı kaldı. Bir taraftan mütedeyyin halkın Batı'ya karşı olan husumeti, diğer taraftan ilerleme ve modernleşme arzusu. Hükûmet bu şekilde hem muhafazakâr ve hem de ihtilalci oldu. Böyle çapraşık bir politika tabiî ve normal bir politika olamazdı. Dışarıdan ithal ettiği yabancı müessesleri halka kabul ettirmek için onları değişik bir şekle soktu ve bu müesseseler böylece esas ruh ve karakterlerini kaybettiler. Sonuç olarak reform adı altında gerçekleştirilen bütün yenilikler memleketin bütün kültürel yapısını bozdu. Halkın kutsal saydığı ne kadar gelenek, görenek ve itikadı varsa hepsi zarar gördü. Halk, hükûmetin kültürel hayatlarına bu şekilde müdahalesine nasıl karşı koyacağını bilemedi. Daha fazlası, hükûmet saklamaya çalıştığı ihtilalci karakteri yüzünden halkın asırlardan beri yerleşmiş olan âdet, gelenek ve göreneklerini aşağılamaya başladı. Bu şekilde Osmanlı toplumunun temelleri tahrip edildi. Bu sözde reform hareketi, der Said Halim, bir taraftan eski müesseselerin tamamen ortadan kaldırılıp yerine yenilerinin ihdas edilmesi, bir taraftan da eski müesseseleri muhafaza edip, onların yanında yeni müessesseler kurulması şeklinde oldu. Bu şekilde bir asırdan beri Osmanlı hükûmeti anormal bir iki başlı (düalist) sistemden oluşmaktadır. Adalet, eğitim ve her nevi kamu hizmetinde bu anormal iki başlılık vardır. Bu ikilik millete de yansımış ve memleket birbirine düşman iki kültürel kısma bölünmüştür.

Said Halim'e göre 1908'den sonra iş başına gelen Jön Türk hükûmetinin uygulamaya koyduğu reform programının amacı memleketin bütün geleneksel siyasi, sosyal ve kültürel yapısını bozarak yerine Batı tipi modern bir idare yerleştirmekti. Ona göre 1908 İhtilali ile gelen yeni rejim Tanzimat'ın iki başlı (düalist) sistemini ilga ederek yerine açıkça ihtilalci bir idare yerleştirmek amacı güdüyordu. Yeni rejimin takip ettiği bu politika ülkeyi bir karmaşa içine soktu. Geçmiş yüzyıla baktığımız zaman, der Said Halim, görürüz ki Türkiye (Osmanlı) hükûmeti önce muhafazakâr ve gerici, sonra muhafazakâr ve ihtilalci ve en sonunda da sadece ihtilalci bir politika benimsemiştir. Said Halim burada ilk önce Tanzimat'ın (1839) ilanından önceki geleneksel Osmanlı siyasi sistemine atıfta bulunarak bu rejimi "muhafazakâr ve gerici" olarak nitelendirmektedir. Said Halim'e göre bu rejim geçmişte yaşıyordu ve bakışlarını geçmişe çevirmişti ve içinde yaşadığı çağın gerçeklerini anlayamıyordu. Bu rejim, der Said Halim, kendini geçmişteki şanlı altın çağları hayal ederek avutuyor, mutluluğunu geçmişte arıyor ve tekrar bu altın çağlara dönmek istiyordu. Daha sonra, der Said Halim Osmanlı Devleti yeni bir politika benimsedi yani Sultan II. Mahmut'un (1808-1839) reformları ve Tanzimat'ın ilanından (1839) sonra bakışlarını Batı'ya doğru çevirdi. Bu dönemde hükûmet, memleketin selametini Batılaşmada gördü ve milletin mutluluğunu Avrupa'dan kanunlar ve müesseseler iktibas ederek sağlayacağını zannetti. En sonunda der Said Halim, Osmanlı hükûmeti bu politikayı da terk ederek tamamen ihtilalci bir rejim benimsedi.

Said Halim'e göre bu iki başlı Tanzimat rejimi 1908 İhtilali ile sona erdirilmiş ve iktidara gelen Jön Türk hükûmeti açıkça ihtilalci bir program benimsemiştir. Bu rejim der Said Halim, geçmişle bağları tamamen koparıp sadece geleceğe odaklanmak istiyordu. Said Halim'e göre hem Tanzimat hem de Jön Türk hükûmetleri yanılgı içinde idiler. Her iki rejim de ülkenin gerçeklerine uygun değildi. Said Halim göre sadece geçmişe veya geleceğe odaklanan rejimler ülkeye faydalı olamazdı. Said Halim'in siyasi ve sosyal düşüncesinin en önemli unsurlarından biri de onun "evolutionist" yani evrimci olmasıydı. Said Halim her millet ve toplumun ancak tarihsel bir süreçten geçerek ilerleyebileceğine inanıyordu. Millet ve toplumların kendi tarihsel gelişme süreçleri içinde oluşturdukları ve kendilerine özgü olan siyasi ve sosyal müesseselerin ithal yoluyla iktibas edilip başka millet ve toplumlara tepeden inme bir şekilde uygulanmasının başarısızlıkla sonuçlanacağı kanısında idi. Bu nedenle Said Halim'e göre en mükemmel hükûmet "evolutionist" yani evrimci bir politikayı benimseyen hükûmettir.[2]

2 Said Halim Paşa, *La Crise Politique*. (Ahmet Şeyhun tarafından Fransızcadan Türkçeye çevrilmiştir.). Said Halim Paşa'nın siyasi ve sosyal düşüncesi icin bakınız: Ahmet Şeyhun, *Said Halim Pasha, Ottoman Statesman and Islamist Thinker, (1865-1921)*, İsis Press, İstanbul, 2003. [Türkçesi Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa, Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*, çev. Derya Göçer, Everest Yayınları, İstanbul, 2010].

SAİD HALİM PAŞA VE KRİZ ÜZERİNE DÜŞÜNMEK

ÜMİT AKTAŞ

Kurtuluş umutlarını Avrupa'ya, yani kendi cellatlarına bağlayan muhalif Osmanlı aydınlarının büyük bölümünü saflarında toparlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti, ihtilal öncesinde oldukça renkli bir cephe oluşturmuştu. İhtilalin prizmasından geçen tarih ise geriye kirli bir tortu bırakacak, ihtilal usul usul kendi çocuklarını yemeye başlayacaktır. Hayallerle olgular arasındaki mesafe göz önünde tutulduğunda olağandır belki bu. Birçok aydının terk ettiği ya da eksiltildiği bu süreçten umudunu kesmeyenlerden birisi de Said Halim Paşa'dır. Umuttan da ziyade bir "devlet adamı" sabrıdır belki onunkisi. Devletteki sürekliliğin ihtilalci dalgalardan daha kavi olduğuna dair bir bilgelik belki de.

Bir yandan Abdülhamit'in istibdadıyla boğuşan ihtilalci kuşak ise bu istibdadın doğası üzerinde, onu değiştirmenin ötesinde derinlikli çözümlemeler yapmadıkları gibi, Osmanlı'yı parçalayarak bölüşmenin hesaplarını yapan emperyalizmin saldırıları karşısında da hem trajik bir çaresizlik hem de garip bir ikilem içerisindedir. İçlerinden birçoğu ise daha şimdiden Batı dünyasının farklı kesimleriyle Cemil Meriç'in deyimiyle "müstağribane" bir ilişki kurmuş ve kurtuluş umutlarını bu ilişkilere bağlamışlardır. Zira henüz Batı'yı ve emperyalizmi değil sadece Batı medeniyetini tanımaktadırlar; ufuklarını süsleyen o biçimsel şaşaayı yani.

Öyle ki emperyalizm konusundaki ilk aklı başında çözümlemeleri yapan ve bu konuda onları uyaran ve aydınlatan da Batı'nın Doğu'sundan, bir Rus Yahudisi ve Rus Devrimi'ne katkıları olan, "Parvus" namlı Marksist Alexandre Helphand'dır. Başarısız 1905 İhtilali sonrasında kaçtığı Almanya'daki Marksist hareketler içerisinde mücadelesini sürdüren Helphand, Lenin'in İsviçre'den Rusya'ya gizlice geçmesini sağlayarak, Rusya'daki devrimci sürece de önemli bir katkıda bulunmuştur. İttihat ve Terakki ile dostane ilişkiler içerisinde olan Emanuel Carasso (Karasu) tarafından 1910'da Türkiye'ye davet edilen Parvus, İttihatçıların yayın organı olan *Türk Yurdu* gibi bazı dergi ve gazetelerde iktisat ağırlıklı olmak üzerine yazılar yazmış, emperyalizmle ilgili ilk "yerli" çözümlemeleri yaparak, özellikle Yusuf Akçura, Cavid Bey ve Ziya Gökalp gibi aydınlar üzerinde belli bir etki ve bilinç oluşturmuştur. Tabii ki bu bilinç, toplumsal gelişimin bu aşamasında sadece emperyalizme karşı ve ulusallaşmaya dönük bir bilinçtir.

Bunların ötesinde ise Parvus, İttihatçıların güdümünde olan iktidarın Almanya'nın yanında savaşa girmesi için de kulis yapmış; savaş başladıktan sonra ise devrimci çabalarını sürdürmek için Avrupa'ya geçmiştir. "Emperyalizm" üzerine ilk çözümlemeler kadar, "kesintisiz devrim" kavramını da Troçki'yle beraber Helphand geliştirmiştir ki bunlar Lenin'in en önemli kavramsal teçhizatları olacaktır. Oysa aynı dönemde Osmanlı aydınları henüz Batı toplumunu dinamikleştiren kapitalizm kadar, kapitalizmin Avrupa toplumunu sürüklediği sosyalist tepkinin de pek farkında değildir. Bu, doğal olarak gündemleri daha çok kalkınma, Batılılaşma, geri kalmışlıktan ve istibdattan kurtulma olan aydınların ve onları sürükleyen askerî kadroların pek de umurlarında değildir. Çökmekte olan imparatorluğun geleceğine dair bu tezler ise aydınlar arasındaki uyuşmazlığı topluma da yaymakta; buna dair bir endişe ve kriz toplumsal birliği parçalayan bir bunalımı derinleştirmektedir.

Aslına bakılırsa II. Abdülhamit karşıtlığının birleştirdiği muhalefet, kapsamlı bir Abdülhamit eleştirisi bile üretebilmiş değildir. Abdülhamit'in o bitmek bilmeyen iktidarıyla çatışmanın koşullarında oluşmakta olan tepkiler, ister istemez bu koşulların etkisini üzerinde taşımakta; tartışmaların merkezinde olan Abdülhamit ve temsil ettiği imparatorluk geleneği, karşı çıkmalar yoluyla da olsa yeni muhalif kuşağın zihnini biçimlendirmektedir. Baş edemedikleri bu "ödipal" etki, ihtilalci kuşağı, henüz iktidara el koyamadıkları o romantik, müteredditve çalkantılı sürecin akabinde çok da farklı bir mecraya çıkarmayacaktır. Öyle ki, her şey değişse de hiçbir şey değişmemiş gibidir. Hatta yapılanlar, olumsuzlamalar yoluyla da olsa daha çok (tepkisel bir) taklide dayandığından, yarattığı heyecanın dışında, daha da kötüdür.

Bir kurtuluş çaresi olarak görülen Batı da taklit edilmektedir ama orası da yeterince tanınmakta değildir. Beri yandan içerisinde bulunulan çöküş (kriz) şartları da aklı başında bir değerlendirmeye tabi tutulmamakta, bu da özellikle aydınları yani bu meseleler üzerinde düşünenleri, düşüncenin nesnel koşullarından uzaklaştırmaktadır. "Kurtuluş" fikrinin kendisi bile sorunludur aslında. Neden kurtulunacaktı? Üstelik imparatorluğu çöküşe sürükleyen Batı dünyası nasıl bir kurtuluş vadedebilirdi? Onun da ötesinde Batı'nın toplumsal koşulları ile oldukça farklı bir mecrada bulunan Osmanlı'nın kurtuluş reçetesi Batılı ya da Batı'ya ait bir deneyimden türetilebilir miydi?

Ama gelin görün ki özellikle aydınlar arasında kelimenin tam anlamıyla bir çöküş psikolojisi yerleşmişti ve âdeta bir panik havası egemendi. Böylesi bir iklimde aklı başında bir kurtuluş düşüncesi nasıl gelişebilirdi? İmparatorluğu selamete çıkaracak bir fikir bu şartlar altında salimen nasıl tartışılabilirdi? Varlığın ayakta tutulma endişesinin hâkim olduğu şartlarda, kurtuluş reçetelerini tartışmak, biraz da düşüncenin lüksü gibi gözükmekteydi. Öncelikli olarak amaç, imparatorluğun varlığının ve birliğinin korunmasıydı. Ama bunun olası koşullarının ortadan kalktığı bir dünyada "ütopik" mevzuları tartışmanın sadece zaman kaybı olduğunun ise farkına varılamamaktaydı. Batı dünyasında giderek keskinleşen çıkar kavgaları da imparatorluğun bu genç ve heyecanlı romantiklerine, muhtaç oldukları o serinkanlı tartışma lüksünü ve kredisini vermeyecekti. Zira onları bunalıma sürükleyen koşullar, ötekiler için uygun bir av mizanseni gibiydi. Sadece parçalanmalar, cepheleşmeler, bölük pörçük tezler!.. Sonunda ise içlerinden birisi çıkacak ve nicedir çözülemeyen kördüğümü kılıcıyla, yani bilindik olan o yegâne usulle parçalayacaktı.

Eleştiriler

Said Halim Paşa ise kişisel olarak da gadrine uğradığı Abdülhamit'in oldukça uzun süren iktidarı ve istibdadı üzerine eleştiriler ve çözümlemeler yaptığı gibi, ihtilal sonrası sürecin de eleştirisini yapan ender aydınlardan birisidir.

> Hayatının otuz senesini, ahlakı en ziyade tahrip eden müstebid bir idare altında geçirmiş olan bizler, bu sayede hür insanlar, faziletli, iffetli ve doğru vatandaşlar sırasına gireceğimizi ümit etmiştik... Anayasa'nın cemiyetimizin siyasi ve iktisadi durumunu sabahtan akşama değiştirecek mucizeli bir kudrete sahip olduğunu ... ummuştuk... Yazık ki daha ilk seneden itibaren bütün bu tatlı ümitler ve güzel hayaller uçup gitti. Anayasamızın bize bahşettiği haklar ve serbestlik, Sultan Hamid idaresinin fevkalâde artırdığı kötü alışkanlıklarımızı, çekinmeden tatbik etmekliğimizden başka bir netice vermedi.[1]

Dolayısıyla tüm bu olup bitenden sorumlu tutularak iktidardan düşürülen Abdülhamit, bu sorunların müsebbibi olarak addedilse de anlaşılmaktaydı ki ona yöneltilen öfke sadece daha temelde olan sorunların üstünü örtmekte ve hatta anlaşılmasını da önlemektedir. İktidardan düşürüldüğünde ise acı gerçeklik tüm çıplaklığıyla ortaya çıkacak ve buna hiç de hazırlıklı olmayan ihtilalci kuşağı, anlayamadıkları ve baş edemedikleri daha derin bir bunalımın içerisine sürükleyecektir.

1 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 56.

Öyle ki onu devirenler, onu da aratacak bir cehalet ve çaresizlik içerisindedirler. Dolayısıyla Said Halim bu kesimleri de eleştirmekten geri durmaz. Ama yine de sadece eleştirmekle yetinmez; bir tür toplumsal sorumlulukla sürecin içerisinde kalarak içerisine düşülen siyasal ve kültürel kargaşanın daha vahim sonuçlara yol açmaması için yol gösterici olmaya çalışır. Çünkü siyasal aktörler kadar aydınlar da toplumsal gerçekliğimizle çok da uyarlı olmayan Avrupa yasalarının çevrilmesiyle işlerin yoluna gireceğine dair hayalci bir umut içerisindedir. Oysa yapılan "Kanun-ı Esasi"nin, "memleketin siyasi ve sosyal durumu, hâletiruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz"[2] lığı apaçık ortadadır. Siyasal aktörler ise siyasi vaziyetin değiştirilmesiyle memleketin toplumsal durumunun da değişeceğine dair çocukça bir zan içerisindedirler. Bu kriz şartları içerisinde memleket, "bir ihtilalciler cemiyetinin tecrübesiz ellerine düşecektir".[3] Ama sonuçta sorumluluk sadece bunlara ait olmayıp tüm toplumundur. Gelgelelim ki o güne değin siyasal süreçlerin dışında tutulmuş, bu konuda zihinsel olduğu kadar pratik deneyimlerden de yoksun (bırakılmış) olan bir toplum, bu zor koşullarda nasıl akilane bir irade gösterebilirdi?

Said Halim gibi İslam dünyasını olduğu kadar Batı'yı da iyi tanıyan ve memleketin selametini "İslamlaşma"da gören kesimlerin açmazı ise kendi tezlerinin de tıpkı başka birçok tez (modernleşme, Türkleşme, medenileşme…) gibi Abdülhamit tarafından asimile edilmişliğidir. Bu tezlerin ustaca kullanıldığı ve büyük ölçüde kirletildiği bu asimilasyon sürecinin geride bıraktığı koşullar, yoğun tartışmaları gerektiren bir arınma sürecini zorunlu kılmaktaydı. Lakin iç ve dış çatışmaların hız kesmeden sürmekte olduğu bu koşullar içerisinde aklı başında bir çözümleme ve arınma sürecine nasıl gidilebilirdi? Dolayısıyla hem memleketi ayakta tutmak hem de bu ayakta tutmanın şartlarını tartışmayı birlikte yürütmek gibi bir mecburiyet içerisinde bulunulmaktaydı. Bu ise toplumun ve hatta kavramların sarsılmasını, yenilenmesini ama çok da fazla örselenmemesini gerektirmekteydi.

"İslamlaşma"nın sırtındaki yük ise Osmanlı geçmişinden gelen hilafetin kutsallığı ve bununla irtibatlı olduğu düşünülen siyasetin baskıcılığı ve halkın siyasete katılamaması yanında yine olumsuz anılarla yüklü olan ama Batı hukuku ile kurulan bir asimetri yoluyla haksız bir töhmetin altında tutulan "şeriat" meselesiydi. Oysa şeriatın tarih içerisinde bir anlam genişlemesiyle neredeyse İslam'la eş anlamlı hâle gelmesi kadar, daraltılmış anlamıyla hukuk (fıkıh)'a indirgenmesi de sorunludur. İslam'ın genel mantıksal çerçevesi içerisinde sürdürülmesi gereken siyaset ise Emevilerden itibaren Roma-Sasani yönetim biçimlerinin bir taklidi hâline gelirken, Kur'an'dan çıkarılması gereken hukuka dair usul ve buna dayanan hükümler ise giderek ayrıntıcı bir hukuk külliyatına ve bunun kutsallığına dönüşmüştür. İktidarların, örfün ve mezhebi bakış açılarının baskısıyla biçimlenen ve sınırlanan bu kutsallığın ağırlığı ve dokunulmazlığı ise toplumu bu süreçlerin dışında tutarak atıllaştırmış; genel anlamda hayata cevap vermesi gereken siyasi ve hukuki işleyişin önünü tıkayarak, toplumsal sorunları bir çözümsüzlük noktasına kadar getirmiştir.

Buna dair kavram kargaşasının en önemli sebebi ise iktidarların kendilerini "hilafet" adı altında kutsallaştırarak dokunulmazlaştırması ve hususi bir hukukla (örfi hukuk), şer'i hukukun da dışına çıkarmasıdır. Bu âdeta istisnai hüviyet ise toplumsal bütünlüğü sarstığı gibi iktidarı, siyasal açıdan olduğu kadar hukuki açıdan da "ortak akıl"ın dışına sürüklemekte; daha doğrusu belirli ve nesnel bir "akıl"ın ve buna dayanan bir hukukun oluşumunu önleyen bir parçalanmaya yol açmaktaydı.

Şûra ilkesinin de işlemediği bu durumun yarattığı ikame bir İslamilik ise her açıdan yürütülmesi gereken bir sahicilik arayışını sapkınlıkla suçlayarak genel eleştirel, özgürleşmeci ve düşünsel (*içtihadî*) çabaların önünü tıkayan bir etkendir. Tüm bu geriletici etkenlerin hasılası ise oldukça klişe bir "şeriat" suçlamasıyla, tepkisel ama derinliksiz bir din suçlamasına dönüşmekte ve buna karşı ise "şeriat" söy-

2 Said Halim Paşa, *age.*, s.59.

3 Said Halim Paşa, *age.*, s.71.

lemi etrafında toparlanan ve yine tepkisel bir din savunusuna yol açmaktaydı. Tüm bu karmaşa 1908 İhtilali sonrasındaki kriz etrafında sürdürülen yoğun tartışmalara ve toplumsal kurtuluş arayışlarına yol açacak ama bir karara da varılamayacaktır. Varılamayacaktır çünkü yüzyıllardır sorunlarını müzakereci bir biçimde tartışmaktan uzaklaştırılmış, özerk aydınlardan ve bunların sürdüregeldiği düşünsel bir gelenekten yoksunlaşmış olan toplum, her şeyden önce sorunlarını serinkanlı bir biçimde tartışabilme noktasında değildir. Sonuçta ise söz, "ihtimal ki bazı kafalar kesilecektir" denilerek, yine güce yani kılıca havale edilecektir.

İslamlaşma

Said Halim Paşa'nın düşüncesinin en önemli ve ayırt edici tarafı, çağının meselelerine farklı açılardan ve özgün bir biçimde bakma çabası ve yeni kavramlar üretmesidir. Mesela Ziya Gökalp'in suçlayıcı ve küçültücü bir eda ile ürettiği "İslamcılık" kavramının yerine önerdiği ve kullandığı, "İslamizm"in değil de "İslamizasyon"un karşılığı olan, "İslamlaşma" kavramı gibi. Ki bu, İslami çabayı (*mücahede*) salt siyasal (ideolojik) bir uğraş olmaktan çıkarıp, toplumsal bir olma ve oluş hâline dönüştüren bir yaklaşım farkını da ifade eder. Aynı zamanda bu temel yaklaşım, kavramı Batılı menşeinden gelen bir uzak/öte bakıştan yerli ve içeriden bir kavrayışa, eksiltilmiş olanı ikmale de bir çağrıdır. Her iki terimin edalarındaki farklarla birlikte ifa etmek istedikleri temel işlev, Müslümanların sorunları üzerine düşünmek, eksik olanı gidermek, uğradıkları saldırı karşısında savunmalarını sağlamak ve buna yönelik bir bilinç oluşturmaktır.

Bilinç ise mekânsal ağlar içerisinde yurtlanır; yani belli bir şeyin, yerin, zamanın bilincidir. Maddi olmaktan ziyade manevidir. Oysa Osmanlı için asıl olan maddi vatandır. Bu temel meseleyi sorgular Said Halim Paşa:

> Her milletin millî kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir '*mânevî vatan*' meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen bir kavim, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklâlini kaybetmiştir. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha ziyade istifade ettiği halde esirdir; çünkü millî değerlerini kaybetmiştir. Bizim gibi vatan toprağını korumak uğrunda asırlardan beri mebzûlen kan dökmekte olan bir millet için, '*mânevî vatan*'ına karşı ilgisiz kalıp, sevgisizlik ve saygısızlık göstermesi, tasavvuru güç, anlaşılmaz bir hatadır.[4]

Said Halim'in böylesine önemli bir meselenin farkına varması, biraz da çağının ruhuna ve Osmanlı'nın geldiği noktaya vukufiyetiyle ve yaşanılan acı tecrübelerle de ilgilidir. Hakikaten izleri günümüzde de sürmekte olan bir psikolojiyle, çoğu kez maliyeti kaybedilen toprağın çok üzerinde olan ve bedeli "*manevi vatan*"ın sermayesinden ödenen bir *hesapsızlık*la dökülen kanların hebası üzerinde pek de durulmamıştır. Öfke, onur, bir karış toprağı vermemek gibi hissiyatlarla, aslında çok daha fazlasının kaybedildiğinin farkına bile varılmamıştır. Varılmamıştır çünkü yurtlanmanın topraktan ziyade dil, medeniyet, din, kültür gibi asıl kaybedilmemesi gereken ve kaybedildiği takdirde yerine yenisinin ikamesinin topraktan çok daha maliyetli olacağı "manevi değerler" üzerinde gerçekleştiği hususu üzerinde pek de düşünülmemiştir. "Vatan"ı toprağa hasreden bir bakışın ve "mevzubahis olan vatansa gerisi teferruattır" yaklaşımının hamaseti, başlatılan en akilane tartışmaları ve eleştirileri bile durdurmaya yetmiştir.

Bu sorunlar kümesine olduğu kadar çözüme dönük yaklaşım farkları da ister istemez farklı stratejileri ortaya çıkaracaktır. Sonuçta ise tedavülde kalan Türkçülük, Batıcılık gibi kavramlarla olan (söyleyiş benzerliğinden ziyade ideolojik açıdan) benzeşimiyle ve dolayısıyla da biraz da bunların izinden giden, yani büyük ölçüde bir "iktidar metafiziği" etrafında dolaşan "İslamcılık" olacaktır. Ancak mesele bununla da sınırlı değildir. Said Halim Paşa'yı "İslamcılık" kavramından uzak tutan, belki de kavramın

4 Said Halim Paşa, *age.,* s.105. (bazı değişikliklerle).

soy kütüğündeki örtük devrimci tınılardır. Çünkü Said Halim, tüm eleştirelliğine rağmen bir ölçüde Cevdet Paşa'yı da izleyen muhafazakâr bir düşünürdür. Bu yönünü kadınların geleneksel toplumsal rollerindeki ısrarı, yani kamusal alanda etkinleşmelerine karşı koyduğu rezerv kadar, toplumsal yapılarda giderek belirginleşen sınıfsal ve etnik aidiyetlere karşı duyarsızlığı da ele verir. "Etnik" kimliğe dayalı bir mücadeleyi ahlak dışı bulurken, tıpkı içerisinde yer aldığı İttihatçılar gibi bunların hâkim kimlik içerisinde eritilmesini savunur (oysa hâkim kimlik de giderek etnikleşmektedir). Bu duyarsızlık bir ölçüde kendi sınıfsal konumuyla da ilgilidir ve bu, temel siyasal tercihleri ve tasavvurunda da belirginleşir.

Sınıflı toplumsal yapının Batı toplumuna özgü olduğunu söylerken de bunun, alınmasını bir zaruret olarak gördüğü sanayileşmenin doğal bir sonucu oluşunu ise dikkate almaz. Dönemin İslamcılarının genel düşünsel çerçevesi içerisinde, teknolojinin beraberinde ahlakını da getireceğinin farkında değildir belki yahut bunu çok da umursamamaktadır. Söz gelimi bu konuda Gandi gibi Batı siyaseti kadar teknolojisine karşı da bir tutum içerisine girmez. Çünkü genel olarak bir "güç metafiziği" eğilimi içerisinde bulunulmaktadır ve asıl duyarlı olunan mesele, Batı ile oluşan "gerileme" mesafesini ve güç açığını kapatmaktır.

İslam dünyasındaki "gerileme"nin ahlaki ve toplumsal değil sadece iktisadi olduğunu söylerken de toplumlardaki gelişme ve değişimin bütünselliğini; onun da ötesinde Batı toplumundaki değişme ve gelişmenin temelde ahlaki bir değişimin üzerinde veya buna koşut bir biçimde oluştuğunu da dikkate almaz. Esasında ise ahlaki çöküşün siyasal veya iktisadi çöküşten etkilenmediğini veya bir ölçüde de olsa onun bir sonucu olduğunu düşünmemek de mümkün değildir. Zaten kendisi de farklı bağlamlarda benzeri şeyleri söyleyecek, özellikle siyasal istibdadın İslam dünyasındaki olumsuz etkilerini ısrarla vurgulayacaktır.

Şeriatı âdeta doğal bir hukuk yerine koyan Said Halim, bunun Batı'daki "doğal hukuk" kavramı içerisinde yer alan "insan hakları"nın mukabili olduğunu ise görmekten kaçınır. Onun açısından da tıpkı Ziya Gökalp gibi "hak yok, vazife vardır". Dolayısıyla "insan hakları"nın temelde insanın doğuştan gelen hakları olduğu düşüncesini benimsemediği gibi demokratik temsile ve partilere dayanan siyasal modeli de reddeder. Muhalefetin olmadığı homojen bir toplumsal bütünlüğün uyumu, âdeta Rousseaucu bir "millî iradeciliğin" tasavvurudur. Bu toplumda ise seçimler "Niçin ve nasıl yapılacaktır?", pek belirgin değildir. Beri yandan toplumdaki farklı çıkar gruplarına ya da aidiyetlere dayanacak kesimlerin varlığını, bunların rekabetçi çatışmasını da İslam toplumunun idealliğine uzak gören safdil bir iyimserlik içerisindedir. İçerisinde olduğu fiilî çatışmacı atmosferden uzak bu telakki, ideal bir uyumun ütopik beklentisiyle bu gerçeklikten uzaklaşırken, olumlu bir rekabetçiliğin toplumsal gelişmenin asli şartlarından birisi olduğunu; tasavvur ettiği uyumlu birlikçiliği sağlayacak olanın ise o çokça şikâyet ettiği baskıcılık oluşunu da görmezlikten gelir.

Oysa İslam toplumu, ta en başından beri siyasal çıkarlara, etnisitelere veya mezheplere (ideolojilere) dayanan keskin çatışmalar içerisindedir ve yine başlangıçtan beri ideal toplumsal tasavvurdan bir sapma olarak mütalaa edilen bu çatışmalar ise yine çoğu kez ancak kılıcın keskin diliyle durdurulabilmiştir. Demokrasinin en azından yine en başından beri İslam toplumundan eksiltilmiş olan "şûra"ya dayanan bir yönetimin ikamesi ve bu çatışmaları kılıçsız durdurabilmenin bir yolu olduğunun da farkına varmaz. Esasında ise yaşadığı dönemde demokrasiyle yönetilen ülke sayısı birkaçı geçmemektedir; üstelik seçkincilik ve otoriterlik karşısında demokrasi düşüncesi pek de muteber değildi. Çünkü bu, yani otoriter seçkincilik, eleştirinin şiddetinden geçirilememiş olan hilafetçiliğe, yani geleneksel siyasal modele olsun, Said Halim'in ve benzeri aydınların oradan doğru damıttıkları ve Batı dünyasında daha yaygın olan cumhuriyetçiliğe olsun daha yakın olan "başkanlık" sistemiyle de uyumlu bir modeldir.

Said Halim ve kuşağı, bu düşünceleriyle âdeta içerisinde bulundukları fiilî şartların düzeltilmiş bir si-

yasal tasavvurunu ortaya koyarlar. Padişahlığı andıran ama seçimle gelen güçlü bir başkanlık sistemini savunan Said Halim, biri yasama, diğeri ise yürütmeyi üstlenecek olan ikili bir "meclis" yapısı önerir. Yasayı ihtisaslarıyla yetkinleşen bir uzmanlar (âlimler heyeti) yapmalı, yürütme ise seçimlerle gelen meclis ve başkanlık tarafından sürdürülmelidir. Bu yaklaşımın Osmanlı siyasal ve düşünsel geleneğine yakınlığı ise oldukça açıktır. Ama güçlü ve otoriter bir başkanlık yönetiminde güçlerin ayrılığı ve yargı bağımsızlığı nasıl sağlanacak ve korunacaktır sorusu cevapsızdır. Nitekim kendisinden sonraki cumhuriyetçi kuşak da "güçler ayrılığı" sorununu çözemeyerek, adı konulmamış bir başkanlık sistemini ama güçler birliği çerçevesinde sürdürmeye çalışacaklardır. Ama çelişkilerle dolu bu sistem, toplumsal gelişmenin taleplerini karşılayamadığı için defalarca değişikliğe uğrasa da hâlâ ikmal edilememiş bir anayasa sorunuyla boğuşup durmaktadır.

Taklitçilik ve Aydınlar

Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı'nın çöküşünün temel nedeni, Türk töresinin ve ruhbanlık sisteminin tasfiye edilmeyişinden kaynaklanır. Zira örfi hukukun (töreye dayanan siyasetin) iktidar alanını görece olarak şeriatın dışına çıkarmasına karşı, daha çok medeni hukuk etrafında yoğunlaşan şer'i hukuk da din adamlarının (ulema) inisiyatifinde kalmıştır. Böylece adı konulmamış bir din ve siyaset ayrımı ortaya çıkmış ve bu, sistemin bütünlüğü kadar insicamını da bozmuştur. Ulemanın oluşturduğu bir dinî külliyat, dili kadar karmaşıklaştırılmış bir kavramsal ağla, halk zihniyeti tarafından kavranamadığı ve bu zihniyetin oldukça dışına sürüklendiğinden, sonuçta halkla ulema (ruhbanlık[5]) arasında bir mesafe peyda olacaktır.

Siyasetin dışında tutulan toplum ise giderek kendi içine kapandığından, emperyalizme karşı direnç gösterecek ölçüde maddi ve manevi olarak teçhiz edilmiş değildir. Yenilikçi (ıslahatçı) akım toplumla belli bir uzlaşıma varamadığı gibi köksüz bir akım olan modernistler ve Batıcılar ise halkı aydınlatmak yerine, kendi iktidarlarını temellendirmek için ulemanın yozlaşmışlık ve cehaletinden hareketle hurafelerden ibaret gördükleri dine saldırma yolunu ve kolaycılığını seçmişlerdi.

İktidar (saray), aydınlar (ulema) ve halk (avam) arasındaki uçurumun toplumu cehalet ve atalet içerisinde bırakarak çöküşe götürmesi kadar, ulemanın (aydınlar) devlete tabiliği ve devlet aygıtının bir parçasını oluşturması da halkı baskılara ve adaletsizliklere karşı savunmasız bırakmıştır. Ve bu durum, cumhuriyetle birlikte de pek değişime uğramaz. "Devlet ve muvazzaf şairleri, iki kaşık gibi iç içe"dirler ve şöyle seslenirler: "Memnunuz cihandan ve hükümetten".[6] İktidarın bir parçası ya da iş birlikçisi olan aydınlar, iktidarı meşrulaştırma ve bu minvaldeki ideoloji üretimi gibi bir rolü üstlenmişler, bu nedenle de düşünceleri iktidarın sınırlarını çizdiği çerçevenin dışına çıkmamıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde de aydınlar, her ne kadar görece modernist bir dil kullansalar da hezeyanları, kuruntuları ve tek biçimli düşünceleri ile hep, toplumun kendisi hakkında düşünme yeteneği kadar, eleştirel düşünceyi de sınırlandırmış ve tehlikeli saymışlardır. Aydınların âdeta kapı kulu niteliğiyle yönetici sınıf içerisinde olduğu toplumda, ideoloji de bu sınıf tarafından üretilmektedir. Teorik referanslarında ve afişe edilen amaçlarında çağdaşlık veya dindarlık temasına vurgu yapılmasına rağmen aydınlar, günümüzde de büyük ölçüde iktidar kamplarının ideolojisini üretmekle iştigal etmektedirler.

Batıcı aydınlar için "bu medeniyetin eserlerini, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannettiler. Garbın ahlâk ve yaşayışını memleketlerine tatbik etmenin dertlerine çare olacağına inandılar." diyen Said Halim, buradan yola çıkarak, temelde bir taklitçilik eleştirisine girişir. Ama bu hiç de yeni bir mesele olmayıp, içtihatçılığın da itibarsızlaştırılmasına yol açan oldukça temel bir sorundur. Bunun

5 Burada kullanılan "ruhbanlık", bellidir ki uzlet veya dünyadan uzaklaşma anlamından ziyade, dinî meseleleri bir uzmanlık konusu olarak hususileştirmek ve belli bir sınıfa hasretmek anlamındadır.

6 Ece Ayhan, "Zambaklı Padişah" şiirinden, *Bütün Yort Savullar* içerisinde, YKY, İstanbul, 1994.

anlaşılması ve aşılması, belli bir medeniyet bilincinin de diriltilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla eleştirilerini bu bilincin uyandırılması çabasından hareketle, özellikle Batı medeniyetine karşı bir mesafe duygusuyla sürdürür.

Farklı cenahtan biri, İdris Küçükömer de neredeyse benzer bir duyarlılıkla eleştirir aydın zümresini ve taklitçiliği. Batıcı aydınlar, "değişik boyutlu bir kültür ve düşünce seviyesindeki bir topluma, tarihinde sürekli iktidar bölünmüşlüğünü yaşamış toplumların ürünü olan formları aktararak asrî olunacağını zannetmiştir. Bu formların aktarılmasıyla Türkiye'de işlerliğinin ne olacağı hiçbir zaman derinlemesine düşünülmemiştir".[7]

Aydınların iktidar çevresinde işlevselleştirildiği bu durum, esasında ilmiye geleneğinin bir devamıdır. Gerçi benzeri koşullardaki tüm ülkelerde de aydınlar, büyük ölçüde iktidar alanı içerisinde işlevselleşebilmekte, bu alanın dışına çıktıklarında ise yaşama hakkını bile kaybetmektedirler. Gerçi Antonio Gramsci kadar Michel Foucault da aydınları, savunma veya direnme hâli içerisinde de olsalar, genel olarak iktidar bağlamında konumlandırırlar. Oysaki Derrida'ya göre aydın (düşünür), tam da iktidarın sınırladığı toplumsal ve düşünsel çerçeveyi aşabildiği yerlerde, bir fark(lılık) yaratarak ortaya çıkabilir. Bu farklılık belki bir "ara" durumdur. Ama bu "ara"dalık bir kararsızlık veya tereddüt hâline değil eleştirel inisiyatifini yitirmeme çabasının kararlılığına işaret etmektedir.

Tabii ki sorun sadece Batıcı aydınların temelde Batı'nın taklidine dayanan modernleşmeye bağladıkları umudun biçimselliğiyle sınırlı değildir. Benzeri bir zihniyete dayanan muhafazakâr ve dinî bir taklitçilik de aynı biçimsel kurtuluş telakkisini Osmanlı'nın ya da İslam tarihinin şaşaalı dönemlerinin taklidiyle, bu dönemlere dönüşle sağlanabileceğini düşünmektedir. Bir aydın olarak Said Halim'in üzerinde en fazla kafa yorduğu mevzulardan birisi işte bu meseledir: taklitçilik. Belli bir taassuba dayanan kesimler tarafından yürütülen bu biçimsel kurtuluş telakkisi, gerçekçi kurtuluş çabalarının da önünü kesmekte ve hatta Batıcılık ya da Doğuculuk gibi tepkisel bir zıtlaşmaya da yol açmaktadır.

Bir başka sorun ise yine bu eksen üzerinde gelişen ve tartışılan "geri kalmışlık" meselesidir. Batı ile Osmanlı arasında açılan mesafe inkâr edilemese ve İslam dünyasının İslam'ın kendilerine sunduğu imkânlardan neden yararlanamadıkları üzerinde henüz yeterince düşünülememiş olsa da "geri kalmışlık" meselesi, tüm bu sorunlar üzerinde düşünmeyi önleyen psikolojik bir bariyer olarak benzeri bir kutuplaşma eğilimi yaratır. Bu durum ise karşılıklı suçlamaların ötesindeki arayışların önünü keserek, ülkenin siyasal olduğu kadar düşünsel geleceğine de ipotek koyar.

Özellikle modernleşmeyle karşılaşmanın yarattığı gerilim içerisinde sorunsallaşan bu noktaya gelişte, siyasal istibdadın önemli bir sorumluluğu olması yanında ilmî ve düşünsel bir yarılmaya ve karşıtlaşmaya yol açan ilimlerin şer'i ve dünyevi ilimler olarak ayrıştırılmasının da önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu ayrışma ise sorunların bütünsel olarak ele alınmasını önleyecek bir biçimde, siyasal aklın askerî bir bakış açısına, dinî aklın ise (son tahlilde büyük ölçüde iktidarı meşrulaştırıcı bir araç hâline gelmiş olsa da) şer'i (giderek pozitivist) alana hasredilmesine sebep olan şizofren bir gelişmeye de yol açmıştır.

Oysa İslam bu tür ayrışık bakışları ve uhreviyatla dünyevilik arasında hiyerarşi veya zıtlaşma yaratacak bir kutsallık anlayışını, Tanrı'nın sözünü söyleme yetkisini haiz bir ruhbanlığı ya da teokratik bir zihniyeti olumlamakta değildir. Ve hatta tam da bu zihniyet, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık bağlamında eleştirilerek Müslümanlar bu yönlü sapmalardan sakındırılmıştır. Ne var ki bu toplumlarla girilen kültürel etkileşim ve yakınlığın yanı sıra; örfi hukukla hususileştirilen siyasal alanla, şer'i uygulamalarla sınırlandırılan fıkhın alansal aşırılaşmalarla hayatın bütünlüğünü parçalaması, düşünsel açıdan verimsizleşmeye yol açan, yenileşme imkânlarını önleyen veya kısıtlayan gereksiz bir ilmî ve siyasi taassuba ve ayrışmaya yol açmıştır.

7 Aktaran Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası*, Doz Yayınları, İstanbul, 1991, s. 26-27.

Dünya Savaşı

Said Halim Paşa, İtilaf Devletleri'nin, "*tam ve mutlak bir tarafsızlık* hâlini muhafaza etmesi şartıyla, Türkiye'nin toprak bütünlüğünü ve istiklâlini tekeffül"[8] ettiklerini belirterek, sadrazamı olduğu İttihatçı yönetimin savaşa giriş kararını meşrulaştırmaya çalışır. Oysa bu teklif, o günün şartlarında Osmanlılar için yeterli bir güvence vermektedir. Çünkü savaşın amaçlarından biri Osmanlı'nın parçalanıp bölüşülmesidir. Bunun en haris tarafları ise İtilaf Devletleri'dir. Dolayısıyla alınabilecek en doğru tutum, bu parçalanma kadar Osmanlı'nın savaşa girme mecburiyetini de olabildiğince geciktirmeye çalışacak bir "aktif tarafsızlık" halidir. Gerçi savaşın gidişatının bu tarafsızlık hâlinin sonuna değin korunmasını imkânsız kılacağı daha en başından ortadadır. Ama en azından mümkün olduğu kadar tarafsız kalmak, savaşa girmeyi geciktirmek ve hatta zorunlu olmadıkça hiç girmemek, Osmanlılar açısından en doğru tutum olacaktı. Ancak belli ki İttihat ve Terakki Cemiyetinin ileri gelenlerini bu teklif tatmin etmemektedir. Onlar daha fazlasını düşlemekte, en azından kendi becerisizlikleriyle kaybettikleri toprakları kazanmak gibi bir hayal içerisindedirler.

Bilindiği gibi, İttihat Terakki ileri gelenleri (Enver, Talat ve Cemal "triumvira"sı), 2 Ağustos 1914 tarihinde, Said Halim Paşa ve Cavid Bey'in itirazlarına rağmen "gizli" bir antlaşmayla Almanya ile ittifak kararı alırlar. Sina Akşin'e göre ise antlaşma, Said Halim'in Padişah'tan aldığı yetkiyle, Yeniköy'deki yalısında imzalanır.[9] Bu antlaşma 27 Ağustos'ta onaylanarak yürürlüğe girecektir. Antlaşmaya göre bir savaş hâlinde Osmanlı kuvvetlerini Alman askerî heyeti yönetecektir.[10]

Osmanlı Devleti'ni bir emrivaki ile savaşa sokmak isteyen Alman yanlısı Enver Paşa, 10 Ağustos'ta, İngiliz donanması önünde kaçan Goeben ve Breslau adlı gemilerin Marmara'ya girmesini sağlar. İtilaf Devletleri'nin protestosu üzerine bu gemilerin satın alındığı ilan edilerek gemilere Türk bayrağı çekilir ve isimleri Yavuz ve Midilli olarak değiştirilir. 15 Ağustos'ta Amiral Souchon fiilen Osmanlı donanma komutanı olur. 29 Ekim'de bu gemiler (gizlice) Karadeniz'e geçerek Sivastopol ve Odessa'yı bombalayınca Kasım ayında İtilaf Devletleri Osmanlı Devleti'ne karşı savaş ilan eder. Savaşa karşı çıkan Said Halim Paşa ve içlerinde Cavit'in de olduğu bazı nazırların istifasına rağmen 11 Kasım'da savaş kararını açıklayan Mehmet Reşat, 23 Kasım'da *cihad-ı ekber* ilan eder. Said Halim ise istifasını padişahın ricası üzerine geriye çekecektir. Savaşın gidişatının giderek olumsuz bir yönde gelişmesi üzerine, 4 Şubat 1917'de Said Halim Paşa Kabinesi istifa ederek yerine Talat Paşa Kabinesi geçecektir.[11] Esasında ülkeyi fiilî olarak yöneten de zaten Talat'tır. Buna karşı Said Halim, İttihat ve Terakkinin Merkez-i Umumi üyeliğine ge(tiri)lerek parti ile olan bağlarını devam ettirmiştir.

İttihatçıların önde gelenleri, savaşın hezimetle sonuçlanması akabinde bir Alman denizaltısıyla yurt dışına kaçacaktır. İstanbul'da kalan Said Halim Paşa ise İngilizler tarafından Malta'ya sürülecek, sürgünlüğünün sona erdiği 29 Nisan 1921'de ise İstanbul'a dönüşü kabul edilmediğinden Roma'ya yerleşecektir. Cemal Paşa 1918'de Anadolu'ya dönmeye çalışırken Tiflis'te, Talat Paşa 1921 yılında Berlin'de, Said Halim Paşa ise 1921 yılında Roma'da, Ermeni komitacılar tarafından öldürüleceklerdir. Enver Paşa ise Almanlar ve Ruslarla sürdürdüğü flörtten bir netice alamayınca ve Anadolu'daki ulusalcı muhalefete de Mustafa Kemal egemen olunca, 1921 yılında Orta Asya Türklerini bağımsızlaştırmak için Ruslarla girdiği savaşta, 1922 yılında Duşanbe civarında öldürülecektir.

8 Said Halim Paşa, *age.,* s.271.

9 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki,* İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

10 *Osmanlı Ansiklopedisi,* İz Yayıncılık, İstanbul,1996, cilt 7, s.138, 143.

11 Doğrusu bu, *İslâmlaşmak, Buhranlarımız* gibi oldukça önemli eserleri olan bir düşünür için oldukça geç bir karardır. Bu geç kalmış kararıyla Said Halim, maalesef İttihatçıların İmparatorluğu bir emrivakiyle 1. Dünya Savaşı'na sokmaları kadar, her ne kadar açılan davadan beraat etse de Ermeni Tehciri gibi birçok menfur karara da ister istemez katılmış, bunların sorumluluğunu üstlenme durumuna düşmüş ve yine bu nedenle Ermenilerce katledilmiştir.

Sonrası

Said Halim Paşa, Osmanlıların o kritik geçiş (fetret) döneminde yetişen oldukça önemli ve birleştirici aydınlardan ve siyasilerden birisidir. Öyle ki doğrudan İttihatçılığın derin yapısı içerisinde yer almasa da, yani "örgüt"e mensup birisi olmasa ve bu yapı tarafından çok da benimsenmese de cemiyet/fırka başkanlığına ve sadrazamlığa kadar yükselebilmiştir. Tabii ki bu, imparatorluğun içerisine girdiği kriz (fetret) dönemi açısından olumlu bir katkı olsa da Said Halim'in ve Türkiye'nin siyasal geleceği açısından hiç de hayırhah bir gelişme olmamıştır. Çünkü bu durum, savaş sonrasının o zor ve içinden çıkılamaz havasında gidişatı daha olumlu ve itidalli bir mecraya götürecek önemli bir aktörün (ve hatta aktörlerin) eksilmesine yol açmıştır.

Zira geniş bir çerçeve içerisinde "İslamcılık akımı", siyasal nitelikleri yanında entelektüel seviyesi de yüksek olan çok önemli ve öne çıkan isimler yetiştirememiştir. İslamcılığın en önemli ismi olan Mehmet Âkif, o zorlu "Birinci Meclis" döneminde ve daha sonraki gelişmeler karşısında derin bir yeise ve sessizliğe gömülmüştür. Bu belki tüm çığlığını ve feryadını "İstiklâl Marşı"na saklayan, soluğunu bunun için tutan ozanca bir tutum olarak görülebilir. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise kendisine ve içerisinde yer aldığı düşünsel tutuma (aslında genel olarak tüm muhaliflere) karşı uygulanan kovuşturma ve baskıcı tutum karşısında, bu sessizliği bir küskünlük takip etmiş ve Âkif Türkiye'yi de terk ederek geri kalan hayatını Mısır'da sürdürmüştür.

Said Nursi ise ülkenin yeni egemenlerinin yönelimi karşısında stratejisini değiştirerek siyasal çabalarını "eski Said" ile birlikte geride bıraktığından, zaten doğrudan siyasal bir aktör değildir. O da bir süre bulunduğu Ankara'daki o "Birinci Meclis" dönemindeki gidişattan umudunu keserek, doğrudan bu sürecin içerisinde yer almanın bir yararı olmayacağının, mevcut gidişatla baş edemeyeceğinin de farkına vararak, yeni bir tutum geliştirmeye ve yeni bir başlangıç noktası bularak bir açıdan her şeye yeniden başlamak için, memleketine dönmüştür. Mücadelesine âdeta sıfır noktasından, yani imana çağrı noktasından başlama kararı alarak, bundan sonraki hayatını buna vakfetmiş ve siyasetten de mümkün olduğunca uzak durmuştur.

Bunların dışındaki aktörlerden bir kısmı başından beri padişahın yanında yer aldıklarından (mesela Mustafa Sabri), bir kısmı muhalif (mesela Hüseyin Avni, Babanzâde Ahmet Naim) ya da mürteci (mesela Ali Şükrü, İskilipli Âtıf) olarak damgalanarak, "oyun"un dışında kalmış ya da bir biçimde tasfiye edilmişlerdir. Ahmet Hamdi Akseki gibi bazı isimler ise, ülkenin selametini esas alarak sistemin içerisinde kalmış, asgari koşullarda da olsa millete hizmeti yeğlemişlerdir.

Darbeler ve savaşlar içerisinde geçen bu on beş yıl içerisinde, aslında Osmanlı geleneğine aykırı olarak ama 1908 İhtilali'yle yerleşen bir gelenek uyarınca siyasal alan giderek askerlerin inisiyatifine geçmiştir. Bu durum her ne kadar memleketin uğradığı Yunan işgalinden "kurtuluş" açısından bir zaruret oluştursa da bu zaruretin ürettiği bir mantık, savaş sonrası süreçte de ülkenin kurtuluşunu, yani toplumun yenilenmesini ve devletin modernleştirilmesini de aynı kurtarıcılara havale eden, daha doğrusu bu kurtarıcıların, askerî kurtarıcılıklarından doğrudan toplumsal bir kurtarıcılık hakkı ve zarureti de çıkardıkları bir sonuca yol açmıştır.

Oysaki bu nihai tutum, yani Kemalizm ve bunun İslam dünyasına yansımaları bu açıdan çok da hayırhah olmamış, Türkiye gibi Türkiye'yi örnek alan diğer İslam ülkelerinde de otoriter ve askerî bir geleneğin siyasal inisiyatifi bir hak olarak ellerinde tuttukları otokratik bir "cumhuriyetçi"liğin ve ulusalcı parçalanmaların önü açılmıştır. Oysa Said Halim gibi siyasal açıdan deneyimli, toplumun geçmişini eleştirel bir süzgeçten geçirmiş, geleceğine dair olumlu ve itidalli bir bakışı olan isimler, daha olumlu, devletle toplum didişmesine yol açmayan, ülkenin birikimlerini heba etmeksizin bir yenilenme/modernleşme çığırını başlatıp sürdürebilirdi.

Ne var ki Said Halim Paşa, İttihat ve Terakki yönetiminde bile yeterince etkili olamamış ve kendi asli siyasal anlayışını ortaya koyamamış, âdeta muteber bir "sivil" figür olarak sadece bir eksikliği ikmal etmiştir. Söz gelimi *Sebilürreşad*'ın Ekim 1916'da kapatılmasına engel olamamış ya da bırakın savaşa katılma kararını ya da Tehcir'i, Cemal Paşa'nın 1915 ve 1916 yıllarında Suriye'de Arap aydınlarını idam ederek halkı Osmanlı karşıtlığına sürükleyen uygulamalarını da önleyememiştir. Oldukça geç kalan istifasıyla her ne kadar tepkisini ortaya koymuş olsa da bu, yine de ismini şaibeli olmaktan kurtaramamıştır. Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle daha erken tarihli bir istifa hâlinde bile Anadolu'daki iktidar kavgalarının içerisine girebileceğini düşünmek güçleşmektedir. Zira sürdürdüğü siyasal stratejiden çıkarılabilecek genel davranış biçimi, daha çok entelektüel bir asilzade tavrı içerisinde olduğudur.

Ama her şeye rağmen Said Halim Paşa, İstanbul'da başladığı eğitimini İsviçre'de siyaset okuyarak tamamlamış, eğitiminin dışında da Batı'yı ve İslam dünyasını iyi tanıyan, Osmanlı'nın içerisine düştüğü kriz (buhran) koşulları ve bu krizden çıkış üzerine kafa yoran istisnai siyasetçi-aydınlardan birisidir. Bu istisnai aydınların Cumhuriyet'e gidiş sürecinde farklı biçimlerde eksiltilmeleri ise Cumhuriyet'i ve geleceğin Türkiye'sini ciddi bir biçimde entelektüel ve siyasal yoksulluğa ve zaafa doğru sürüklemiştir.

SAİD HALİM PAŞA'NIN ÇAĞDAŞ SİYASAL TEOLOJİSİ: İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİNİN DEMOKRASİ ÇAĞINDA VAR OLUŞU

ERGÜN YILDIRIM

Giriş

Said Halim Paşa, çağdaş dönemin en önemli siyaset teorisyenlerinden biridir. Osmanlının yaşadığı siyasal sorunlara yeni bir siyaset teorisiyle cevap verme gayreti içerisindedir. Bu çerçevede çağdaş dönemde demokrasiyi meşruiyet siyaseti çerçevesinde İslam ile uzlaştırarak yorumlamaktadır. Başka bir ifadeyle İslam siyaset düşüncesini modern zamanlarda yeniden tartışmaya açmakta ve meşruiyet bağlamında ele almaktadır. Bir bakıma demokrasi teorisini İslam düşüncesi ile bağdaştırmakta ve yeni bir siyaset tarzı olarak geliştirmektedir. Böylece hem demokrasinin farklı bir biçimini geliştirmekte hem de İslam siyaset düşüncesini demokrasi aracılığıyla farklı bir "siyasal ilahiyata" taşımaktadır. Bu çerçevede hâkimiyet-i milliye tezini İslam düşüncesi içine çekmekte ve onu İslam siyaset düşüncesiyle bütünleştirmeye çalışmaktadır. Hâkimiyet-i milliyeyi yürütme ile tanımlamakta ve yasamayı ise "şeriat" olarak kodlamaktadır. Böylece "şeriat" yasama alanıyla ve hâkimiyet-i milliyeyi de yürütmeyle sınırlandırılır. Hâkimiyet-i milliye, milletin siyasal katılımı ve egemenliği anlamında yorumlamaktadır. Ancak buradaki egemenlik yürütme ile kayıtlıdır. Öte yandan yasama ise şer'-i şerif görülmektedir. İslam siyaset kaynaklarıyla bağlantılıdır. Said Halim Paşa, Osmanlı din ü devlet siyasi geleneğini şer'i yasama ve hâkimiyet-i milliye ile çağdaş dönemde yeniden yapılandırmaktadır.

Said Halim Paşa, salt siyaset teorisi ile ilgilenmekle yetinmemektedir. Osmanlı Devleti'nde ve İttihat ve Terakki Cemiyetinin tepesinde aldığı görevlerle siyasal pratiğin içinde bulunur. Bu pratiğin içindeki çatışmaları, rekabetleri ve sorunları yakında gözlemlemektedir. Böylece pratiğin ürettiği sorunları geliştirdiği yeni siyaset teorisi ile aşmaya çalışmaktadır. Özellikle Meşrutiyet'in ilanı, İTC'nin ortaya çıkışı ve yaşanan I. Dünya Savaşı ile yaşanan siyasal altüst oluşlardan çıkışı anlatan ve geleceğe yönelik siyasal perspektifler sunacak bir işlevsel teorik arayış içindedir. Sonuçta siyasal teorisi ciddi ampirik olgulara dayanarak gelişmektedir. Nasıl ki Marx, sınıfların bir birini boğazladığı çatışmaları ve dalgalı ortamda teorisini geliştiriyorsa, Said Halim Paşa da devletlerin, milletlerin ve siyasal çevrelerin birbirlerinin boğazına sarıldığı, var olma ve yok olma savaşı verdiği tarihi şartların pratiğinde düşüncelerini inşa eder.

İslami Siyaset Düşüncesi ve Osmanlı Modernleşmesi

İslam siyaset düşüncesi, İslam'ın siyasal alanla ilgili yaklaşımlarını kapsamaktadır. Siyasetnameler başta olmak üzere kelam, akait, fıkıh, ahkâm-ı sultaniyeler ve hatta tasavvuf kitaplarında bunun örneklerini görürüz. Her siyaset düşüncesi insanların muhayyilelerine, yorumlarına ve çeşitli yaklaşımlarına

dayandığı gibi İslam siyaset düşüncesi de büyük ölçüde böyledir. Düşünce demek, beşerî olan zihni üretimler demektir. Ancak İslam siyaset düşüncesi ayrıca vahiy gibi kutsal Allah kelamına ve Hz. Muhammed'in söz ve uygulamalarından da ilham alır. Hatta öncelik buna, bu iki kaynağa verilir. Bu nedenle bahsettiğimiz bütün siyaset düşüncesi kaynaklarında ayetler ve hadislerden referanslar gösterilir.

İslam siyasetini salt vahiy, salt Allah'ın hükümleri ile eşitleyen yaklaşımlar tarih içinde "Zahirîler" ve "Hâricîler" denilen akımların yorumlarında karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak Hâricîlik gibi yaklaşımlar çağdaş dönemde de karşımıza çıkıyor. "Hüküm Allah'ındır." ayeti, çoğunlukla bu çerçevede ele alınmaktadır. Bu teoriyle sanki insanların, beşerî tecrübelerin ve zihnin hiçbir etkisi yokmuş tarzında oldukça naif ve gerçeklerle örtüşmeyen tutumlar sergilenir. En azından ana akım Ehlisünnet, siyasal alanı bir içtihat arazisi olarak görmektedir. Bundan dolayı siyasal ilahiyat da ciddi anlamda bir düşünce boyutuna sahip. Farklı İslam siyaset yorumlarının ve akımlarının gelişmesi de bundan kaynaklanıyor. Yine bu esneklikten dolayı da çağdaş dönemin siyaset düşüncesi ve pratiklerini yeniden klasik İslam siyaset düşüncesi ile beraber harmanlamak, tartışmak ve yorumlamak kolaylaşmaktadır.

Tarih içinde sürüp gelen ve şekillenen İslam siyaset düşüncesi modernleşme ile beraber ciddi bir bunalımla karşılaşıyor. Çünkü tarihsel süreçte hükümdarlık kurumu ile bütünleşen siyasal düşünce, moderniteyle beraber krize girmeye başlar. Aslında Doğu'yu ve İslam siyasi otoriteleri despotizm olarak tanımlama çabaları da bu dönemde ortaya çıkar. Hükümdarlık çağının değişmesi karşında İslam siyaset düşüncesinin hâlâ hükümdarlıkla bütünleşen tezler olarak var olması büyük bir tarihi çelişki anlamına geliyor. En azından hükümdarlık çağında, hükümdarlık siyasetini meşrulaştıran, yorumlayan ve ona bir form kazandırmaya çalışan İslam siyaset düşüncesi, modern dönemde ciddi anlamda reel politik bağlamla bunalıma girmektedir.

Bu tarihî çelişkiyi ve ortaya çıkan siyasal krizi Osmanlı modern siyasal düşüncesi aşmaya çalışır. En azından onunla yüzleşen ciddi bir düşünce arayışı içindedir. İslam siyaset düşüncesi gözden geçirilir. Kritikler yapılır ve modern siyaset düşüncesi ile mukayeselere gidilir. İki ana tutum belirginlik kazanır. Birincisi, tamamen modern seküler siyaset düşüncesini benimsemektedir. İkincisi ise İslam siyaset düşüncesini moderniteyle uzlaştırmaktadır. Osmanlının tasfiyesinden sonra bir üçüncü siyaset düşünce seçeneği doğar. O da çağdaş Hâricîlik diyebileceğimiz "Hâkimiyet Allah'ındır" şiarıyla sürdürülen "politik tevhit" anlayışıdır. Bu siyasal anlayışı, modernliği tamamen reddeden ve yeniden salt Kur'an ve sünnete dayalı siyasal bir tutum geliştirme peşindedir. Seyyid Kutub, Mevdudi ve Abdulkadir Udeh gibi şahsiyetler bu yaklaşımı savunan ve geliştiren şahsiyetlerdir.

Said Halim Paşa'nın içinde fikriyatını kurduğu modern zamanlarda Müslüman düşünürler, İslam dünyasının modernleşmesi ile beraber yeni siyasal teolojiler geliştirmeye başladılar. Ali Suavi, İslam siyasetini moderniteyle uzlaştırma çabasında olan ilk isimlerden biridir. Doğrudan demokrasi adıyla makale yazıyor. İslam'ın ilk dönem yönetiminin demokrasi olduğunu ileri sürüyor. Bunun için sahabeden Halid b. Velid'in bir savaşta dönemin melikiyle yaptığı konuşmayı delil gösterir. Buna göre Müslüman komutan Halid b. Velid, melike "Biz emirlerimizi seçerek başımıza getiririz, eğer emirimiz bizim tercihimiz olmadan kendisini üzerimizde emir ilan ederse onu derhâl azlederiz." der. Suavi'ye göre bu da o zaman İslam hükûmetinin demokrasi olduğunu gösteriyor. Yine Suavi, meclisle yönetmeye dikkat çeker (Ali Suavi, 1870, s. 1083-1107).

Suavi, yine "usulü meşveret" tezini geliştiren ilk aydınlardan biridir. Bu siyasal yaklaşımla beraber padişahın mutlak yönetme hukukuna son verileceğini söyler. Böylece padişahın idari tasarrufu sınırlanır. Özellikle bu siyaseti yöntemi kendi şahsi çıkarlarına aykırı görenler buna karşı çıkar ve milletin aydınlanmasının önünde şüpheler uyandırırlar (Ali Suavi, 1968).

Namık Kemal, çağdaş dönem İslam siyasal ilahiyatını daha geniş bir biçimde geliştirme teşebbüsün-

de bulunan bir tefekkür adamıdır. Çağdaş realiteler içinde İslam ideallerinden de ilham alarak yeni kavramlar geliştirir. İslam siyaset anlayışını, modern siyaset düşüncesiyle sentezleyerek geliştirir. Çağdaş İslam siyaset düşüncesinin epistemolojisini inşa eden önemli bir şahsiyettir.

Namık Kemal, İslam'daki biat kavramını yeni siyasal düşünceyle yeniden yorumlar. Bu bağlamda biati halk, halkın menfaatleri ve kamuoyu (efkârıumumiye) olgularıyla eş anlamda kullanır (Mardin, 1996:328). Biat kavramının örneğinde siyasal epistemolojinin yeniden kurulduğunu görüyoruz. İslam siyaset düşüncesinin ana ilkelerini koruyarak yeni ortaya çıkan halkın hâkimiyeti tezini benimser.

Namık Kemal, Peygamber'in "Kavminizin reisi sizin hizmetkârınızdır." sözünü delil göstererek padişahların toplumun varlığını dikkate alarak yönetmeleri gerektiğini vurgular. Padişah, yukarıdan hükümler koyarak halkı tek taraflı yöneten bir makam olmaktan çıkarak, bunun yerine halka itibar eden, ondan biat alan ve onunla meşverette bulunan bir statüye çekilmeye çalışılır. Bu siyasal düşünce arayışı, ciddi manada yepyeni bir yöntemi ileri sürer. Toplumun politik özne olarak var oluşunu kendi mirası içinde konumlandırmaya çalışır.

Namık Kemal boşuna vatan ve hürriyet şairi olarak vasıflandırılmamıştır. Hürriyet düşüncesi onun zihninde çok baskındır. Siyasete de bu çerçevede yeni anlamlar yükler. Siyasal düşünceyi dönüştürür. Artık siyasetin en önemli boyutlarından biri hürriyettir. "Hürriyet Kasidesi"nin şairi, hürriyeti politik, toplumsal ve bireysel olmak üzere üç şekilde konumlandırır. Ama şahsi hürriyet de toplumsal hürriyet de siyasetle ilişkilidir. Buna göre insan ancak hürriyetle yaşayabilir. İnsanın hürriyeti seçme ve düşünme hakkı vardır (Mardin, 1996: 330). Bunu siyasal alana taşıdığı zaman mutlak idareten kurtulmak manasına gelir. Bu da ancak hürriyeti garantiye alan ve hükümdarın yetkilerine sınır getiren ve onun toplumla istişareye girmesini sağlayan anayasanın yapılmasıyla temellendirmek ister. Hürriyet şairi, böylece hem toplumun hem siyasetin hem de insanın hürriyetini anayasa yapmakta görür. Kanun-ı Esasi, bu hürriyetçi, meşveretçi ve meşrutiyetçi siyasetin ürünü olarak doğar. Hatta çoğu yerde meşrutiyet idaresi, anayasaya dayanan idare olarak algılanır. *Hürriyet* gazetesinde neşrettiği makalelerde özellikle meşveret düşüncesini siyasal yöntem (usûl-i meşveret) olarak inşa eder. Hürriyet yaklaşımını da bunu tahkim edecek biçimde ele alır (Namık Kemal, 1868).

İslam ve meşrutiyet düşüncesinin beraberliğini savunan geniş bir aydın ve ulema kesimi bulunmaktadır. Esad Efendi de bunlardan birdir. Yazdığı *Hükûmet-i Meşrûta* adlı risalesiyle bu düşünceyi savunur.

> Bizim hükümetimiz esasen şeriatla mukayyed olduğundan hükümet-i İslamiyedir, binaenaleyh hükümeti meşrutadır. Lakin bir vakitten beri ahkam-ı şer'iyyeye layıkile riayet olunmadığından hükümet-i mutlaka yolunu tutmuştur. Bizde esasen padişahların vezaif-i bile şeriatle mahduttur... (Esad Efendi, 1978: 230-237).

Mustafa Sabri, İskilipli Âtıf, Musa Kâzım ve Said Nursi gibi önde gelen ulemadan kişiler de meşrutiyet düşüncesini İslamiyet'le telif ederek yorumluyorlar. Bu âlimler ve mütefekkirler İslam ve meşrutiyet arasında ilişki kuruyorlar. İkisini uzlaştırıyorlar. İslam siyaset düşüncesini, meşrutiyet temelinde yeniden yapılandırıyorlar. İslam, millet, meşveret, "mukavele-i akt" (toplum sözleşmesi) (Kara, 2017: 96-101) kavramları etrafında yeni bir siyasi epistemoloji ikame ediyorlar.

Yine Said Halim Paşa, Filibeli Ahmet Hilmi, Mehmet Âkif gibi münevver şahsiyetler de aynı gayret içinde yer almaya başlıyor. Hem makro düzeyde modernite ile etkileşelim içinde çeşitli görüşler ortaya koyarlar, hem de mikro düzeyde pratik siyasal sorunlara çözüm bulmak üzere bazı fikirler ileri sürerler. Bu pratik siyasete karşı çıkarken İslami siyasi düşünceyi de yeniden üretiyorlar. Bu çerçevede hâkimiyet-i milliye, meşveret ve meşrutiyet etrafında yeni görüşler ileri sürüyorlar. Böylece hem siyasal kritiği yapıyorlar hem de yeniden siyasal düşünce inşa etmeye çalışıyorlar. Bu açıdan dönemin yürürlükte olan siyasal hâkimiyetini istibdat olarak tanımlıyorlar.

İstibdat Siyasetinin Eleştirisi

Said Halim Paşa, yürürlükte olan siyasal pratiği eleştirir. Bu siyasetin zihniyeti, otoritesi ve uygulamalarıyla beraber istibdat teorisi etrafında açıklanır. Açıklamadan öte eleştiriler yapılır. Siyasal sorunun temelinde istibdat görülür.

II. Abdülhamit'in anayasayı rafa kaldırması ve Meclis-i Mebusanı kapatması ile başlayan sürecin (1878) ürettiği uygulanmaların siyasal pratiğine istibdat adı verilmektedir. Elbette, bu kavramlaştırma dönemin muhalefeti tarafından da yapılır. Bu muhalefet içinde Said Halim Paşa da yer almaktadır. O da bu kavram etrafında çeşitli eleştiriler yapar ve yorumlar ortaya koyar. Onun bakış açsında istibdat, İslam siyaset düşüncesiyle ilişkili bir biçimde ele alınır. İslamcıların tümünde istibdat eleştirisi, İslam'ın ana esaslarından yola çıkarak yapılmaktadır. Bundan dolayı Kur'an ve sünnete başvurulur. Buradan getirilen argümanlar ve delillerle beraber istibdat kavramı yorumlanır ve İslam'a göre yanlış bir siyaset tarzı olduğu ispatlanmaya çalışılır.

İstibdat eleştiri İslam toplumlarının tarihinde gerçekleşen siyasal iktidarlara da uygulanır. Siyasi tarihimiz bu perspektif üzerinden giderek eleştirel bir çerçevede ele alınır. Böylece Osmanlı pratiğinde yürüyen siyasal rejimin gayrimeşruiyetine yine kendi tarihimizde kökler aranır. Bu siyasal tarihin yeniden okunması manasına gelmektedir. Çağdaş siyasal katılım ve siyasal meşruiyet yaklaşımları doğrultusunda bir siyasi tarih yorumu yapılmaktadır. Ancak yapılan eleştirinin tarihî köklerinin ortaya konması, kendi tarihinde konuşmak anlamına da gelmektedir. İslam siyaset tarihini yeni bir gözle okuyarak modern dönemi demokrasi anlayışı içinde inşa etmenin yolu açılmaya çalışılır.

Bu çerçevede Dört Halife Dönemi ve sonraki dönemler birbirinden ayırt edilir. Dört Halife Dönemi meşrutiyetin ve şeriatın beraberliği vurgulanır. Dört halife sonrası istibdat dönemi olarak tanımlanır. Aslında klasik İslam siyaset düşüncesinde böyle bir kavramlaştırma yoktur. Isırıcı meliklik, saltanat, sultanlık gibi ifadeler yaygın olarak kullanılır. Ancak Osmanlı modernleşmesi ile beraber Müslüman düşünürler, kendi çağlarının siyasal gelişmelerinin farkındadırlar. Tarihle kendi zamanlarını okumaya devam etmenin sorunları çözemeyecekleri inancına sahip bulunuyorlar. Bundan dolayı modern dönem yaşanan sorunları mesele yapıyorlar. Buna da siyaset bağlamında istibdat diyorlar.

İstibdat, "kendi hakları ve hukuku dışında her türlü hukuku reddeden Sultan Hamit" (Said Halim Paşa, 1991:8) şahsında tezahür ediyor. Said Halim Paşa, hayatlarının otuz senesini bu yönetim altında geçirerek ciddi ahlaki tahribatlar yaşayan bir kuşak olarak bundan kurtuluşun yolunu bulduklarını ifade ediyor: "Hayatının otuz senesini, ahlakını en ziyade tahrip eden müstebit bir idare altında geçirmiş olan bizler, bu sayede hür insanlar, faziletli, iffetli ve doğru vatandaşlar sırasına gireceğimizi ümit etmiştik." (Said Halim Paşa, 1991:12).

İslam toplumlarında istibdadın kaynağı, şekli ve mahiyeti Batı toplumlarından oldukça farklı olduğu ve bundan dolayı bundan kurtulmanın yöntemi de Batı'dan oldukça çok farklı olacağı düşünülmektedir. Buna göre İslam toplumlarında herhangi bir imtiyaz ve istibdat kabul edilmez. Bu cemiyetler hakkaniyet ve adalet esaslarına dayanmakla mesuldürler. Batı toplumlarında mezhepler ve din adına yapılan zulümler çoktur, oysa İslam toplumlarında gayrimüslimler de mesut bir hayat sürdürmüşlerdir. İstibdat, Müslüman toplumlarında teorik bağlamda caiz değildir, gayrimeşrudur, keyfî ve şahsi bir idareyi temsil eder (Said Halim Paşa, 1991: 24-25).

İstibdat, toplumda birçok kötülüklere yol açmaktadır. Çünkü yönetimde tamamen kuvvete başvurulmaktadır. Sadece siyaset yozlaşmakla kalmıyor, aynı zamanda ve daha kötüsü toplum da bozuluyor. Bu nedenle istibdat meselesi bir siyaset sorunu olmaktan öte bir sosyoloji meselesidir.

Toplumsal Yapının ve Sosyolojinin Önemi: Toplum Mühendisliğinin Eleştirisi

Said Halim Paşa siyasal değişmeyi sadece üstyapı meselesi olarak görmemektedir. Batı tipi bürokratların yetişmesi ve anayasanın değiştirilmesinin Osmanlı'daki durumu düzeltmeye yetmemesi bunun kanıtı olarak ifade eder. Hatta siyasal teolojisinin en önemli temel boyutlarından birisi sosyolojik gerçekliktir. Bundan dolayı Müslüman toplumların kendine özgü yapısını dikkate almayan her çeşit siyasal değişmelerin, reformların ve girişimlerin başarısız kalmaya mahkûm kalacağını belirtir. Böylece toplum olgusunu öne çıkararak Müslüman siyasetinin buna göre oluşması gerektiğini gündeme getirir. Aslında siyasal teolojide millet, ümmet ve kavim gibi sosyolojik birimler önemli başvuru kaynağı hâline gelir. Politik merkezde sultan, bürokratlar ve fakihler gibi dinamiklerin varlığı yeterli görülmez. En iyi siyasi yönetim, toplumsal ihtiyaçları dikkate alan muhitte uygulanır (Said Halim Paşa, 2019: 421).

İhtilal ve inkılap tarzı değişme yöntemleri de meseleleri çözmemektedir. Said Halim Paşa gibi 1908 Meşrutiyeti gibi radikal siyasal değişmeleri tecrübe etmiş bir şahsiyet olarak bu gözlemlerde bulunması oldukça önemlidir. Ona göre siyasal yapıyı, çeşitli kanunlar yaparak değiştiremeyiz. Bu nedenle toplumsal dünya dikkate alınmalıdır. Toplumun dayandığı ilkeler ve yaşadığı dünyaya bakmak gerekir. Bunları yok sayarak yapılan bütün değişme hamleleri başarısızlığa mahkûmdur. Osmanlı'da yapılan ıslahat hareketleri ve anayasal değişmeler de bunun göstergeleridir. Paşa, değişimlerin sosyolojik dünyadan kopuk bir biçimde gerçekleştiğini iki açıdan göstermektedir. Birincisi tamamen farklı ananelere, inançlara ve sınıflara sahip olan Batı toplumunu taklit etikleri için (Said Halim Paşa, 2019: 80-115). Osmanlı modernleşmesi bu açıdan ciddi manada bir taklitçilik modernliğidir. Bu taklitçilik yaklaşımı, nedeniyle tamamen Batı'dan aktarılan kanunlar ve kurumlarla Osmanlı toplumu düzeltilmek isteniyor. Ancak bu girişimler başarısızlığa uğruyor.

Değişimlerin sosyolojik bünyeden uzak olan ikinci boyutu ise yeni yetişen yönetici seçkinlerin ve aydınların kendi toplumlarına karşı yabancılaşan bilinçleriyle ilgilidir. Bu yeni nesiller, kendi toplumlarına karşı yabancılaştıkları için dönüp ona bakmıyorlar. Onu dikkate almıyorlar. İhtiyaçları nedir diye düşünmüyorlar. Toplumsal yapıyı yok sayarak çeşitli idari ve siyasi değişimlere başvuruyorlar. İhtilal ve inkılap tutumlarına yöneliyorlar.

Taklitçi modernlik bilinci ile hareket edildiğinde, yönetim tamamen Batı'ya benzemek üzere ıslahatlar yapar. Reformlara başvurur. Oysa bu kanunlar ve kurumlar Batı toplumunun yapısından çıkmışlardır. Bunlara bakmadan aynen toplumumuza aktarmamız sosyal varlığımızdan vazgeçmemiz anlamına gelmektedir (Said Halim Paşa, 2012: 67).

Osmanlı toplumu kuruluşundan itibaren çok farklı bir toplumsal yapıyı temsil etmektedir. Sınıfları yoktur. Aristokrasi veya serflerden bahsedilmez. Farklı ırk, kavim, mezhep ve dinlerden meydana gelmektedir. Osmanlı toplumu millet (ulus) birliğine değil din birliğine dayanır. İslam birliği ve kardeşliği esas almaktadır. Bu esaslar aracılığıyla dünyadaki Müslümanlar ortak bir aidiyet kimliğine sahip olabiliyorlar (Said Halim Paşa, 2012: 67).

Batı toplumlarında siyasal partiler çeşitli toplumsal sınıfların temsilcileri olarak şekillenirler. Onların meselelerini temsil ederler. Biz de ise partilerin toplumsal sınıf kökenleri bulunmamaktadır. Meclis-i Mebusan bu şekilde tahayyül edildi. Çeşitli meselelerin etrafında kavga ve çatışmaların yürütüldüğü yer sanıldı. Oysa Osmanlı parlamentosu bu özelliğiyle çok ciddi meselelerle karşılaştı. Meclis tenkidin, dayanışmanın ve görüşler teatisinin yeri olmaktan çıktı. Bunun yerine çeşitli unsurların kendi gayeleri için kavga verdiği bir yer hâline geldi (Said Halim Paşa, 2012: 85).

Said Halim Paşa'nın bakışında toplumun örf, âdet, inanç ve geleneklerini oluşturan sosyal varlığını bir günde değiştirmeye kalkışmak sosyal kanunları bilmemek anlamına gelir. Bu nedenle Paşa sık sık top-

luma, toplumun kanunlarına ve sosyolojik ilkelere dikkat çeker. Modernleşme ile beraber yaşadığımız siyasal değişmelerin temelinde bunların dikkate alınmadığını vurgular. Merkez bürokratların Batı'dan aldıkları kanun ve kurumları taklit ederek yapmak istedikleri siyasal değişim sorunlarımızı çözmediğini söyler. Osmanlı siyasal yapısını sorunları çözecek biçimde ıslah edemediğini ve bütün bunların temelde sosyoloji biliminin esaslarını bilmemekten kaynaklandığını anlatır (Said Halim Paşa, 2012: 87).

Sosyoloji ilminin ilkelerini bilmemek, toplumsal yapıya bakmadan hareket etmek anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı sosyolojiyi tanımak çok büyük bir önem taşır. Sosyoloji, toplumdan hareketle meselelere yaklaştığı için siyasete de buradan bakar. Paşa'nın en mustarip olduğu konu da toplumuna bakmadan ve inanç-gelenek yapısını görmeden onu değiştirmek için kanun ve kurum icat etmektir. Oysa ona göre toplumsal yapı ve bunun dayandığı esasları bize gösteren sosyolojiyi bilmek ve onun rehberliğinde siyaset yapmak gerekir.

Said Halim Paşa, bu yaklaşımlarıyla bir siyaset sosyoloğudur. Siyaset sosyolojisi perspektifiyle hareket etmektedir. Bundan dolayı siyasal konuları toplumdan yola çıkarak değerlendirmektedir. Bütün çalışmalarında da bu bakış açısı çok belirgindir. Devlet, bürokrasi, anayasa, meşrutiyet gibi tartıştığı bütün konularda toplumsal yapıya dikkat çeker. Bunların bir toplum içinde var olduğunu, topluma uygulandığını, toplumdan etkilendiğini ve bundan dolayı da yine toplumu dikkate alarak açıklanabileceğini ifade eder.

Siyasal alanda kullanılan inkılap, ihtilal ve taklitçi değişme yöntemleri, toplumu yok saymaktadırlar. Topluma dışarıdan, yukarıdan ve yabancı bir irade olarak etkide bulunurlar. Bundan dolayı da siyasal sorunlarımızı çözmede yardımcı olmadıkları gibi, bunalımı da sürekli hâle getirerek büyük zararlara yol açmaktadırlar. Toplumu ve sosyoloji siyasal teolojinin kuruluşu için çok önemli cephelerdir. İstibdat rejiminin yıkılmasıyla beraber hayal kırıklıklarının yaşanmaya devam etmesini yine en iyi sosyoloji açıklamaktadır.

> Ne yazık, şurası unutuluyor ki, bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir. Sultan Hamid kendi adıyla yad edilen "İdare-i Hamidiyye"'nin tek amili ve kurucusu değildi. Belki bu idarenin mühim amillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid'in meydana gelmesine sebep olacaklardı (Said Halim Paşa, 1991: 31).

İstibdat, salt bir kişiyle ya da Abdülhamit'le açıklanacak bir olgu değildir. Dayandığı sosyolojik kökenler bulunmaktadır. Nesiller, tarihi dönemler, şartlar… Bütün bunlar bir şahsın bireysel iradesini aşan kolektif unsurlardır. Toplumsal varlığın içinde oluşan bir siyasal olguya işaret ederler.

Toplumsal dinamiklere ve kökenlere bakmadan siyasal olguları açıklamanın imkânı yoktur. Türkiye'de buna dikkat edilmediği için büyük yanlışlar yapıldı. Paşa, âdeta çok erken zamanlarda ortaya çıkmaya başlanan "toplum mühendisliği" arayışlarına ciddi eleştiriler getiriyor. Toplumun temellerini dikkate almadan onu bir nesne gibi düşünerek ona müdahaleler yaparak (inkılap ve ihtilal) meselelerimizi çözme yöntemidir bu. Modernlikle beraber doğmaya başlıyor. Osmanlı modernleşmesi sürecinde bununla tanışıyoruz. Ancak Cumhuriyet modernleşmesinde toplum mühendisliğine dayanan yöntem çok daha katı ve etkili bir biçimde devam edecektir.

Said Halim Paşa'nın geliştirdiği yeni siyasal teolojide toplum çok büyük bir önem taşır. Toplumun sosyolojisine sık sık vurgu yapar. Toplum yapısını dikkate almadan yapılan kanunlar, yetiştirilen nesiller ve açılan meclislerin sorunlarımızı halletmediğini dile getirir. Bu nedenle İslam toplumlarında yeni bir siyasal teoloji kurmaya çalışırken yoğun bir biçimde "içtimai" yapımızdan bahseder. Sosyolojik prensipler ve toplumun dayandığı kanunları dikkate alarak Müslüman toplumların siyasal meselelerini çözebileceğine inanır. En doğru siyasal yöntemin kendi toplumsal ihtiyaçlarına karşılık gelenin olduğu belirtilmektedir.

> Bir cemiyet için en güzel usul-i siyasiye kendi usul-i içtimaiyesinin ihtiyacına en mükemmel bir surette tekabül eden, kendi esas-ı mebdelerini en güzel bir tarzda muvaffak olan, el hasıl, onun en sadık ve en sahih ifadesi bulunan usuldür (Said Halim Paşa, 1993: 491-509).

Yine siyasal değişmelere yönelirken, toplumsal yapıların gerçekliğine mutlaka bakmamız gerektiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede Batı toplumu ile Müslüman toplumun farklı dinamiklere dayandığı için aynı siyasal kurumların ve teorilerin çözüm olamayacağını ifade eder. Onun metinleri temelde siyasal niteliklidir. Ancak bu siyasal metinler, Müslümanların toplum özelliklerinden yola çıkarak meseleye yoğunlaşırlar. Özellikle Fransızca yazdığı *Müslüman Toplumların Siyasal Kurumları* adlı risalesi bu açıdan oldukça dikkat çekici. Risalenin adında bile siyasal kurumları toplumdan yola çıkarak açıklamayı öne çıkarmaktadır. İçeriğine bakıldığı zaman da meşrutiyet ve hâkimiyet-i milliye kavramlarını milletin sosyolojik yapısına karşılık gelen siyasal katılma arayışı olduğu görülecektir.

Sosyoloji o kadar çok önemlidir ki varlıklar âleminde kevni kanunlarla mukayese çerçevesinde, milletlerin dayandığı kanunlardan bahsedilir. Bu sosyolojik kanunlar âdeta Allah'ın doğal dünyamız için koyduğu kanunlara karşılık gelir. Toplumda da sosyolojinin keşfetmeye çalıştığı kanunlar var ve bunlardan bağımsız olarak toplum üzerinde müdahalelerde bulunmak doğru değildir. Burada pozitivist sosyologların bahsettikleri sosyolojik prensipler ile büyük bir benzerlik gözükse de ciddi bir farklılığın da olduğunu belirtmemiz gerekir. Nitekim sosyolojik prensipleri metafizikle beraber değerlendirmesi ve toplumun temelini madde yerine ahlakla açıklaması bunu göstermektedir.

Meşrutiyetin Şeriatla Uzlaştırılması

Said Halim Paşa, meşrutiyet siyasetine iki açıdan yaklaşır. Birincisi meşrutiyeti istişare, şûra ve meşveret gibi ilkelerle Peygamberimiz ile Dört Halife Dönemi uygulanan bir siyaset olarak görür. Osmanlı toplumunda yaşanan siyasal bunalımı aşmak için de bu siyasal düşünceyi alternatif olarak savunur. Meşrutiyet, onun için İslam düşüncesi ile beraber çağdaş siyasal meselelere uygulanabilecek bir yöntemdir. Bu nedenle klasik İslam siyaset düşüncesini meşrutiyet ile telif ederek yeniden yorumlar.

İkinci yaklaşımı ise Meşrutiyet'in Osmanlı toplumundaki uygulamaları üzerine ortaya koyduğu eleştirel tutumdur. Burada meşrutiyetin uygulama tarzı, amacı ve daha çok uygulayan elitlerin arayışları çerçevesinde değerlendirir. Meşrutiyet siyasetini olgusal açıdan hem tasvir eder ve eleştirir. Buna göre meşrutiyet, 1908 Temmuz'unda yapılan inkılapla hem padişahı tahttan indiren hem de memleketin mukadderatına yeni fikirlerle istikamet veren bir harekettir.

Osmanlı meşrutiyeti, Osmanlı seçkinlerinin (ekâbir-i memur) mutlak idari hâkimiyet döneminde kaleme aldıkları Kanun-ı Esasi'nin bir sonucudur. Bu anayasa aracılığıyla padişahın şahsi vasıflarına ve keyfî uygulamalarına dayanan mutlak hâkimiyetini azaltmak ve ona alternatif bir kuvvet geliştirmek istiyorlardı. Üçüncü olarak millet unsurunu devreye soktular. Böylece Osmanlı milletine hürriyet ve eşitlik sağlanacağını düşündüler. Ancak burada eşitlik ve hürriyet millete "bahşolunduğu için" milletin pratik bir gücü meydana gelmiyordu. Bu merkezdeki memurlar sınıfı da bunun farkındaydı. Bu tutumlarıyla Kanun-ı Esasi'yi hem millete hem de padişaha dayandırarak ıslahatlar yapmak için meşruiyet kazanıyorlardı. Böylece anayasadan milletin değil kendilerinin yararlanacağını hesaplıyorlardı. Sonuçta memurlar sınıfı kendilerini hem devletin temsilcisi hem de hukuk ve milletin temsilcisi olarak gördüler (Said Halim Paşa, 2019: 29-35).

Paşa'nın düşüncesine göre Osmanlı meşrutiyeti, modernleşmeyle yeni doğan merkezî bürokratların Batı'dan aldıkları kanunları kendi sınıfsal çıkarları için uygulama amacını güden bir siyasal harekettir. Temelde memurlar sınıfının hâkimiyeti ve Kanun-ı Esasi'nin uygulamaya konmasına dayanır. Sonuçta modern seçkinler sınıfı anayasa ve millet söylemi aracılığıyla padişahın iktidar sınırlarını tanımlıyor ve kendilerine yeni bir iktidar alanı üretiyorlar. Üstelik padişahı sınırlamak, devletin memuru olmak

ve halka dayanmak gibi yaklaşımlarla bunu yapıyorlar. Oysa Said Halim Paşa, meşrutiyetten istişare, meşveret ve siyasal katılım anlamaktadır. Toplumun yapısını dikkate alarak kanunların yapılması ve değişimlerin gerçekleşmesini arzulamaktadır. Ona göre meşrutiyet siyaseti ise pratikte buna tekabül etmiyor. Bu nedenle Abdülhamit istibdadının gitmesiyle sorunlar çözülmüyor. Anayasa, elitlerin siyasal hâkimiyete ortak olma çabalarına dayandığı ve sosyolojik temellerden yoksun olduğundan dolayı millete de bir faydası olmadı. Sadece onu getiren elitler sınıfına hizmet etti.

Said Halim Paşa, II. Abdülhamit'i eleştirir. Onun şahsi ve keyfî bir idareye sahip olduğunu ve hiçbir hukuku tanımadığını söyler. Buna rağmen Kanun-ı Esasi'yi ilga etmeyip uygulamama tutumuna yöneldiğine dikkat çeker. Bunun nedeni ise isyan ve ayaklanmaların ortaya çıkabileceği ve bunun da yabancı devletlerin iç işlerimize müdahaleyi kolaylaştıracağını düşünmesinden kaynaklanabileceğini ifade eder (Said Halim Paşa, 2019: 29-35). Bu yaklaşımlarıyla da istibdat rejimini eleştirir ve meşrutiyet siyasetini savunur. Ancak ideal düzeyde meşrutiyet düşüncesi ve siyasetini savunurken pratikte gerçekleşen Meşrutiyet'e de ciddi eleştiriler getirir. Ki kendisi de Meşrutiyet idaresi ile beraber sadrazam olmasına rağmen bunu yapar.

Meşrutiyet'in ilanı, Meclis-i Mebusanın açılması ve anayasa ile beraber toplumsal hayatımızın ve iktisadi durumumuzun hemen değişmediği görüldü. Meclis, bu defa Abdülhamit'te toplanan bütün nüfuzu kendisinde topladı. Sadece hakandan kuvvet alınmış, bunun yerine meclise verilmişti. Seçimler hür iradeye dayalı bireysel tercihlerle gerçekleşmedi. Bunun yerine ağalar, beyler, şeyhler, papazlar seçildi. Sonuçta Meclis-i Mebusan, Osmanlı toplumunu gerçekliğiyle temsil etmek yerine kimi tahayyüllerle temsil edildi (Said Halim Paşa, 1991: 20-21).

İstibat eleştirisi yapıldıktan sonra ona alternatif bir siyasal düşünce geliştirilmeye çalışılır. Bu siyasal düşünce, çağdaş tarihî dönemin değerleri, kurumları ve gelişmelerini "İslam idraki" çerçevesinde okuyarak yeni bir siyasal ilahiyat inşa etmeye dayanır. Bu siyasal ilahiyatın temelleri meşveret, şûra, meşrutiyet ve hâkimiyet-i milliye kavramları etrafında yeni bir epistemoloji ile inşa edilir.

Said Halim Paşa, meşruiyet teorisi üzerinde yoğun bir biçimde durur. Meşrutiyet teorisi dönemin siyasal şartları içinde gelişir, ancak bu şartların ötesine uzanan bir tarafı da bulunmaktadır. Çünkü Osmanlı modernleşmesinde Meşrutiyet Garpzedeler tarafından da benimsenir. Yeni Osmanlılar, meşrutiyet düşüncesini ilk defa demokrasi ile İslam'ı uzlaştırarak geliştiren aydınlardır. Aslında yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi ilk defa Namık Kemal tarafından ele alınmaktadır. Garpzedeler ya da Batıcıların gözünde ise meşrutiyet seküler ve milliyetçi bir çizgide yorumlanan bir siyasettir. Özellikle Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin gibi pozitivistler ve yine Abdullah Cevdet gibi materyalistler bu yaklaşımı benimsiyorlar.

Said Halim Paşa meşrutiyet teorisini iki veçheyle ele almaktadır. Birincisinde, modern siyasal teoriden yararlanmakta; ikincisinde ise İslam siyaset düşüncesini çağdaş şartlara göre ihya etmek istemektedir. Bu açıdan siyasal ilahiyat alanında tecdit tutumuna sahiptir. Siyaset, tarihsel bir olgu olarak aynen aktarılan bir tema değildir. Siyasetnameler, fıkıh kitapları ya da ahlak kitaplarında İslam âlimlerinin ortaya koyduğu mirası aynen aktaran bir arayış içinde değildir. Bu açıdan geleneksel bakış açısının ötesine uzanır. Elbette Garpçıların yaptığı gibi tamamen bu miras içinde düşünmeyi bir kenara bırakarak modern siyasal teoriyi aynen aktarmakla da yetinmez. Bu açıdan siyasetle ilişki kuran "gelenekçi" ve "modernist" çevrelerden farklılaşır. Üçüncü bir yol olarak siyasal tecdidi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Siyasal radikalizm ve siyasal gelenekçilik yerine siyasal ıslahtan yanadır.

İslam'ı çağdaş dönem siyasal ufkunda konuşturmak, Müslümanların siyasal sorunlarını İslam'dan tamamen kopmadan çözmek ve dolayısıyla siyasal alanda da "yaşayan ve canlı bir İslam anlayışını" ortaya koymak çabasındadır. Bu açıdan meseleye salt teorik düzeyde yaklaşmaz. Bilim için bilim yapmaz.

Siyasal teoriyle belli pratik kaygılarla beraber ilgilenir. Geliştirmeye çalıştığı teori ile Müslümanların siyasal meselelerini aydınlatmak ister. Nitekim Ankara hükûmeti kurulduğu zaman, Malta'da sürgünde olmasına rağmen, Mehmet Âkif onun *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* risalesini basar (risalenin Fransızca aslı *Müslüman Toplumlarda Siyasal Kurumlar* adını taşımaktadır). Böylece Ankara'nın cumhuriyet ve İslam ilişkilerini tartıştığı ve yeni bir karara yöneldiği dönemde çok etkileyici bir perspektif sunmaktadır. Büyük Millet Meclisinde yer almasa bile buna teorisiyle katkı sağlamaktan katılmaktan geri kalmaz. Yine siyaset teorisinde kullandığı dil oldukça yalındır. Tarihsel tartışmalar ve fıkhi tartışmalar içinde kaybolmaz. Bunun yerine layiha geleneğine uygun bir biçimde ana perspektifini ortaya koyan ve böylece Müslüman bir siyasetin çağdaş dönemdeki anlamını göstermeye çalışan bir tutum sergiler.

Said Halim Paşa, sadrazamlık yapan ve Osmanlı Devleti'nin siyasi meselelerine pratik katkılarda bulunan bir şahsiyettir. Bu açıdan da siyaset düşünceleri ve arayışları onun için salt teorik bir anlam taşımamaktadır. Meşrutiyet Dönemi siyasal şartlarından Cumhuriyet'e geçerken pratik katkılarda bulunma imkânları yoktur. Malta'da sürgündür. Ancak gelişen yeni siyasete yön vermek için belli bir teorik perspektif geliştirir. Hatta dünya liderlerine çeşitli mektuplar yazarak ülkesine ve coğrafyasına sahip çıkmaya devam eder (Düzdağ, 1991:XIII-XXXIII).

Geliştirilen siyaset düşüncesinde modern siyaset düşüncesinden hem farklılığı hem de yakınlığı içeren bir bakış açısı vardır. Örneğin Batı toplum siyaseti ile İslam siyasi düşüncesinin farklılığına dikkat çeker. Bu çerçevede ulema ve ruhban/kilise örneklerinden yola çıkar. İslam'da bir kişi veya grubun özel bir gizeme (mistisizme) ve sırra sahip olduğu anlayışı yoktur. Ulema siyasi ve sosyal işleri yürütürken milletten ayrı hiçbir ayrıcalığa sahip değildir. Ulema şeyhülislam kurumsallaşmasında şeriatı uygulamak, fetva vermek, kadılık yapmak ve vaaz vermek gibi pratik yükümlülükleri vardır. Ama bunlar da sadece onlara has olduğunu ve bunlarla ayrıcalıklı bir sınıf oluşturduğunu söyleyemeyiz. İslam toplumlarında, toplumdan ayrı ve onun üstünde konumlanarak despotça yöneten ruhban sınıfına rastlanmaz. Yine Hz. Muhammed, hayatı kutsal dışı ve kutsal diye ayırmayarak içinde yer aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber, şeriatı (dinî normları) hem şahsi hem de kamusal alanda uygulamaktadır. Peygamberin sitesinde ne "kast" ne de "clerk" (Batı'daki kilise din adamlarından sınıfsal ayrıcalıklarla oluşan grup) vardır. Müslümanlar Allah ile doğrudan ilişki kurmaktadırlar. Herhangi bir aracı yoktur. İslam'da din, siyaset ve sosyal hayat birbirinden ayrılmaz. Bunlar beraberdir (Said Halim Paşa, 391-408). Toplum içindeki fertler de şahsi tutumlarıyla siyasal tercihlerde bulunurlar. Siyasete belli bir sınıfa bağlı kalarak katılmazlar. Kilise ve ulema mukayesesi sonucunda, İslam toplumlarında Batı siyasal geleneğinin var olmadığına dikkat çekilmektedir.

Said Halim Paşa, İslam ve siyaset ilişkisini açıklarken politik taklitçiliğe ve özellikle din ve devleti tamamen birbirinden ayıran laiklik yaklaşımına da eleştiriler de bulunur. İslam siyasal teolojisini yorumlarken bu konu üzerinde de durur. Çünkü Garpçılarla başlayan din ve devlet işlerinin Batı siyasetindeki gibi tamamen birbirinden ayrılması fikri, Birinci Mecliste de gündeme gelmektedir. Said Halim Paşa, bu siyasal pratik ve gelişmelere karşı çıkmak üzere laikliğe dayalı arayışları ciddi anlamda eleştirmektedir. Ona göre İslam'da Batı'daki gibi devlet ve kilise birbirinden ayrılamaz. Devlet ve siyaseti birbirinden ayrıma gayretinde olanlar, bunun İslam'ı ortadan kaldırma anlamına geleceğinin farkında değiller. Türkiye'de kimi Müslümanların bu tutumlar içinde olması, bir sapkınlıktan öte bir küfür (blaspheme) içinde olduklarını gösterir. Bu düşünce, Hz. Peygamber'in şeriatı ile ülkenin kazandığı büyük gücü kaybetmeleri manasına gelir. Tanzimat'tan beri süren manevi ve maddi alanı birbirinden ayırma arayışı, İslam'ın bir "devlet dini" olma vasfına terstir. Nitekim bu süreç tam bir kaos ve felaketle sonuçlanmıştır (Said Halim Paşa, 2004: 391-408).

Batı siyasal düşüncesinden farklılığı vurgulayan ve onu taklit etmemizin sosyolojik ve ilahiyat temelleri açısından sakıncalı olduğu ileri sürülmektedir. Ancak öte yandan da çağdaş dönemdeki kimi siyasi teo-

rilere de yakın durur. Örneğin İslam'da din ve devletin ayrı olmama durumunu Rousseau'nun "sivil din" perspektifiyle örneklendirir. Said Halim Paşa'ya göre Hz. Peygamber'in sitesinde din ve devlet birdir. Bu tam manasıyla Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* kitabında açıkladığı "sivil din"dir (Said Halim Paşa, 2004a: 391-408). Rousseau'nun âdeta Hz. Muhammed'den esinlendiği görüşünü ileri sürer. Rousseau, Aydınlanma'nın önemli siyasal düşünürlerinden biridir. Dinin kilisenin hâkimiyetinden çıkarak vatandaşın özgür bir biçimde bunu benimsemesine vurguda bulunur. Sivil din kavramı ile aynı zamanda devletin din ile beraber olmasından öte dini kendisine bağlı hâle getirmesini de ifade eder (Rousseau, 1974: 25-26). Fakat Said Halim Paşa, onun perspektifini kendi bakış açısına göre yeniden yorumlar.

Modern siyasal düşüncelerle uzlaşma konusunda Prens'in kullandığı "kâmil demokrasi" kavramı da önem taşımaktadır. Ona göre prensipte toplum, tamamen siyasete katılma konusunda kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olmalıdır. İslam özünde "kâmil demokrasiye" karşılık gelmektedir. İlk dört halifenin Asrısaadet hükümranlığı döneminde serbest rejim uygulamaları da bunu gösterir. Ancak dört halifenin bu siyasal hâkimiyetinden sonra despotizm ortaya çıkmıştır. Fakat yine de hukuksal eşitli devam etmiştir. Bütün toplum fertleri hukuk açısından hükümdar ile eşit haklara sahip olmuştur. Günümüzde ise "Müslüman despotizmler" devam ediyorlar ve bunlarla beraber "demokratik despotizmler" oluşuyor (Said Halim Paşa, 2004: 391-408).

Demokratik despotizm oluşumunu muhtemelen meşrutiyetle beraber gelen yeni istibdat için kullandığı bir kavram. Çünkü meşrutiyetin teorik varlığı konusundaki olumlu ve iyimser tutumuna rağmen, 1908 Osmanlı pratiği ile birlikte istibdadı değişmeye yol açmadığını söyler. Meclis de var, anayasa da, katılım ve meşveret de. Seçimler yapılmıştır. Fakat bu siyasal realiteye rağmen hakikatte meşrutiyet yani demokrasi kâmil değildir. Onun ifadesi ile kâmil demokrasi yoktur ve bunun yerine "demokratik despotizm" vardır. Çünkü milletin sosyolojik gerçekliğini dikkate almayan bir demokrasidir. Elitlerle gelen ve toplumu önemsemeyen bir demokratik gelenektir. Aslında bu gelenek Türkiye'de hep devam edecek. Said Halim Paşa, bunu ilk tespit eden teorisyen olması da ayrı bir öneme sahip.

Said Halim Paşa, klasik İslam siyasetinde hilafet etrafında hâkimiyetini koruyan "hilafetin Kureyşliliği" tezine de yepyeni bir bakış açısı getiriyor. Bu bakış açısı çok önemli değişmelere ve imkânlara yol açıyor. Her şeyden önce tarihi dönemin siyasal pratiğinde İngilizlerin etkisiyle Araplar arasında yükselen Osmanlı sultan halife otoritesine muhalefetin İslami meşruiyetinin olamayacağını ortaya koyuyor. İngilizlerin hilafet siyasetini teorik temellerle çürütüyor. Yine soy, asabiyet ve doğuştan gelen verili politik otorite anlayışını dönüştürüyor. Demokrasi ve meşrutiyet siyasetine uygun bir biçimde, siyasal otoritenin "Kureyşlilik" ilkesinin Müslümanları yönetme kudretini taşıma olarak yorumlanabileceğini gösteriyor.

Bu çerçevede daha Peygamber Dönemi'nde bile "hilafetin Kureyşliliğinin" soy ve kabile olarak anlaşılamayacağını söyler. Ona göre eğer öyle olsaydı Hz. Muhammed yerine kendi en yakın soyundan birisini bırakırdı. Oysa böyle bir tutum içinde olmamıştır. İlk dört halife de bu ifadeden kabile ve soy anlamamaktadır. Öyle olsaydı onlar da kendi soylarını ve oğullarını halife yaparlardı. "Halife Kureyş'tendir" tezinin temelinde kudret yer almaktadır. O dönemde Müslüman toplumun düzenini sağlayacak kudreti Kureyşliler temsil ediyordu. Osmanlı Dönemi'nde ise daha geniş bir coğrafyada Müslüman gücü temsil eden otorite artık Türk halifesi olmuştur. Dört yüzyıl boyunca bu konuda geniş bir uzlaşma vardır. Bugün yine İslam âleminin ortak siyasal otoritesini temsil edecek yegâne güç Türkiye'dir. İslam dünyasında siyasal birlik ve sosyal eşitliğin sağlanması için halifenin politik varlığı önemlidir. Çünkü ortak ve merkezî bir siyasal bütünlüğü sağlamaktadır (Said Halim Paşa, 2004a: 391-408)

Bu yaklaşımlar 1920'li yıllarda ileri sürülmektedir. Yani Osmanlı'nın savaş ile beraber çoğu topraklarında savaşmak zorunda kaldığı ve Anadolu'ya çekilerek orada da emperyalistlerin işgallerine karşı

mücadele ettiği yıllardır. İslam dünyasının çoğu, Osmanlı'nın kaybolan bu gücü sonrasında Ruslar, İtalyanlar, İngilizler, Fransızlar vs. tarafından işgal edilmiştir. Said Halim Paşa, bu yaklaşımlarıyla İslam dünyasının ortak siyasal otoritesi olarak hilafeti önemsemekte ve bunun Türkiye tarafından temsil edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Said Halim Paşa, meşrutiyetin algılanması, idarecilerin ona yüklediği anlamlar ve uygulanması boyutlarını eleştirir. Ancak neticede meşrutiyet düşüncesini benimser. Onu İslam siyaset düşüncesi ile uzlaştırır. Mevcut idarenin mutlakıyet olduğunu ve bundan kurtulmamız için meşrutiyet siyasetini bir çözüm görür. Maziye gitmeyi de bir intihar olarak değerlendirir.

> Çünkü her ne denilirse denilsin bundan böyle idare-i meşrutadan başka idare bizim işimize gelmez. Bize ciddi ve muvafık-ı şeref ve namus bir idare-i meşrutayı temin edebilecek olan da ancak hakayık ve fi'liyata; ve usul ve adat-ı kavmiye ve efkar-ı içtima'iye ve siyasiyemize muvafık bir kanun-i esasi olabilir (Said Halim Paşa, 2019:27-75).

Gelenekçi siyasal ilahiyat her zaman çözümü klasiğe giderek arar. Sonuçta geçmişe rücu eder. Çağdaş meseleleri geçmişe giderek açıklar. Bundan dolayı da ciddi açmazlara sahip. Öte yandan modernist siyasal teoloji ise modernlikle taklitçilik çerçevesinde ilişki kurar. Modern siyasal yaklaşımları toplumlar üstü, evrensel ve bütün dünyada geçerli olabilecek prensipler olarak görmektedir. Said Halim Paşa her iki yaklaşıma karşı da mesafelidir. Üçüncü bir yol geliştirir. Meşrutiyeti Batı'dan hazır kalıplar olarak belli bir grubun hâkimiyetine araçsallaşacak bir mesele olarak bakmaz. Bunun yerine meşrutiyet idaresinin sosyolojik gerçekliklerimize ve İslami normatif prensiplerimize uyumlu bir biçimde yeniden yorumlanmasını savunur.

Modern siyaset düşüncesi ile beraber "halkın kendi kaderini tayin etme" ve "milletin hâkimiyeti" tezleri doğmuştur. Osmanlı siyasal modernleşmesi ile beraber bu yaklaşımlar aydınlar ve siyasetçiler tarafından tartışılmış ve meşrutiyet düşüncesi ile benimsenmeye başlanmıştır. Said Halim Paşa da bu tarihin evladıdır. Kendi çağının Müslüman bilincini koruma gayreti içinde olan bir devlet adamı ve münevverdir. Ciddi müktesebatı olan bir siyaset sosyoloğudur.

Milletin Hâkimiyeti ve Şeriat: Yeni Din ü Devlet

Hâkimiyet-i milliye, modernleşmenin en önemli siyasal boyutlarından biridir. Artık siyasetin öznesi toplum olmaya başlar. Saray, merkez bürokrasi ve profesyonel şahsiyetler şimdiye kadar siyasetle ilgiliyken, modernleşme ile beraber kalk da bunun parçası hâline geliyor. Devlet üzerine düşünen, eleştirilerde bulunan, oy veren ve oy toplayan bir siyasal özne olarak vatandaş kavramı doğuyor. Milletin iradesi, Rousseau'nun teorileştirdiği gibi halkın siyasal temsiliyle doğrudan ilişkili hâle gelmektedir. Bu nedenle meclisler açılıyor. Millet Meclisleri, ilk Fransız İhtilali ile başlıyor. Fransa'nın Millet Meclisi artık sarayın, aristokrasinin ve kilisenin yerine geçiyor. Özgürlük, burada insanların politik özne hâline gelerek temsile yönelmesi anlamına da gelir. Ulus devletler, modernliğin en önemli politik aktörleridir artık.

Osmanlıda modernleşme başlayınca siyasal alanda da önemli değişmeler ortaya çıkıyor. Hâkimiyet-i milliye tezi bunun ürünüdür. Said Halim Paşa'nın dediği gibi realitede yeni doğan Batıcı bürokratların devlet memurluğu ve anayasa yanında halkı da yanına alarak yeni bir güç üretmeleridir. Teoride halk yönetimi, demokrasi anlamına gelmektedir. Mutlakıyetçi idareden çıkarak meşruti ve anayasal bir sisteme geçmektir. Siyasal katılımın uygulanması ve tek otoriteye dayalı sistemin genişlemesi demektir. Ancak realitede, Said Halim Paşa'nın da ileri sürdüğü gibi bu şekilde gerçekleşmiyor. Padişahın merkezî gücüne karşı yeni doğan siyasal seçkinlerin iktidarı inşa ediliyor. Memurlar sınıfı, sarayın gücünü inşa ettiği meclis ve yaptığı anayasa ile kendi denetimine almaya çalışıyor. Bundan dolayı da hâkimiyet-i milliyenin teorik ve pratik alanları arasında çok ciddi bir mesafe bulunmaktadır. Millet hâkimiye-

ti araçsallaşıyor. Merkez bürokratların Batıcı siyasetleri ve kendi grup menfaatleri doğrultusunda bu araçsallaşma gerçekleşiyor. Ancak bu realiteye rağmen hâkimiyet-i milliye tezi doğrultusunda köklü siyasal değişimler yaşanıyor. 1876 I. Meşrutiyet'in ilanı ve Kanun-ı Esasi'nin yapılması bunun göstergesidir. Said Halim Paşa da bu teze eleştiriler yapmakla beraber ona yeni bir çehre kazandırmaya çalışır. İslam'ın normatif temelleri ve Müslüman toplum realitesiyle uzlaştıran bir siyasal teoloji geliştirir.

> İslam'ın siyasi mebdei içtimai mebdeinden neş'et etmiş olduğu için kin, rekabet, husumet gibi hissiyatın hepsinden muarradır (Said Halim Paşa, 1993: 403-450).

İslam siyasetinin başlangıcı, toplumun doğuşuna dayanır ve bundan dolayı da her çeşit kin, çatışma ve rekabetten uzaktır. Müslümanlıkta siyasi hâkimiyet, toplumsal denge üzerine kurulur. İslam toplumunda siyasi müesseseler ancak İslami ahlak ve sosyolojinin (içtimaiyat-ı İslamiye) mükemmel bir surette tatbikiyle mümkün hâle gelir.

İslam'da siyasal yöntem milleti temsil ederek gerçekleşebilir. Bunun için de milleti temsil edecek insanlar meclise seçilir. Bu insanlar milletin güzideleri olmalıdır. Vasıflarıyla toplumdaki bütün sınıfları temsil edebilen ve erdemleriyle tanınan insanlar arasında seçilir. Bu temsil heyeti mecliste denetim ve gözetim fonksiyonunu icra edecektir. Bu temsilcilerin yasama hakkı yoktur (Said Halim Paşa, 1993, 493-507).

Yasama hakkı Batı'dan farklı bir biçimde alanında uzman ve donanıma sahip insanlar tarafından temsil edilir. Bu kişiler de yine hikmet, basiret ve hakperest davranan ehliyetli ve erdemli insanlardan oluşur. En önemli vasıfları "selahiyet"tir. Yani liyakat sahibi olmaktır. Yine yasama konusunda yeterli hukuk bilgilerine sahip kişiler olmalıdır. Bu alanda uzmanlaşmış olmaları şarttır (Said Halim Paşa, 1993, 493-507).

Said Halim Paşa, yasamayı temsil edecek ayrı bir topluluktan bahseder. Bunlar toplumuna yabancılaşmayan, ahlaki vasıflara sahip olan hukuk uzmanlarından oluşan kimselerdir. Yasama, doğrudan meclisin görevi olarak görülmez. Aslında Batı demokrasisinde yasama mecliste olduğu teorik planda doğru olsa da realitede böyle değildir. Yasa, yine alanında uzman olan ve çoğunlukla hukukçulardan oluşan kişiler tarafından yapılır. Sonra da meclislerde tartılır ve onaya sunulur. Said Halim Paşa, yasa alanını doğrudan şer'-i şerif görmektedir. Ancak onu çağımıza uygun bir biçimde uygulamaya geçirecek donanımlı ve erdemli uzmanlarla pratiğe geçirmek ister.

Hükûmet başkanı, bütün hukuka malik olacak, herkes ona itaate mecbur bulunacak, o da buna karşın bütün toplumun selametinden mesul olduğu için bütün işleri ve hareketleri çok dikkatli bir biçimde takip edecektir. Bu yüksek makamı toplumun menfaatlerine en uygun bir biçimde doldurmaya ehliyetli olana yine millet verir. Buna karşı bir durum meydana gelince, yine toplum tarafından verilen yetki geri alınır. Bu itibarla hâkimiyet milletin elindedir ve uygun bir biçimde temsil edildikçe hükümdarın elinde kalır.

Yönetici/hükümdar da şeriata bağlıdır. O şeriat ki insanlığın ebedi saadeti için Allah tarafından peygamber aracılığıyla insanlığa gönderilen külli hakikatlerdir. İşte millî hâkimiyetin, millî iradelerinin bütün tezahürlerinin ilhamına yol açan, sevk eden ve idare eden temel kaynak budur (Said Halim Paşa, 1993, 493-507).

Said Halim Paşa'nın siyasal teolojisinde şeriat, bildiğimiz klasik fıkıh ile eşit manada kullanılmıyor. Şeriat kavramı da yeniden yapılandırılıyor. Büyük ölçüde siyaset sosyolojisi çerçevesinde yapılandırılır. Doğa kanunları ve toplum kanunları ile sentezlenen bir şeriat tezi geliştirilir. Modern düşüncenin doğa yasaları, İslam'ın "kevnî ayetleri" olarak algılanır ve yine sosyolojik yasalar fikri de Allah'ın topluma koyduğu ayetler ile birleştirilir. Doğa ve toplum yasaları hepsi Allah'ın koyduğu yasalar olarak değerlendirilerek bunlar da şeriat ile sentezlenir. Ya da şeriat, hem fıkıh hem doğa yasaları hem de toplum

yasalarının birleşmesinden meydana gelen Allah'ın farklı kanunları kabul edilmektedir.

> Görülüyor ki, hakimiyet'i şer dediğimiz esas ve mebde (prensip), hangi nevi ve cinse mensup olursa olsun, her mevcudun kendine has kavanin-i tabiiye zır-i hükmünde bulunduğunu ve bi'n-netice insanların hayat-ı içtimaiyesi de tıpkı hayat-ı maddiye ve cismaniyesi gibi kavanin-i tabiiyye-i kevniyeye tabi olduğu gibi aynı tabiatın kavanin-i içtimaiyesine mahkumiyeti fehm ü tayakkun etmektedir (Said Halim Paşa, 2019: 405).

Şeriatın hâkimiyet prensibi, bütün varlıkların uyduğu doğal kanunların hükmündedir. Toplumsal hayat da tıpkı nesnelerin ve varlıkların kevnî doğal kanunlarına uymasına benzer bir biçimde, doğanın sosyolojik kanunlarına mahkûmdur. Kevnî ayetler yaklaşımı bağlamında doğadaki kanunlara paralel bir biçimde insan toplumlarında da sosyolojik yasaların varlığına dikkate çekilir. Sonuçta temelde hepsinin Allah'ın koyduğu değişmez yasalar olduğu fikri ile senteze varır. Şeriatın hâkimiyeti kavramı aslında siyasal teoloji ile eşitlenir. Bu siyasal teolojide şeriat, en temel prensibiyle doğa yasalarını meydana getiren "kevnî ayetler"dir. Kur'an'da geçen "değişmez sünnetullah" ifadesi ile birleşir. Modern siyasal teoloji büyük ölçüde metafiziği dışlayan ve laiklik temelinde yapılanarak din ve siyaset apayrı alanlara dönüşür. Oysa Said Halim Paşa, siyasal teolojisini ya da şeriatın hâkimiyetini ontoloji ile temellendirir. Metafizik ile içli dışlı bir siyasal teoloji önermektedir.

Said Halim Paşa'nın siyasal teolojisinde yoğun bir biçimde şeriatın toplumla ilişkisi doğa yasaları gibi ebedî ve değişmez bir ilişki olarak yorumlanmaktadır. Burada elbette laiklik etrafında gelişen modern siyasal teolojiye karşı meydan okuyan bir tutumu da yansıtmaktadır. Nitekim Malta da sürgünde iken laiklik ile yazdığı ve gelecekte muhtemel gelişmeleri düşünerek yaptığı önemli uyarılara da sahiptir. Böylece siyasal teolojisinin önemli bir boyutu da modernlikle gelen laiklik karşısında İslam'ın siyasal ilahiyatını yeniden yorumlayarak onu tahkim etme tutumu büyük bir önem kazanmaktadır.

Sonuçta İslam'da hâkimiyetin başı, öncelikle şeriatın sadık bir hizmetkârıdır. Bu hâkimiyet hürriyet ve eşitliğe saygı duyacak, onu uygulayacak bir özelliğe sahip olması gerektiği gibi o hürriyet ve müsavatın neticesi olan toplumsal dengeyi de sağlamakla mükelleftir.

Bu yaklaşımlarda millî hâkimiyet ile İslam siyaset düşüncesi arasında bir telife gidilmektedir. Hâkimiyet-i millet ile şeriat uzlaştırılarak yeni bir çözüme gidilmektedir. Hâkimiyetin kullanımı için gerekli olan iktidar etme iradesini millet seçer, ancak bu iradede şeriata bağlı kalacaktır. Çünkü İslam, insanların ebedî saadetini temsile eden evrensel hakikatlerdir.

Paşa'nın yaşadığı tarihsel dönemde meşveret, şûra kavramları etrafında gelişen siyaset ve İslam ilişkileri ve bunun sonucunda meşrutiyet yönetimi, büyük ölçüde bu İslam'la demokrasi arasında (milletin hâkimiyeti) aranan uzlaşmayı temsil etmektedir. Yapılan tartışmalarda artık büyük oranda klasik hükümdarlık pratiği ve teorileri geçersizliğini kaybetmektedir. Bundan dolayı yeni bir İslam siyasal teorileri gelişmektedir. Böylece İslam siyasal teolojisi hem yaşanılan çağa açılmak hem de kendi temel varlık zemini olan "şeriatı" (normatif siyasal alan) da korumak üzere eklektik ve uzlaşmacı bir teze yönelmektedir.

Said Halim Paşa, İslam siyasetini yeniden tanımlarken özellikle İslam'ın sadece din değil aynı zamanda siyaset, ahlak ve sosyal hayat ile yakından ilişkili olduğunu söyler. Hatta İslam'ın "ancak bir devlet formunda var olabileceğini" ileri sürer.

Yeni siyasal teoloji şeriat ve demokrasi arasındaki ilişkinin niteliği ve olması gereken tarzı öne çıkarmaktadır. Şeriat ve demokrasi ya da hâkimiyet-i milliye arasındaki ilişki nasıl olacak? Milletin hâkimiyeti, milletten gelen bütün taleplerin kabulü anlamına mı gelir? Milletin talebi ile şeriat arasında nasıl bir uzlaşma kurulabilir? Bu soruların temel amacı hem şeriatı hem de hâkimiyet-i milliyeyi beraber sürdürmek isteyen siyasal teolojiyi keşfetmektir. Bu çerçevede Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkîlât-ı*

Siyâsiyye adlı risalesi oldukça önemlidir. Nitekim Paşa, bu risaleyi ömrünün en son risalesi olarak yazmıştır. Yine bu risale, Mehmet Âkif tarafından tercüme edilerek Ankara'nın din ve siyaset ilişkilerinin yeniden kurgulandığı bir dönemde basmıştır. Böylece yeni kurulacak devlete temel oluşturacak bir siyasal teoloji önerilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. Bu siyasal teoloji, hep vurguladığımız gibi hâkimiyet-i milliyeyi İslam'la uzlaştırma temeline dayanır. Bu uzlaşma arayışında önemli ölçüde hem İslam'ın siyasal temellerini korumak hem de istibdat ve hükümdarlığı aşan yeni bir siyasal tahayyül olarak devreye giren hâkimiyet-i milliyeyi benimsemek gayreti vardır.

Hâkimiyet-i milliye tezi aracılığıyla saltanat, tek kişinin egemenliği ve istibdat rejimine alternatif bir siyasal özne önerisi ortaya konulur. Bu bağlamda İslam siyasetinin tarih içindeki "hükümdarlık gelenekleri" kritik edilir. Dört halife sonrası dönem, bir sapma olarak değerlendirilir. İslam siyasal düşüncesinin temelinde meşveretin bulunduğu ve bundan dolayı meşrutiyet yönetiminin esasta İslami olduğu ifade edilir. Bu yaklaşımlar çerçevesinde gerçek meşveretin milletin yeni siyasal özne olmasıyla beraber sağlanabileceği söylenir. Peki, milletin hâkimiyeti, milletin her çeşit yasamayı temsil etmesi anlamındaki Batı demokrasileri karşısında İslam (şeriat) yasasının yeri ne olacak? Bu soruya, İslamlaşmadan yana olan aydınlar, "uzlaşmacı yaklaşımla" cevap vermişlerdir. Başka bir ifadeyle eklektik bir siyasal teori ile sorun aşılmaya çalışılır. Bu da onları diğer aydınlardan farklılaştıran en önemli boyutlardan biridir.

Örneğin Said Halim Paşa bahsettiğimiz risalede "şeriatla kayıtlı hâkimiyet-i milliye" diyebileceğimiz bir tez geliştirmeye çalışır. Hâkimiyet-i milliye kavramını başlangıçta pür modern anlamıyla eleştirir. Çünkü burada milletin hâkimiyeti, her şeyin tamamen millete dayanması esası savunulur. Paşaya göre ise bu İslam'a uymayan bir yaklaşımdır. Çünkü İslam'da hâkimiyet temelde Allah'a aittir. Yasama, İslam'ı bilen ve kanun yapma kudretine ve salahiyetine sahip olan uzmanların (hukukçu-fakih) tarafından temsil edilebilir.

Hâkimiyet-i milliyenin daha çok "yürütme" çerçevesinde fonksiyon icra eden bir olgu olmasını ister. Şeriatı ise yasama boyutu olarak değerlendirilir. Şeriat siyasetin normlarını, hâkimiyet-i milliye ise bu siyasetin yürütülmesini ifade eder. Böylece şeriat (fıkıh, hukuk, dar anlamda din) ile hâkimiyet-i milliye karşıt, çatışan, ayrışan ve birbirine rakip olan iki alan olarak tesis edilmesinin önüne geçilmek istenir. Bunun yerine uzlaşan, yan yana duran ve beraber olan varlıklar olarak tahayyül edilir. Bir bakıma Osmanlı siyasal kültüründe "din ü devlet" olarak yürüyen uzlaşma, farklı bir formasyonla yeniden üretilir. Modern şartlarda kendini yeniden üreterek ayakta durmaya çalışır. Çünkü klasik Osmanlı siyasetinde din şeriat, devlet ise hükümdardı. Modern zamanlarda ise hükümdar istibdat kabul edildiğinden ve onun yerine millet hâkimiyeti konulmaya başlanır. Hâkimiyet-i milliye şeriata alternatif ve onu yerinden edecek bir siyasal özne olarak tahayyül edilmez (daha sonra Kemalizm bunu yapacaktır). Bunun yerine istibdada bürünen, mutlaklaşan ve zamanı geçtiği düşünülen hükümdarlık kurumuna alternatif olarak üretilir. Nitekim Said Nursi ve Said Halim Paşa başta olmak üzere çoğu Osmanlı aydını, hâkimiyet-i milliye düşüncesini kolaylıkla İslam'la telif ettiler ve hiçbir zaman milletin hâkimiyeti Allah'ın hâkimiyetine bir alternatif ya da karşıtlık olarak düşünmediler.

Yeni siyasal teolojide İslam siyaset düşüncesi, çağdaş teoriler ve realiteler çerçevesinde inşa oluyor. En azından İslamlaşmadan yana olan ve siyasal teolojinin varlığını önemseyen entelektüellerin böyle bir gayreti vardır. Bu gayret oldukça yaygın ve etkindir. Birinci ve İkinci Meşrutiyet siyasetleri, bir bakıma bunun denemeleridir. Bu tecrübelerden dolayı hâkimiyet-i milliye tezi kolaylıkla kabul görmeye başlamış ve Birinci Meclis'te de bunun uygulanması ortaya konulmuştur. Nitekim Meclis kürsüsünün üstüne asılan ayet oldukça dikkat çekicidir: "Onlar aralarındaki işleri şûra ile yaparlar." Bu ayet, siyasal dönemin meşveret tezini yansıtan en önemli ilkelerin başında gelir. Yine Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kurularak "yasamanın şer'iliği" ilkesi sürdürülür. 1924 yılına kadar, hem hâkimiyet-i milliye hem de şeriatla yönetilen bir devlet vardır. Ayrıca 1924 yılına kadar devam eden, yaklaşık bir buçuk sene süren "cumhuriyet halifesi" de bunun bir sonucudur.

Hâkimiyet-i milliye siyasal tezi, cumhuriyetin ilanının en önemli temellerini oluşturur. En azından siyasal teorik temellerini … Ancak kısa sürede görülecektir ki yeni bir istibdat dönemi başlayacak ve hâkimiyet-i milliye tecessüm etmediği gibi şeriat da (siyasal fıkıh) iptal edilecektir. Din ü devlet formülü dağıtılacaktır. Yeni devlet, bu dengeyi kendi lehine dönüştürecektir. Ancak yeni devlet ne hükümdarlık ne de hâkimiyet-i milliyedir. Bu devlet, doğrudan mutlak, otoriter ve tek parti hâkimiyetine dayanır. Şeriat, bir siyasal norm olarak kaldırıldığı için yeni devletin karşısında hesap verebileceği herhangi bir norm da ortada kalmamıştır. Dolayısıyla karşısında hesap verebilecek bir şeriat (norm -burada şeriatçılık etrafında resmî ideolojinin ürettiği karikatürize düşüncelere bakma ihtiyacı bile duymuyorum) olmadığı için devleti temsil eden parti, kişi ve kadro her açıdan mutlaklaşmıştır. İktidar meşruiyetini olmayan norm karşısında, çıplak gücünden almaya başlamıştır. Özellikle normu teşmil eden ulema da devre dışı bırakıldığı için siyaset tamamen çıplak kudretiyle, istediği gibi hareket etme imkânına kavuşmuştur.

Hâkimiyet-i milliye, İkinci Meclisin kürsüsünde en üst yerde asılan bir vecize olarak "gökte asılı kalmış"tır. Çünkü halkın katılımına hiç yer verilmemiştir. Halk için uygun görülen halkın onayına sunulmuş ve alternatifsiz bir biçimde kabulü istenmiştir. Böylece yönetimin nesnesi olan halk, yönetimin öznesi de olmayı elde edememiştir. Demokrasi, bir halk yönetimi olarak gerçekleşmemiştir. Grekçe halk anlamına gelen "demos" ve yönetim olarak tercüme edilebilen "krasi", aslında hâkimiyet-i milliye ile karşılık buluyor. Nitekim Osmanlı modernleşmesi ile başlayan hâkimiyet-i milliye tartışmalarında Greklerin bulduğu demokrasi kavramı yerine hâkimiyet-i milliye konulur. Batının demokrasi dediği halk yönetimine bizim aydınlar ve yöneticiler hâkimiyet-i milliye adını vermişlerdir. Hâkimiyet-i milliyenin siyasal çağrışımları ile demokrasinin siyasal çağrışımları arasında da büyük paralellikler vardır. Elbette, seküler demokraside halkın yönetimine eşlik eden hukuk düzeni seküler normlar geliştirmektedir (Parlamento bütün iddialara rağmen hukukçuların eşliğinde yasa üreten bir organ olmuştur hep. Halkın yasa yapması bir tasavvur sadece! Bu konuyu ayrıca ele alacağım).

Said Halim Paşa, bütün Müslüman toplumlarını düşünerek ve çağın siyasal bilincinin farkında olan biri olarak yeni bir siyasal teoloji geliştiriyor. Bundan dolayı ileri sürdüğü yaklaşım tüm İslam dünyasını ilgilendirmektedir. Bu siyasal teori, hem modernliğe açık hem de İslam'ın temel normatif yönlerini koruma cehdindedir. İslam, hâkimiyet-i milliye, şeriat ve demokrasi arasındaki ilişkiler açısından büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü din ü devlet formülünü kaybettiğimiz zamanlarda din ve siyaset ilişkileri huzursuz bir biçimde devam etmektedir. Bundan dolayı "din ü devlet" tezini günümüz siyasal arayışlarında tartışmak çok önemlidir. Said Halim Paşa'nın yaklaşımı bu konuda öncü fikirlere sahiptir.

KAYNAKÇA

Ali Suavi(1870) "Demokrasi: Hükümet-i Halk, Müsavat", *Ulum*, Sayı 18, Paris, s. 1083-1107.

----------(1868) Ali Suavi, "Usulü Meşveret", *Muhbir*, No. 27, 14 Mart 1868.

Çelik, H.(2002) "Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Türkiye'de Parlamenter Sistem Tartışmalarının Başlanması",116-142, *Türkiye'de Demokrasi, Değişim ve Aydınlar* içinde, İstanbul: Ufuk Yayınları.

----------"Usul-i Meşveret Demokrasi midir ?", 142-151, *Türkiye'de Demokrasi, Değişim ve Aydınlar* içinde, İstanbul: Ufuk Yayınları.

Düzdağ. E.(1991) "Said Halim Paşanın Hayatı ve Eserleri", XIII-XXVII, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık.

Esad Efendi,(1978) "Hükümeti Meşruta", aktaran Tunaya, T.Z. "Osmanlı Anayasacılık Hareketleri ve "Hükümeti Meşruta", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, 1978, IV, 227: 230-237.

Kara, İ.(2017) *İslamcıların Siyasi Görüşleri,* Cilt I, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kemal, N.(1868) "Ve şavirhum fi'l-emr", *Hürriyet* 20 Temmuz 1868, sayı 4, *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi* içinde, s. 67-73, Haz. E.A. Topal, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Mardin, Ş.(1996) *Yeni Osmanlılar Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Rousseau, J.J.(1974) *Toplum Sözleşmesi*, İstanbul: Çan Yayıncılık.

Said Halim Paşa(1991) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. E. Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

---------- (1993) "İslam Usul-i Siyasiyesi", 491-507, *Mehmed Akif Külliyatı* içinde Cilt 6, Haz. İ.H. Şengüler, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

----------(1993) "İslamlaşma", 403-450, *Mehmed Akif Külliyatı* içinde Cilt 6, Haz. İ.H. Şengüler, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

---------- (2004) "Türkiye ve Hilafet", Said Halim Paşa, 391-408, *Hilafet Risaleleri 4* içinde, Haz. İ. Kara, İstanbul: Klasik Yayınları, Telifi, Malta, 1920.

----------(2012) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul: İz Yayıncılık.

----------(2019) "Meşrutiyet", 29-35, *Said Halim Paşa Külliyatı* içinde, Haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları.

----------(2019) "Mukallitlerimiz", 80-115, *Said Halim Paşa Külliyatı* içinde, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Tekin, Y.(2020) *Şeriat, Meşruiyet ve Meşrutiyet,* İstanbul: Pınar Yayınları.

Yurdakul, N.Ö.(2018) *İngiltere Ortadoğu'ya Nasıl Girdi?* İstanbul: Kronik Yayınları.

MUHAFAZAKÂR BİR DÜŞÜNÜR OLARAK SAİD HALİM PAŞA

ERDEM DÖNMEZ

Bir Adaptasyon Hareketi Olarak Muhafazakâr Düşünce

Modern Batı'nın oluşumunu sağlayan Fransız İhtilali, aydınlanma düşüncesi ve Sanayi İnkılabı yeni bir fikir, inanç, kültür, yönetim anlayışı ve estetiği beraberinde getirirken geçmişe ait değerler dizisini baştan aşağı değiştirir; Avrupa'da gerçekleşen bu kırılma 19. yüzyıldan itibaren tüm dünyada zihinsel bir dönüşüme yol açar. Modernite ifadesiyle karşılık bulan bu yeni hayat düzeninde cemaatler toplumla, büyüsel atmosfer gerçekle yer değiştirirken ekonomiden siyasete, felsefeden dine, sanattan edebiyata hayatın her alanında etkili olacak yenilikler hızla kabul görür. Sürecin bu süratle ve temelsiz şekilde ilerlemesine itiraz eden muhafazakâr düşünce, ihtilal sonrası vuku bulan yenilikleri yavaşlatmak, geçmişteki değer ve düşünceleri gündemde tutmak üzere ortaya çıkar. Latince korumak, saklamak anlamına gelen "conservare" kelimesinden türeyen *conservatism* bir tepki hareketi olarak ihtilal sonrası düzenlemelere karşı eski rejimin (*antiéen régime*) siyasi inanç ve değerlerini savunurken özellikle devrim düşüncesine karşı geleneksel değerleri ön plana çıkarır. Değişim karşısında tedirginliği ifade eden muhafazakârlığın insanlık tarihi boyunca bir düşünme ve yaşam tarzı olarak var olduğu söylenebilmekle birlikte kavramın oluşumu moderniteyle beraber sistemli hâle gelir. İhtilal sonrası hızlı dönüşüme karşı ilk olarak Edmund Burke 1790'da *Reflections The Revolition in France* (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) adlı kitabında ihtilali eleştirir. Burada radikal değişikliklere karşı itidalli dönüşümü savunan Burke, muhafazakâr düşünce ve siyasetin de temellerini atmış olur. Aydınlanmaya ve onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine dair uygulamalara karşı çıkan muhafazakârlık, siyasetin toplum üzerindeki tesirini sınırlamayı ve toplumu bu türden devrimci dönüşümlerden korumayı amaç edinen bir siyasi felsefe, düşünce geleneği ve ideoloji olarak tanımlanabilir (Özipek, 2011: 18). Muhafazakârlık, her ne kadar değişim karşıtı bir hareket olarak ortaya çıksa da bu tepki radikal düzeyde gerçekleşmez; devrim gibi ani dönüşümlere itiraz eden muhafazakârlar tecrübe ve gelenek üzerine temellenen dönüşüme karşı çıkmaz. Diğer bir deyişle modern bir düşünme biçimi olan muhafazakârlık, ilerleme düşüncesini benimsemiştir; sorun daha çok değişimin hızı ve uygulanma biçimindedir.[1]

Muhafazakâr düşüncenin belirli ilkeler bütünü ve değerler sisteminden de söz edilebilir. Modern yaşam birey üzerine temellenen ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal bir düzen kurma amacındayken muhafazakârlar insanı kusurlu olarak gördüklerinden insan tekine ve aklına güvenmez; bu yüzden toplumun en küçük yapıtaşı olarak aileyi esas alırken organik toplum yapısını savunur. İdealize edilen

1 Michael Oakeshott ise muhafazakâr olmayı aşina olanı bilinmeyene, denenmişi denenmemişe, gerçeği gizeme, fiilî olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, yeterliyi bolluğa, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayali neşeye tercih etmek ifadeleriyle nitelemektedir. Buna göre muhafazakâr olmak, kendi şansına dayanmak, kendi araçlarının seviyesinde yaşamak, kendisine ve kendi şartlarına benzer daha büyük tekâmül isteği ile tatmin olmaktır (2004: 56-57).

bu toplum yapısı yönetim anlayışına da yansır, insanlar arasında eşitlikten çok hiyerarşiyi savunan muhafazakârlar demokratik yönetim biçimine itiraz eder ve otoriteye dayanan idare biçimlerini benimser. Zamanla bir ideoloji olarak da tanımlanan muhafazakârlık, toplumların zamanın şartlarına kendi kimliğiyle ve tedricen uyum sağlaması gerektiği düşüncesiyle siyasetin ya da herhangi bir kurumun (parti, teşkilat, lonca ya da lider şahıs) toplumu yönlendirip dizayn etmesine karşı çıkar. Aile temelinde kurduğu, ara kurumlarla boşlukları doldurduğu toplumsal denge ile muhafazakârlık, anayasa, kanun gibi suni düzenlemeleri benimsemezken toplumun otorite ve hiyerarşik dengesiyle kendi kendine denetleyebileceğine inanır. Sınıflı toplum yapısını savunan muhafazakârlar, özel mülkiyeti kişiye sağladığı haklar ve sağladığı özgürlük ortamı çerçevesinde önemser. Bu çerçevede modernitenin getirdiği bireyi esas alan demokrasi, özgürlük, eşitlik gibi yeni değerlere geleneksel ilkeler üzerinden itiraz eden muhafazakârlığın tam manasıyla bir siyasi hareket veya ideoloji olduğunu söylemek de güçtür. Buna göre kavramın daha çok bir düşünme biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan muhafazakârlığın Batı'nın akli paradigmalarına maruz kalan toplumların kültürlerini sürdürebilmek için aracı işlev yüklendiği de söylenebilir. Bu durumda mevcut ideolojinin/rejimin ne olduğu önemini yitirir, koruyacak şeyleri olanların da muhafazakârlığa ihtiyacı olduğu ortaya çıkar. Denilebilir ki bir manifestosu, sistemli bir ideoloğu, ortak ve kutsanan bir kitabı bulunmayan muhafazakârlık her siyasal rejimde görülebilecek bir genel duyuş, tutum ve tavır olarak da yorumlanabilir (Vural, 2011: 43).

Toplumsal, siyasal, felsefi, ekonomik ve kültürel değişimi gelenekle irtibatlandırma amacını benimseyen ve bir ideolojiden çok düşünce üslubu, yaşam tarzı olarak nitelenebilecek olan muhafazakârlık, Avrupa'dan dünyaya yayılan modernleşme ve millîleşme akımına kapılıp değişime maruz kalan toplumlarda geleneksel düşünme biçimini temsilen görünürlük kazanır. Değişim karşısında inatçı bir *reaksiyonerlik* (reactionary/gericilik) olmayan muhafazakârlık, geçmişe değil geleneğe, düne değil dünün bugünkü hâline odaklanır. Yani muhafazakârlar tarihin donmuş hâlini değil sürekliliğini esas alır. Böylece hem geçmişe tutkun olan reaksiyonerden hem de bugüne bağlı olan konformistten ayrılır (Argın, 2013: 469). Bu çerçevede daha çok arabulucu niteliğiyle öne çıkan muhafazakâr düşünce, dün ile bugün arasındaki bağları açığa çıkartmayı, geleceğin de bu bağlarla geçmişin sürekliliğini sağlamasını amaçlar. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında adaptör görevi üstlenen muhafazakârlık, modern hayat tarzıyla sonradan tanışan ve kendi kimlikleriyle moderniteyi uzlaştırmaya çalışan toplumların müşterek düşünme tarzı olarak değerlendirilebilir.

Türk Modernleşmesi ve Muhafazakâr Düşünce

1699 Karlofça Antlaşması'yla Avrupa'da büyük çapta ilk defa toprak kaybeden Osmanlı İmparatorluğu, bu sayede Batı'nın üstünlüğünün farkına varır; bunun neticesinde merkezî otoritenin çabalarıyla mevcut sistemin revize edilmesi için öncelikle askerî ve teknik alanda birtakım değişikliklere gidilir. Buna göre modernleşme ilk etapta sınırlı alanda gerçekleştirilen birtakım faaliyetler olarak algılansa da meselenin zamanla gündelik hayatı, kültürel faaliyetleri, yönetim biçimini, toplumsal normları ve geleneksel değerleri ilgilendiren tarafının olduğu anlaşılır. Özellikle Tanzimat'tan sonra 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yenileşme faaliyetleri hız kazanırken imparatorluğun yeniden eski ihtişamına kavuşması amaçlanır. Osmanlı'nın yaklaşık son iki yüz yılının Batı'ya adapte olma çabalarıyla geçtiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim Doğu ile Batı arasında teknik ve askerî alanın çok ötesinde değerler sistemi bağlamında farklılıklar söz konusudur. İlhan Tekeli'nin de belirttiği gibi kâinatı bütüncül bir sistem olarak tasavvur ederken dünyanın daha küçük ölçekte Doğu-Batı şeklinde ayrışması Doğulular için kolay adapte olamayacakları bir düzen teşkil eder. Meselenin başta teknik farklılık olarak algılanması, gelenekten beslenen öz güvenin kırılmasını epey zorlaştırmış; Batı gibi olma, oryantalist bir bakışla kendini öteki kılma düşüncesi yerleştikçe Batılılaşma bir kimlik problemine dönüşmüştür. Modernlik, Doğu'da özsel bir değişime tekabül eder çünkü Doğulu için modern olmak Batılı bir kimliği

edinmek anlamına gelir ki Batılılaşma süreci her aşamasında yabancılaşmayla eşdeğer bir süreci ihtiva eder (Tekeli, 2012: 33-34). Modernleşmenin Batı dışı toplumlarda kimlik problemine dönüşmesi, mevcut yapı ile yeni değerler arasında uyum sağlama çabasının neden olduğu bocalama, Daryush Shayegan tarafından "kültürel şizofreni" şeklinde nitelenir (Shayegan, 2012). Bu noktada modernleşmeyle yitirenlerin yerini yeni gelen değerlerin doldurulamaması sorununun muhafazakâr düşünme biçimiyle giderilmeye çalışıldığı söylenebilir. 19. yüzyılın son çeyreğinde siyasal anlamda modernleşmeye yön vermeyi amaçlayan Yeni Osmanlıların arzu ettikleri meşrutiyet idaresini İslam kültüründeki meşveret usulüyle ilişkilendirme çabaları, muhafazakâr adaptasyon usulünü uygulamaya çalıştıklarını gösterir. Bununla birlikte dönemin basım-yayın faaliyetlerinde ve kültürel hareketliliğinde karşılaşılan Batı gibi olma hevesiyle Batılı olmaktan duyulan tedirginliğin aynı anda yaşanması, bocalamayı da beraberinde getirirken söz konusu çatışmaya alternatif olarak muhafazakâr düşünme biçimi Türk modernleşmesinin karakteristiği hâline dönüşür. Süleyman Seyfi Öğün'ün "peşin yenilginin adamı"[2] olarak nitelediği muhafazakâr zihniyet, modern olanın içinde geleneksel olanı yeniden üretmeye çalışırken pek çok ikiliğin de hayata geçirilmesine neden olur.

Osmanlı'nın son iki yüz yılındaki modernleşme faaliyetlerinde hem yöneticilerin hem de aydınların müşterek tavrı Batı'ya karşı geliştirilen radikal tepkileri içermez; daha ziyade her iki karşıt kültür arasında bir orta yol bulma, geleneksel değerleri revize etme ve yeni olanı yaygınlaştırma yönünde olduğu söylenebilir. Bu çerçevede de muhafazakâr bilincin açığa çıktığından söz edilebilir. Nitekim Ahmet Çiğdem'e göre muhafazakârlığın anlam dünyası, modernitenin hediye ettiği bir anlam dünyasıdır ve modernitenin değerleri kendi tarihi deneyimi içerisinde korunur ve gelişir (Çiğdem, 1997: 36). Buna göre kültürel muhafazakârlık, modernitenin kendini tahkiminin bir parçası hâline gelir (Çiğdem, 2012: 43). Böylece Türk modernleşmesinde başlangıcından itibaren görülen muhafazakâr endişenin aslında modern düşüncenin ve hayat tarzının yaygınlaşmasına yardımcı olduğu söylenebilir.

Erken dönem Türk modernleşmesini Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet kırılmalarıyla süreklilik çizgisinde açıklamak mümkündür. Batılılaşma arzusunun devlet tarafından ilanı şeklinde değerlendirilebilecek olan Tanzimat Fermanı sonrasında yenileşme hız kazanır; Ferman öncesi II. Mahmut Dönemi'nde askerî, sosyal, siyasal alanlarda ve gündelik yaşantıda gerçekleşen dönüşümler Tanzimat sonrasında kültürel hayata da yansır. Gazeteciliğin ve yayın faaliyetlerinin yaygınlaşması, edebiyatta yeni türlerin ortaya çıkması ile gelenekle hesaplaşma, Tanzimat sonrası yayınlarda en sık rastlanan meseleler arasındadır. Şiirde ve özellikle nesirde divan geleneğinden uzaklaşılarak fikrî bütünlüğün metne aktarımı, özel gazeteler aracılığıyla kamuoyu oluşumunun sağlanması, merkezî otorite karşısında yeni bir gücün ortaya çıkışı, 1876'da Kanun-ı Esasi'nin ilanına yol açar. Yönetim anlayışına gerçekleşen bu kırılma, kısa süre sonra yürürlükten kaldırılsa da II. Meşrutiyet'e giden süreci başlatmış olur. Otuz üç yıllık II. Abdülhamit saltanatından sonra 1908'de ilan olunan II. Meşrutiyet, Osmanlı aydınları tarafından uzun zamandır beklenen özgürlük ortamını sağlasa da beraberinde pek çok sorunla gelir. Ayrı cinsten kavimler arasında eşitlik ve hürriyetin nasıl sağlanacağı, eğitimde ve idarede hangi yöntemlerin kullanılacağı, aile, kadın ve çocuk haklarının nasıl düzenleneceği, yeni hukukla dinin nasıl bağdaştırılacağı, Tanzimat sonrası borçlanmalarla iktisadi gelişmenin nasıl sağlanacağı söz konusu sorunlar arasındadır (Ülken, 2013: 286). Meşrutiyet bir taraftan yönetim ve hukuk düzeyinde sözü edilen problemlere çözüm yolu ararken diğer taraftan Osmanlı'nın geleneksel kurumlarının bozulması, savaşlarda yenilgi ve toprak kayıplarının sürmesi, milliyetçi faaliyetlerle azınlıklar kaynaklı sorunların artması, siyasi iradenin güç kaybetmesi, İttihatçılarla gelen yeni müstebit idarenin siyasete duyulan gü-

2 "Reaksiyoner (ihyacı) entelektüalizm, sadece yenilgiyi değil yenilginin koşullarını da gür ama yankı bulmayan bir haykırışla reddeder. Şövalyelik ruhundan asla vazgeçmez. *Bir kez Tüfek icat olunmuş, mertlik bozulmuştur*. (…) Muhafazakâr ise daha pragmatik bir tutum gösterir. Siyah-beyaz damalı şövalye elbiselerini çıkarır, gri tonlu müzakereci kıyafetlerini kuşanır. Yenilginin koşullarını tartışmaya hazırdır. Sesi hayli ölçülü; bir o kadar da kısıktır. Ama bu kısık ses, hayatın akustiği içinde, sesin sahibini de şaşırtacak olan tuhaf ve beklenmedik yankılar bulacaktır." (Öğün, 2013: 566).

veni azaltması ve Batılı değerlerin toplumda kontrolsüzce yayılması, Osmanlı'nın hemen her alanında görülen inkırazı geri döndürme amacındaki aydınları farklı yollarla da olsa devleti kurtarma gayesinde birleştirir. Bu çerçevede ortaya çıkan Osmanlıcılık, Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık düşüncelerinden ilki 19. yüzyılın sonunda gücünü hemen hemen yitirmiş, Batıcılıksa diğer üç fikir hareketinin ortak gayesi olarak işlevini sürdürmüş, II. Meşrutiyet sonrasında ise daha radikal bir Batılılığın savunusuna dönüşmüştür. 19. yüzyılın sonlarında milliyetçi akımların tesiriyle öncelikle kültürel alanda gündeme gelen Türkçülük düşüncesi I. Dünya Savaşı'yla değişen konjonktürün de etkisiyle siyaseten benimsenmiş, Ziya Gökalp'ın görüşleri ile sistemli bir ideolojiye dönüşmüştür. Yeni Osmanlılardan özellikle Namık Kemal tarafından politik düzeyde güç kazanan İslamcılık ise Meşrutiyet sonrasında *Sıratmüstakim* etrafında birleşen Şehbenderzâde Ahmet Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmet Âkif, Mustafa Sabri, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni, Said Nursi, Musa Kâzım, Halim Sabit, Seyyid Bey ve M. Şemsettin gibi ilim ve düşünce adamları temsil olunmuştur (Özcan, 2001: 62). Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un tevhit, hürriyet, akıl ve ilim konularında dine getirdiği yenilikleri benimseyen İslamcılar, dönemin şartlarına göre içtihat kapısını açmayı amaçlarken Kur'an'ı modern aklın öncülüğünde yeniden yorumlama çabasına girişirler (İşcan, 1998: 154). Hilmi Ziya Ülken'in "Modernist İslamcılar" (2013: 396) şeklinde tanımladığı bu gruptaki aydınlar Osmanlı'nın kurtuluşunun hilafet merkezli İslam birliğinin sağlanmasıyla gerçekleşeceğine inanır.

Meşrutiyet sonrası fikir hareketleri birbirine taban tabana zıt bir zeminde faaliyet gösterse de devletin kurtuluşunu amaçladıklarından ortak bir payda etrafında değerlendirilebilir. Meşrutiyet'e kadarki süreçte devletin içinde bulunduğu sıkıntıyı tamamen Abdülhamit idaresinde görülmesine karşın hürriyetin ilanından sonra sorunların azalmak yerine artması, yönetimi devralan İttihat ve Terakkinin Abdülhamit Dönemi'ne benzer kısıtlamalara gitmesi, değişimin siyasi değil kültürel bir mesele olarak anlaşılmasını sağlamış, farklı hassasiyetleri merkeze alan ve Batı düşüncesini öncesine göre daha çok benimsemiş olan aydınlar, modernleşmeye sosyoloji nazariyesinden yaklaşmaya başlamışlardır. Zafer Toprak'ın da belirttiği gibi Meşrutiyet'in ilanının daha ilk günlerinden itibaren toplumbilim Osmanlı yazınında yer etmeye başlar. 'Hikmet-i içtimâiyye'ye üzerine yazılar yeni bir toplumsal doku anlayışını simgeler. Dönemin sorunu devletin nasıl kurtulacağının yanı sıra "Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafaza-i hayat eder?" (Toprak, 2014: 310) düşüncesi etrafında gelişir. Buna göre Meşrutiyet sonrası modernleşme faaliyetlerine muhafazakâr yaklaşımın ortak paydayı temsil ettiği söylenebilir. Nitekim Cevat Özyurt, muhafazakârlığın her topluma özgü denge savunusunun sosyolojik düşüne temelinden kaynaklandığını belirtir. Buna göre muhafazakârlık, toplumun siyasi iradeden ziyade mevcut sosyal şartlar ekseninde değişmesi gerekliliğini vurgular. Robert Nisbet de sosyolojinin aydınlanma karşıtlığından doğduğunu ve bu bağlamda muhafazakâr bir çekirdeğe sahip olduğunu belirtir. Çünkü muhafazakârlık geleneğin yanı sıra cemaat, akrabalık ve din gibi kurumları da arkasına alan bir düşünce sistemidir (Özyurt, 2016: 108). Bir uyum sağlama hareketi olarak değerlendirilebilecek olan muhafazakârlık, Meşrutiyet sonrasında Batı menşeili ilmî bir temel üzerine oturarak 'kendi kalarak değişme' fikri için uygun zemini hazırlar. Bu dönemde Ziya Gökalp ile Mehmet Âkif, Baha Tevfik ile Said Halim Paşa modernleşme için birbirinden çok farklı yöntemler teklif etse de temelde geçmişi bütünüyle reddetmeyen, geleneksel değerlerin toplumsal karşılığını göz önünde tutan, siyasete güvenmeyen, mevcut toplumsal dengenin farkında olan ve devletin bekasını gaye edinen yaklaşımlarıyla muhafazakâr paydada birleşir.

Said Halim Paşa ve Muhafazakâr Düşünce

Osmanlı'nın son sadrazamlarından ve İslamcı düşüncenin öncülerinden Said Halim Paşa, hem devlet adamlığı hem de entelektüel kimliğiyle Meşrutiyet sonrası Türk modernleşmesinin en dikkat çeken isimlerindendir. Kurtuluş Kayalı'nın ilk Türk sosyologları arasında saydığı Said Halim Paşa İslamcılık

ideolojisinin de teorisyeni olarak nitelendirilir (akt. Özyurt, 2016: 110). Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu ve Şûra-yı Devlet üyesi Mehmet Abdülhalim Paşa'nın oğlu olan Said Halim Paşa devlet terbiyesi içerisinde yetişmiş, küçük yaştan itibaren Doğu ve Batı kültürleriyle tanışıp Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrenmiş ve erken yaşlardan itibaren devletin çeşitli kademelerinde yüksek rütbeli görevler üstlenmiş (Bostan, 2008: 557) tecrübeli bir devlet adamı ve donanımlı bir entelektüeldir. Özel hayatında bir taraftan İslam ve Osmanlı eski eserlerine meraklı olan, Osmanlı geleneğine, İslam edep ve medeniyetine hâkim olan Paşa maziyi tüm canlılığıyla yaşamış (Eşref Edip, 1922; Said Halim Paşa, 2017)[3], diğer taraftan hayatının büyük bir kısmını Avrupa'da geçirirken Batı medeniyetini kendi gerçeğiyle görmüş, bu sayede Şark-Garp mukayesesini yerinde ve bilinçli bir şekilde sürdürmüştür (2017: 41). Said Halim Paşa'nın her iki medeniyeti yakından tanıyıp eksiklik ve meziyetlerini kaynağından öğrenmesi, Türk modernleşmesine yerli bir nazariyeden yaklaşmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Paşa'nın, Doğu-Batı çatışmasında orta yolu benimsediği, modernleşmeye radikal bir tepki üretmeyip topyekûn değişime de karşı çıktığı söylenebilir. Onun bu tavrı, idareciliğine de yansır. Bir dönem İttihat ve Terakkinin üyesi olan Paşa, cemiyetin kuklası olmamış, cemiyet içindeki aşırılıkları frenleyerek özellikle Enver ve Cemal Paşalar arasında denge siyaseti sürdürmüş, cemiyetin merkezi otoriteye karşı saygısızlığında ise Sultan'ın yanında yer almıştır (Bostan, 2008: 558). Said Halim Paşa'nın gerek modernleşme sürecinde gerekse yönetimdeki çatışmalarda müzakereci bir yaklaşımı benimsemesi ve gerektiğinde otoriteyi tercih etmesi muhafazakârlığın aşırılıklar karşısında arabulucu tavrı ve devlete duyduğu saygı ile ilişkilendirilebilir. Diğer taraftan onun kendi kafasıyla düşünebilen bir entelektüel olması, meselelere eleştirel nazariyeden yaklaşması (Akın, 2011: 144) aidiyet bilinci bağlamında muhafazakâr yönüne işaret eder. Said Halim Paşa'nın teorize ettiği İslamcılık ideolojisi üzerine görüşleri de döneminin diğer İslamcılarından ayrılır. Cumhuriyet öncesi İslamcılar, geleneği ve geleneksel dinî yorumları eleştirirken radikal nitelikli olmasa da toplumsal ve siyasal kurumların değişmesi için ıslahatlar yapılmasını gerekli görür. Said Halim Paşa ise Osmanlı modernleşme tarzını eleştirirken ciddi reformlar yapılması yerine mevcut kurumların ıslah edilmesi gerekliliğini savunur. Onun bu türden tedbirli reformculuğu ve mevcudu koruyarak dönüştürme arzusu muhafazakâr bir yaklaşım örneği olarak döneminin diğer İslamcılarından ayrılmasını sağlar (Sala, 2014: 234).

Said Halim Paşa'ya göre Müslümanlar kendi kimliklerini muhafaza ederek değişmek zorundadır. O, devlet adamlığının verdiği tecrübeyle siyasal ve toplumsal olayları daha geniş perspektifte değerlendirme imkânına sahip olmuş, olaylara soyut bir şekilde yaklaşıp geçici alternatifler üretmektense döneminin sorunlarına ilişkin daha kalıcı yollar arayışına girmiş, bu sayede önemsiz ve geçici ayrıntılar yerine daha uzun vadeli ve kalıcı çözümler geliştirmeye çalışmıştır (Ağırman, 2011: 30). Sekiz risalenin bir araya gelmesinden oluşan *Buhranlarımız*'da Said Halim Paşa, bu türden değişimin gerçekleşebilmesi için toplumsal, ekonomik, millî ve İslami dayanışma, İslamlaşma, Batılılaşma, modernleşme, taassup, dinde reform, hürriyet, eşitlik, millî egemenlik, anayasa, demokrasi, aristokrasi, particilik, sosyal tekâmül gibi geniş kapsamlı görüşlerini bir araya getirir. Temelde İslam birliği idealini hedefleyen bu yazılarda siyasete kuşku duyma, eşitlik, hürriyet ve anayasayı sorgulama, değişimi sürece yayma, ihtilale karşı çıkma, özel mülkiyeti savunma, bireyin karşısına aile kurumunu ikame etme, kurumların sürekliliğini arzulama ve yeni olandan ziyade tecrübe edilene değer verme fikri ön plandadır. Bu çerçevede onun ideolojik olarak benimsediği İslamcılığı muhafazakâr bir yöntemle uygulamaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Muhafazakâr Modernleşme Modeli

Muhafazakârlık, hızlı değişime maruz kalmış toplumlarda süreci yavaşlatmaya ve uyumlu hâle getir-

3 Said Halim Paşa'dan yapılan alıntılarda *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul, 2017 baskısı kullanılacaktır. Yazı içerisinde eserden yapılan alıntılarda sadece baskı tarihi ve sayfa sayısı APA stilinde verilecektir.

meye çalışan bir tepki hareketi, düşünme biçimi ve yaşam tarzıdır. Değişime radikal bir itirazda bulunmayan muhafazakârlar geleneksel değerlerden koparak kökten dönüşmeye itiraz ederken arabulucu bir yol izler. Çünkü muhafazakâr bilinç, modern dünyada değişmeden kalabilmenin mümkün olmadığının farkındadır (Türköne, 2004: 84). Said Halim Paşa'nın eserlerinde de modernleşmeye kökten bir karşı çıkış söz konusu değildir. O, Batı'yı değil onu taklit eden zihniyet ve aydınları sıklıkla eleştirir. Batı kültür ve düşüncesini iyi tanıyan Paşa, "Fikrimizce bütün fenalıkları doğuran: Batı medeniyetini anlamadan taklit edişimizdir." (2017: 60) ifadeleriyle mevcut değerleri görmezden gelerek Batı'ya göz dikmenin Osmanlı toplum, kültür ve düşüncesine verdiği zarara işaret eder. Ona göre modernleşme sürecinde Batı'dan gelen yenilikleri sorgulamadan hayata geçirmek, geçmişin birikim ve tecrübesini hiçe saymak anlamına gelir. 1917 tarihli *Buhrân-ı Fikrîmiz* adlı eserinde "Taklitçilikte ustalaşmak gayreti içindeyiz; eski bildiklerimizi unutmak, şimdiye kadar yaptıklarımızı bir kenara itip terk etmek istiyoruz." (2017: 101) diyen Paşa, gelenekten uzaklaşıldıkça taklitçiliğin etkisinin daha da arttığını vurgular. Modernleşmeyi gelenekle karşıtlık içerisinde yorumlayan taklitçi zihniyetin Batı'dan aktarmaya çalıştığı değerlerse daha çok görüntü düzeyinde kalır. "Bizim zihnimiz, henüz eşyadan fikirlere intikal edemiyor, fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ediyor." (2017: 76) ifadelerinde Said Halim Paşa Türk modernleşmesinin başlangıcından itibaren karakteristik özelliğine işaret eder. Ona göre her milletin kendine ait fikir, his ve tecrübeleri vardır. Dolayısıyla Doğu'nun Batılı yöntemleri benimseyip uygulaması yanlıştır. Eğer milletler arası fark gözetilmezse "içtimaiyat" ile "zooloji" arasında bir fark kalmaz (2017: 76-77). Görüldüğü gibi modernleşmenin sosyolojik yapı ile ilişkili bir süreç olduğunu vurgulayan Said Halim Paşa, modernitenin kaynağının Batı olduğunu görmezden gelmeyerek kendilik bilinci ile gerçekleşecek değişimin toplum arasında yaygınlaşması gerektiğini belirtir. Ona göre hiçbir mevcut değeri önemsemeksizin Batı'yı hayranlıkla takip eden inkılapçı zihniyet, zamanla kimliğini tamamen yitirerek kendisini Batı'nın çizdiği sınırlarda tanımlamaya başlar: "Batı hayranlarının hâli, hastalıktan korunmak ve tam bir sıhhate sahip olmak arzusuyla tıp kitapları okuyan kimselere benzer. Bunlar sonunda, kendilerinin bütün hastalıklara tutulmuş oldukları vehmine düşerek hayatı, mecburen katlandıkları tahammül edilmez bir yük, çaresiz ve uzun bir ızdırap olarak görmeye başlarlar." (2017: 96) diyen Said Halim Paşa, koşulsuz hayranlığın ulaştığı duruma işaret eder. Ona göre bir şeyi ıslah etmek yerine değiştirmek, tamamen yeni bir şey denemek demektir. Geçmişin bu şekilde bütünüyle yok sayılarak dönüştürülme çabası zorbalıktır. Tecrübe, hikmet ve itidali dikkate almayan bu zorba inkılapçılar toplumu felakete sürükler (2017: 95-96). Bu çerçevede Paşa'nın moderniteye doğrudan bir tepki geliştirmeksizin geleneksel değerleri dikkate almayan, hayranlık ilişkisi üzerinden gelişen modernleşmeye itiraz ettiği, geleneğin üzerine eklenen yenileşmeye karşı çıkmayarak muhafazakâr modernleşmeyi savunduğu görülmektedir. *Buhranlarımız*'ın ikinci kitabı olan *Taklitçiliğimiz*'de söz konusu modernleşme teklifi açık bir şekilde gündeme getirilir. Batılılaşma arzusunun birtakım cemiyetçileri her şeyi yıkmaya hazır, tahripçi kimseler hâline getirdiğini belirten Paşa, ıslahın koruma, muhafaza etme duygusuyla beraber bulunduğunu, gerileme ve çöküşün örf ve âdetlerin değişmesiyle gerçekleşeceğini vurgular. Ona göre önce fikirler, daha sonra âdetler değişmelidir. Bu da zamanla gerçekleşir ki hakiki bir yenileşme ancak zamanla meydana gelir. Bir toplumun değişmesi için mevcut şartların iyi bilinmesi, her yeniliğin koşulsuz kabul edilmemesi, köklü reformlardan ziyade var olanın ıslah edilmesi gerekir (2017: 87). Burada dolaylı olarak ifade edilen muhafazakâr modernleşme 1921 tarihli *İslam Devletinin Siyasi Yapısı* adlı risalede "(…) bizde arzu edilen hedef, var olanı değiştirmek değil, daha güzelleştirmek, mükemmelleştirmek ve sağlamlaştırmak suretiyle muhafaza etmektir." (2017: 252) şeklinde açık bir şekilde belirtilir.

Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız*'daki modernleşme eleştirisi sadece kendi değerlerinin farkında olmayan Batı hayranı aydınları kapsamaz; o, Batılılaşmaya radikal tepkiyle karşılık veren gelenekçi zihniyeti de tenkit eder. Ona göre yüksek ve aydın sınıf, yabancı milletleri aşırı bir şekilde benimseyip

taklit ederken bir kısım aydınlar ve onlara riayet eden halk, her türlü yeniliğe sert bir şekilde reddeder (2017: 111). Bilindiği gibi muhafazakâr düşünceye göre gelenek, sabit bir durumu ifade etmeyip sürekli gelişimi içinde barındırır. Bir şeyin gelenek olabilmesi için değişebilmesi ve devam etmesi gereklidir (Dellaloğlu, 2016: 61). Bu çerçevede aşırı bir tutum sergileyerek geleneğin değişmemesi konusunda ısrarcı olan gelenekçiler/reaksiyonerler ile muhafazakârlar arasındaki kesin ayrım da ortaya çıkar. "Reaksiyoner daha çok bugünü geçmişteki bir güne döndürmek isteyen ya da geçmişteki bir günü bugünde aktüalize etmek isteyendir. Muhafazakârlık ise yarının bugünden çok farklı olmamasını istemek anlamına gelir." (Dellaloğlu, 2013: 113). Değişime geleneğe sığınarak karşı koyan zihniyeti eleştiren Said Halim Paşa, modernleşme bağlamında her iki aşırı tutuma alternatif olacak ara yol arayışı içerisindedir. "Acaba kader bizi daima bir aşırılıktan ötekine düşmeye mi mahkûm edecek?" (2017: 100) diyen Paşa, Batılılaşmaya itidalle yaklaşırken muhafaza ederek modernleşmeye işaret eder. Nitekim büyük ölçekli toplumsal dönüşümlere şiddetle karşı çıkarken toplumun geleneklerine büyük bir değer atfeden, geleneğe bağlı tarihsel tecrübe ve birikime değer veren, yavaş ve tedricî değişmeye inanan (Cevizci, 2003: 275) muhafazakârlık, her türlü aşırılığa itidalle yaklaşmayı öğütler. Said Halim Paşa'nın Meşrutiyet sonrası oluşan kaos ortamından sadece İttihatçıları yahut II. Abdülhamit'i sorumlu tutmaması, Sultan'ın müstebit hâle gelmesini etrafındakilere bağlaması, kısacası sorunun bütün nesle ait olduğunu vurgulaması (2017: 70-71) söz konusu itidali ve arabulucu tavrı örnekler. Diğer taraftan Paşa'nın Doğu-Batı medeniyeti çatışmasına ara yol bulma çabasının eğitim anlayışına da yansıdığı söylenebilir. Ona göre aydınlar arasındaki Batı hayranlığının sebebi, Batı'yı teknik ve kültürüyle birlikte benimsemelerinden kaynaklanır. Hâlbuki yeni öğretim metodu tanzim edilirken ahlak ve bilginin, terbiye ile tahsilin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir (2017: 112). Paşa'nın söz konusu ayrımı, Ziya Gökalp'ın Türkçülük düşüncesinin temelini oluşturan hars-medeniyet karşıtlığını hatırlatır. Bilindiği gibi Gökalp'ın Durkheim'ın tesiriyle geliştirdiği Türkçülük teorisinde hars yerli kültürü, medeniyet ise uluslararası ilim ve tekniği karşılar. Buna göre her toplumun millî ve beynelmilel kimliğinden söz edilebilir. Said Halim Paşa'nın terbiye-tahsil ayrımı da aynı doğrultuda bir karşıtlık olarak değerlendirilebilir. Onun Avrupa medeniyetini millîleştirme ülküsü de (2017: 104) aynı minvaldedir. Biri İslamcılığın diğeri Türkçülüğün ideoloğu olan her iki aydının ortak sorunlara benzer çözümler üretmeleri ve bu üretilen çözümün yerli kalarak modernleşmeyi hedeflemesi, Türk modernleşmesinde muhafazakâr yöntemin birbirine zıt ideolojilerce benimsendiğini gösterir.

Batı'da muhafazakâr düşüncenin teorik düzeyde oluşumu Fransız İhtilali'ne karşı üretilen tepkilerden kaynaklanır. Tarihsel süreçte ihtilal türünden tepeden inme değişime karşı savunulan tezlerin bütününü teşkil eden muhafazakârlık, devrimciliğe tepkiden doğar; devrimcilik neyi vurgularsa muhafazakârlık da ona şerh düşer (Öğün, 2011: 13). Kavramın Türk modernleşmesinde de aynı minvalde gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. İlk Türk ihtilali olarak nitelendirilebilecek olan "1908 Devrimi" (Kansu, 2015) Fransız İhtilali gibi sonuçlara yol açmadığından bu devrime üretilen muhafazakâr tepkilerin de sistemli bir gelişme çizgisinde olmadığı söylenebilir. Said Halim Paşa, her ne kadar II. Abdülhamit aleyhtarı bir siyaset benimsese de Sultan'a yönelik ihtilal niteliğindeki başkaldırıyı tasvip etmez. İstibdadın karşısında hürriyetin ancak tecrübe ve çalışmayla kazanılabileceğini düşünen Paşa, bir diktatörü zorla tahttan indirmekle özgürlüğe ulaşılamayacağını, temelde baskıcı zihniyetin değişmesi gerektiğini belirtir (2017: 75). Said Halim Paşa yerli bir üslupla düşünen bir entelektüeldir. O, Batı'dan gelen ve mevcut kültürle uyuşmayan her düşünce ve eyleme muhaliftir. Bu bağlamda ihtilal türünden ayaklanmalarla da sosyal ve politik rekabetin olmadığı İslam cemiyeti ve siyasetinde karşılaşılmaz (2017: 176-177). Devrim düşüncesine karşı çıkan Said Halim Paşa değişimin gerekliliğinin, hatta zorunluluğunun farkındadır. Buna göre "(…) zamana hiçbir şey dayanmaz. O kanun ve ananeler de her şey gibi değişmeye muhtaçtır." (2017: 105) diyen Paşa, yine de herhangi bir yenilik söz konusu olduğunda temkinli davranır. Ona göre yeni ve meçhul şeyler çok defa yerleşik gelenek ve alışkanlıkla-

rı yıkıp his ve inançları incittiklerinden beklenmedik, kötü neticeler doğurur. Bu da cemiyetin maddi ve manevi varlıklarını sarsar (2017: 102). 1918 tarihli *İslâmlaşmak* adlı risalesinde de "Milletleri ikbale de izmihlale de götüren, onların devamlı olarak gelişmeleridir. Bir milletin gelişmesi, onun saadetini temin ettiği gibi felaketine de sebep olabilir." (2017: 208) ifadeleriyle değişim karşısındaki tedirginliğine işaret eder. Paşa'nın yenileşmeye temkinli yaklaşımı ve yeri geldiğinde yeniden ziyade eskiyi tercih edişi (2017: 100) Oakeshott'un muhafazakârlıkla ilgili tespitleriyle örtüşür. Bekir Berat Özipek'in aktardığına göre "İstikrar, yenilikten daha kârlı, kesinlik spekülasyondan daha değerli; aşina olunan kusursuzluktan daha arzuya şayan; bilinen bir hata, tartışmalı bir doğrudan daha üstün; hastalık, tedaviden daha katlanılabilir; beklentilerin tatmininin, beklentinin kendisinden 'adil' olup olmadığından önemli; herhangi bir kuralın varlığının, büsbütün kuralsız olma riskinden daha iyi olduğu sürece, muhafazakâr olma eğilimi, herhangi bir başka eğilimden daha uygun olacaktır." (Özipek, 2011: 116). Said Halim Paşa'nın yenileşme karşısındaki tedirginliği ve yenileşmenin kaçınılmaz olduğu durumlarda kökten değişim yerine mevcut olanı ıslah etme düşüncesi muhafazakârlığın geleneğin tekâmülü ilkesiyle ilişkilendirilebilir. Ona göre idare sistemi, sosyal ve kültürel yapı ihtilal türünden büyük kırılmalara uğramadan süreklilik çizgisinde gelişmeli, değişim tüm toplumu kapsayacak nitelikte gerçekleşmelidir. 1921 tarihli *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı*'nda Said Halim Paşa döneminin demokratikleşme faaliyetlerini bu çerçevede eleştirir: "Sosyal bir idarenin devamlı olmaması, onun, cemiyetin sadece bir kısmını tatmin edip öteki kısmını asla memnun edemediği ve bir kısım halkı, diğerlerinin zararına olarak kayırdığını gösterir… Bu haksızlıktır." (2017: 242). Muhafazakârlığın eşitlik ve demokrasi kavramlarına tedirgin yaklaşımının yanı sıra yönetimde sürekliliği sağlama arzusu, kavramın Said Halim Paşa düşüncesi ve eylemindeki geniş karşılığına işaret etmektedir.

Muhafazakâr Toplum Anlayışı

Batı toplumlarında modernleşme, aynı zamanda bireyleşme serüvenini ifade eder. Kilisenin maneviyatı ve insanı baskılaması karşısında Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra aklın gücünü ilan eden modernite, cemaatsel değerlerden soyutlanmış insan tekini kutsar. Tanrı'yı öldürüp yerine ikame olan modern birey, özgür aklıyla ürettiği teknik ve medeniyetle kendisini daha önce hissetmediği kadar güçlü hisseder; tarihi, tecrübeyi, geleneği ve kutsalı yok sayarak her şeyi denetleyip yönetebileceğine inanır. Muhafazakârlık, modern bireyin bu denli köksüz değişimini ve gelenekle kurduğu sorunlu ilişkiyi tasvip etmez. Muhafazakârlar insanın kusurlu olduğu düşüncesinden hareketle bireysel aklın tüm değerleri alaşağı etmesine karşı çıkar ve aklın sınırlı kavrayış gücü olduğunu vurgular. Buna göre akıl hiyerarşik olarak tüm beşerî değerlerin üstünde yer alan ve yanılmaz otoriteyi temsil eden bir değer değildir (Özipek, 2013: 64). Andrew Heywood da muhafazakârlığın birey anlayışından bahsederken insanın sınırlı, bağımlı ve güvenlik arayışında olan bir varlık olduğunu belirtir ve bireyin sınırlı aklı aracılığıyla dünyanın sınırsız karmaşasıyla mücadele edemeyeceğini ifade eder. Buna göre insan tekinin yetersizliği kendi doğasından kaynaklanır (2015: 101). Muhafazakâr düşüncenin insan teki ve aklına yönelik eleştirel yaklaşımı Said Halim Paşa'nın eserlerinde de öne çıkar. İnsanı yaratılış itibarıyla yetersizliğini vurgulayan Paşa, insanın kendi kendine kurduğu sistemin de kusurluluğunu vurgular ve bunun için Batı'yı örnek gösterir. Batılı milletler her ne kadar tabiat kanunlarına daha önce hiç görülmemiş derecede vâkıf olsa da ahlak ve toplumsal ilişkiler bağlamında cehalet içerisindedir (2017: 224). Buna göre insan için sadece akıl ve bilgi yeterli değildir, insan ahlakıyla hareket eder (2017: 125). Toplumun düzelmesini her ferdin kendisini düzeltmesine bağlayan Said Halim Paşa, akıldan ziyade ahlaki ölçülere riayet ettiğinde herkesin istediği gibi hareket edemeyeceğini, böylece toplumsal denetim mekanizmasının kendiliğinden kurulacağını belirtir. Batı'dan devralınan birey merkezli medeniyetse kişiye her istediğini yaptıran, ayıpları, günahları övgüyle ortalığa saçan bir anlayışı yaygınlaştırmaya çabalar (2017: 110).

Muhafazakârlık, bireylerden müteşekkil modern toplum yapısını eleştirirken buna alternatif olarak

cemaatsel bağlarla kurulan geleneksel düzeni savunur. İnsanı sadece bugünüyle değerlendirmeyen, toplumsal tecrübeyi bireysel değerlerin önüne koyan muhafazakârlar, değişime maruz kalan her yapıda olduğu gibi toplumun da geçmişin birikimiyle ve değerleriyle tekâmül etmesini ister. "Organik toplum" şeklinde kavramsallaştırılacak bu yapı, toplumu canlı bir organizma gibi görür. Nasıl ki bir canlının hayati fonksiyonları dışarıdan müdahaleye uğramaksızın kendiliğinden gelişirse toplumun da bu şekilde değişmesi gerekir. "Toplum devinimi, hep aynı olan ve içindeki her parçanın diğer parçaların ne yaptığına dair bir fikir sahibi olmadığı bir makine, örneğin bir saat gibi değildir. Aksine, her birinin kendi rolünü anlamış olduğu ve toplumu bir bütün olarak gördüğü birçok parçanın birleşimidir." (Özipek, 2011: 98). Muhafazakârlara göre toplum onu oluşturan parçaların bütününden daha fazla bir anlam ve değere sahiptir. Geçmişten geleceğe uzanan ve şimdiki zamanda yaşayanların bireysel varlığını aşan bir bütün olarak görülen (Özipek, 2011: 97) organik toplum yapısı, bireyin kusurlarının giderilebileceği ve denetlenebileceği ortam olarak da kıymetlidir. Bu çerçevede muhafazakâr düşüncede toplumun en küçük yapı taşı birey değil ailedir. Liberaller bireyi, sosyalistler kolektif eylemleri merkeze alarak ideolojilerini kurgularken muhafazakâr düşüncenin hareket noktasının aile olduğu söylenebilir (Özipek, 2017: 59). Bireyin ilk eğitim ve denetim yeri olan aile, herhangi bir kanun veya yasa ile yönetilmediğinden muhafazakârlara göre toplumun bütünün yönetim ve denetiminde de benzer suni yapılara ihtiyaç yoktur. Toplum aile içinde bireyi, cemaat içinde aileyi, kültür ve gelenek içinde cemaati sınırlandırarak kendi kendine yeterli ve dışarıdan müdahaleye kapalı organik bir düzeni ifade eder. Meşrutiyet'ten sonra değişen toplum yapısında ferdiyetçi yaklaşımlara eleştirel nazariyeden bakan Said Halim Paşa, cemiyetin birtakım geleneksel değerlerle bir arada kalabileceğini savunur. Ona göre beşeriyetin ilerlemesi insanların bir cemiyet hâlinde yaşamalarıyla mümkün olabilir. Bir cemiyette fertler arasındaki beraberliği temin eden bağlar, zamanın müşterek eseri olan anane ve teamüllerin meydana gelmesi ile teşekkül eder. Bu çerçevede bir cemiyet, geçmiş ve gelenek, ahlak ve teamüller aracılığıyla kurulan bağlar sayesinde bir arada kalabilir. Paşa'ya göre bir cemiyetteki gaye birliğini temin edecek olansa dindir. Bu nedenle dine hürmet ve bağlılık göstermek en mühim sosyal vazifelerdendir (2017: 117). Said Halim Paşa, insan tekine güvenmeyip onu toplum içerisinde cemaatsel ve geleneksel bağlarla sınırlandırırken muhafazakâr toplum anlayışını örnekler. Diğer taraftan onun söyleminde öne çıkan din vurgusu, muhafazakârların din anlayışından farklıdır.[4] Batı muhafazakârlığında toplum dinden önce gelirken ve din toplumsal bir kurum olarak sınırlı bir alanda değer görürken Said Halim Paşa'nın en büyük kutsalıdır ve onun düşüncesinde toplum dinin bir değeri/kurumu olarak ikinci plandadır. Sosyal teorisini din eksenli kuran Paşa, pek çok yönden Batılı muhafazakâr Bonald'ın görüşleriyle örtüşse de din-toplum ilişkisi çerçevesinde ondan ayrılır (Özyurt, 2016: 111). "Sosyal vazifelerimiz, dinimizin esasında mevcuttur. Bu sebeple, dini vazifelerimizi vicdanımızın arzusu ile yerine getirirken, farkında olmadan içtimaî vazifelerimizi de ifa etmekte idik." (2017: 118) ifadesi, Özyurt'un tespitini örnekler. Said Halim Paşa din ve toplum ilişkisinde Batılı muhafazakârlardan ayrılsa da toplumun en küçük birimi olarak aileyi esas alması ile muhafazakâr tavrını sürdürür. Ona göre aile hayatının bozulması topluma da sirayet eder. Yeni öğretim usulleri fen ve akla uygun olandan başkasına itimat edilmemesi gerekliliğini vurgularken bu neslin ahlak ve terbiyelerini eksik bırakır. Bu eksikliklerle yetişen nesil, cüretli ve iddiacı tavrıyla babasını tahakkümü altına alarak aile reisi durumuna geçer (2017: 112). Gelenek, karakter, edep, usul, itaat gibi kadim değerleri kıymetsiz gören yeni anlayış, kişinin öncelikle aile bağlarına zarar verirken aile içi denetimin ve hiyerarşik örgütlenmenin ortadan kalkması toplumun bütününün yozlaşmasına neden olur. Said Halim Paşa kadınları da yine aile içerisindeki rolleri bağlamında değerlendirir. Kadınların hürriyet ve eşitliğe kavuşmasına

4 Muhafazakârlar için din, imanî bir faaliyet olmaktan çok toplum bağlamında fayda umulan dünyevi bir kurumdur. Beneton'un belirttiğine göre muhafazakârların hepsi ateşli mümin kişiler değildir; onların din hususunda davranışlarını belirleyen, dinin toplumsal işlevleri üzerindeki ısrarlarıdır. Muhafazakârlar düşünürlerin dikkate aldıkları ve savundukları din, gelenek meselesindeki eklektik tavırlarında görüldüğü gibi, sınırlıdır ve sivil vurguyla öne çıkmaktadır (Beneton, 2016: 112).

temkinli yaklaşan Paşa, hürriyet isteyen kadınların önce kocalarının hâkimiyetini tanımadığını, genç kızların ebeveynlerinin vesayetine tahammül edemediğini belirtir (2017: 126). Kadının daha çok ev içi faaliyetlerle topluma dâhil olacağını düşünen Said Halim Paşa, muhafazakârların kadın algısını örnekler. Nitekim Robert Nisbet'in de ifade ettiği gibi muhafazakârlar kadına eş, kız çocuğu rolleriyle değer verir ve onu bu tarihî rollerinden arındırılmış şekilde görmek istemez (2014: 83). Said Halim Paşa da kadının ev içinde annelik ve eşlik fonksiyonunu yerine getirirken topluma fikrî ve ahlaki faziletler kazandırmasını ister (2017: 131).

Muhafazakâr Siyaset ve Devlet Anlayışı

Muhafazakârlık, bir zihin durumu, karakter tipi, sivil ve toplumsal düzene bakış şekli olarak ideolojileri reddeder (Kirk, 1993); bu çerçevede siyaset, particilik, eşitlik, demokrasi, anayasa, kanun, özgürlük gibi kavramlara da şüpheyle yaklaşır. Muhafazakârlığın değişime ve toplumsal dönüşüme yaklaşımında en temel dayanağı, süreci kendi hâline bırakmak ve dışarıdan herhangi bir müdahaleye mahal vermeden tekâmülü sağlamaktır. Buna göre gelenek temelli toplumsal sürekliliğe engel olan her türlü etkiye eleştirel yaklaşan muhafazakârlar, toplum iradesinden bağımsız olarak hazırlanan kanun ve yasaları da toplumsal mühendislik hareketi olarak değerlendirir: "[M]uhafazakâr anlayışa göre, teorik olarak ideal bir anayasa ya da sistem mevcut değildir; ampirik gerçeklikte karşımıza çıkan sorunlar ve tarihsel süreçte yaşananların yani tecrübenin/deneyimin oluşturduğu birikim vardır." (Duman, 2017: 21). Doğu ve Batı'nın tarihini, kültürünü, siyasetini yakından tanıyan ve tecrübeli bir devlet adamı olan Said Halim Paşa'nın Osmanlı'daki anayasa faaliyetlerine yaklaşımında da muhafazakâr düşüncenin izlerine rastlamak mümkündür. 1908 İnkılabı'nı 1876'daki Kanun-ı Esasi'nin neticesi olarak gören Paşa (2017: 51), her iki anayasa girişiminin de köksüz ve tecrübeden yoksun olduğunu vurgular. Ona göre 1876 Anayasası'nı hazırlayanlar, halkın kendilerine yüklenen görev ve sorumlulukları yerine getiremeyeceğinin farkındadır ve yasa koyucular bu sorumluluktan kendileri faydalanırlar (2017: 52). Bu çerçevede Paşa, tecrübe edilmeksizin ani gerçekleşen değişimin millete yarar sağlamadığını ifade eder. Ona göre yönetim şeklinde gerçekleşecek değişimin zamana yayılması şarttır. Sadece birtakım kanun ve nizamların bir milletin sosyal yapısını istenildiği gibi değiştirebileceğini beklemek hatadır (2017: 63); "inkılapçılarımız, insanların kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu hiçbir zaman anlayamamışlardır" (2017: 59). Said Halim Paşa, topluma kanun dayatanların mevcut şartlara ve geleneksel tecrübelere göre hareket etmedikleri düşüncesindedir. Anayasa bu şartlarda uygulanmaya çalışıldığındaysa istibdadın yeni bir örneği ortaya çıkar. Meşrutiyet idaresine radikal düzeyde karşı çıkmayan Paşa, 1908 Anayasası'nı yapanların 1876'dakini layık olmayacak şekilde değiştirdiklerini ve yeni bir düzen kurmaya çalıştıklarını vurgularken (2017: 54) birbirini otuz iki yıl arka arkaya takip eden iki girişimin dahi süreklilik çizgisine oturmadığını belirtir. Ona göre bu durumun sebebi Meşrutiyet idaresinin kendisindedir. 1876'dan beri amaçlanan bu sistemin yanlış olduğu görüşüne ulaşan Paşa, bu hatanın Avrupa kanunlarının tercüme edilip uygulanmaya çalışılmasından kaynaklandığını belirtir. "Bu anayasa büyük bir hatadır. Memleketin siyasi ve sosyal durumu, hâletiruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz. Hatta Osmanlı millî hayatı için ciddi bir tehlike halini almıştır." (2017: 59) ifadeleriyle anayasa karşısındaki duruşunu kesin bir dille ortaya koyan Said Halim Paşa, maziye dönme, mutlakıyet idaresine geçme taraftarı da değildir. Ona göre meşruti idare zaruridir ancak anayasanın da millî usul ve âdetlere göre hazırlanması elzemdir (2017: 68-69). Görülüyor ki Paşa'nın anayasayı kabulleniş ya da karşı çıkışında radikal tepkiler söz konusu değildir. O, anayasa taraftarlarının köksüzlüğü, aceleciliği ve taklitçiliğinden şikâyet etmekle beraber mevcut şartların da meşruti idareyi gerektirdiğinin farkındadır. Dolayısıyla her iki aşırı uç arasında orta yol arayışında olan, yeniliği toplumsal değer yargılarıyla bütünleştirmeyi amaçlayan Said Halim Paşa'nın muhafazakâr düşünme şekli açığa çıkmaktadır. Nitekim muhafazakârlara göre en iyi anayasa toplumun koruyarak taşıdığı ilkelerden oluşur (Özyurt, 2016: 109).

Muhafazakâr düşüncenin anayasaya tedbirli yaklaşımının temel sebeplerinden biri de siyasete duyduğu güvensizliktir. İnsan aklını ve yetisini kutsamaktan ziyade kusur ve yetersizlik olarak gören muhafazakârlar tarih, gelenek ve tecrübeyi göz ardı ederek toplum üzerinde doğrudan müdahale hakkı elde eden siyasilere tepki gösterir. Muhafazakâr düşünceye göre siyaset, her şeyden evvel sınırlı bir etkinlik alanıdır. Çünkü var olanı rasyonalist bir proje doğrultusunda bütünüyle değiştirmeyi öngören yaklaşımlar muhafazakârlarca tasvip edilmez (Özipek, 2011: 24). Aynı politik görüşlere sahip kişilerin bir araya gelip kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan partiler de siyasete yönelik temkinli yaklaşımı çerçevesinde muhafazakârlarca eleştirilir. Yönetimde çok seslilikten ziyade baskıcı olmayan otoriteye itaati tercih eden muhafazakârlar, devleti kutsal bir kurum olarak görür. Buna göre particilik faaliyetleri söz konusu otorite ve kutsiyeti olumsuz etkiler. Son dönem Osmanlı siyasetinin en aktif isimlerinden Said Halim Paşa'nın da politik faaliyetlere yaklaşımı menfi yöndedir. Meşrutiyet'ten sonra çoğalan partilerin hemen birbirleriyle çatışmaya girdiklerini bildiren Paşa, meclisin uzlaşma ve istişare yeri olması gerekliliğini belirtir (2017: 81). Ona göre partiler devlet nizamına ve toplumsal dengeye zarar veren, milletin değerlerini yansıtmayan suni kurumlardır: "Siyasi partilerimizin durumu o kadar gayrı tabiidir ki, çoğunluk, azınlığın eline geçmiştir. Bu durum, şimdiki idare tarzımızın tamamen terkini değilse bile herhâlde pek çok değişikliklere uğramasını gerektirecek derecede tehlikelidir." (2017: 86). Said Halim Paşa, siyasete güven duymazken toplumsal normları esas alır. O, herkesin devleti kurtarmaya çalıştığı yerde, Prens Sabahattin gibi toplumu kurtarmaya çalışır. Aslında bu çaba daha çok koruma, sürdürme çabasıdır. Bu da ona muhafazakâr kimliğini verir (Özyurt, 2016: 113). Toplumun henüz yönetim düzeyinde söz sahibi olacak yetkinliğe ulaşamadığını ve belli bir azınlık dışında da ulaşamayacağını düşünen Paşa, demokrasi ve eşitlik söylemi üzerine gelişen partileri ve güncel siyaseti toplumsal menfaatleri dikkate alarak zararlı görür.

Said Halim Paşa'nın eserlerinde sıklıkla karşılaşılan diğer bir önemli husus, eşitlik ve demokrasiye yönelik menfi yaklaşımdır. Fransız İhtilali sonrası önce Avrupa'ya, daha sonra tüm dünyaya yayılan "*liberté* (özgürlük), *égalité* (eşitlik), *fraternité* (kardeşlik)" söylemi II. Meşrutiyet sonrasında Osmanlı'da da Abdülhamit yönetimine karşı "hürriyet, uhuvvet müsavat" şeklinde İttihatçıların sloganı hâline gelir. Meşruti yönetimi zorunluluk olarak görse de yönetim anlayışının kökten değişmemesi gerektiğini düşünen Said Halim Paşa, ihtilal kaynaklı söz konusu sloganlara temkinli yaklaşır. Ona göre Batı'da ortaya çıkan bu yönetim anlayışı, Batı'nın kendi toplum düzeni ile ilgilidir. Yani Osmanlı toplum ve devlet geleneğinde sınıflı yapı ve burjuvazi olmadığı için Batı'daki şekliyle anayasal bir düzen kurmak mümkün değildir. Çünkü Osmanlı'da en üst tabakada şahsi girişimden ve mesuliyet fikrinden uzak yüksek memurlar vardır. Dolayısıyla Paşa'ya göre Osmanlı'nın mevcut idare şekli kendi şartlarına en uygun olandır (207: 62-63). Said Halim Paşa Batı'dan gelen eşitlik ve hürriyet fikrine de sıcak bakmaz. Ona göre İslam'da zaten var olan eşitlik düşüncesi, Osmanlı'da kin, hasetlik ve tecavüz hissi uyandırmaz. Ayrıca Batı'da karşılaşılan hürriyet arzusu ruhbanlık ve asillik karşısında zincirleri kırmak amacındadır. İslam geleneğinin yaşandığı Osmanlı toplum ve devlet yapısında ise bu tür sorunlar söz konusu olmadığından Batı'dan devralınan kavramları sorumsuzca uygulamaya çalışmak yanlıştır (2017: 77). Görüldüğü gibi Said Halim Paşa eşitlik ve hürriyet noktasında da gelenek, tarih ve toplum bilincini referans alarak tepki gösterir. Onun özellikle toplumu oluşturan bireylerin her koşulda birbirine denk sayılmasını kesin bir dille reddetmesi muhafazakârlıkla ilişkilendirilebilir. Toplumu canlı bir organizma olarak gören muhafazakârlara göre vücuttaki her bir organın işlevinin ve öneminin birbirinden ayrılması gibi toplumu oluşturan fertlerin de birbiriyle eşitlenmesi mümkün değildir. Philippe Beneton da muhafazakârlığın toplumsal eşitliği kabullenmediğini, modern toplumun eşit bireyleri anayasa gibi toplumsal bir sözleşme etrafında bir araya getirme çabasını eleştirdiğini belirtir. Ona göre muhafazakârlar, eşitlik fikri karşısına tarihsel ve kültürel ortaklıkla kurulan organik bütünlüğü merkeze alan, bu bağlamda hiyerarşiye dayanan toplum yapısını savunur (Beneton, 2016: 105). Said Halim Paşa,

Batı'dan gelen toplumsal eşitlik fikrini kabullenmeyip muhafazakâr yönetim ve toplum anlayışını yansıtırken dönemin şartlarını da dikkate alarak siyasal ve sosyal hayatta eşitlik/eşitsizlik ayrımına gider. Paşa'ya göre halkın arzusu siyasette eşitlik, sosyal hayatta eşitsizliktir. Bir toplumun zor duruma düşmesi, fertler arası eşitsizlikten kaynaklandığı gibi eşitlikten de ileri gelebilir. Çünkü eşitlik fertlere tam bir serbestlik hakkı verdiğinden sosyal bir hastalığa dönüşebilir. Bu bağlamda şahsi üstünlüklerin ortadan kalkmasıyla vazifelerin ifası ve hakların takibi konularında herkesin acze düşeceğini belirten Paşa (2017: 120-121), İslam ve Osmanlı devlet geleneğinde hiçbir dönem gündeme gelmeyen toplumsal eşitliğe mevcut değerler üzerinden karşı çıkar. Batı'da eşitlik fikrinin gündeme gelmesi istibdatla alakalıdır fakat Batı'nın istibdadı Osmanlı'dakinden farklıdır. Dolayısıyla istibdadı önleme usullerinde de aynı farklılık söz konusu olmalıdır. Batı'da eşitlik fikri, aristokrasiye karşı demokrasiyi geliştirir. Osmanlı toplum yapısında Batı'dakine benzer bir çatışmaya rastlanılmadığından eşitlik temeline dayanan demokrasi arayışlarına girmek uygun değildir (2017: 65-66). Bu çerçevede Said Halim Paşa, temelde birlik ve kardeşlik hislerine dayalı İslam geleneğinde karşılığı olmayan düşüncelerle devlet yönetimini değiştirmeye çalışmayı, İslam şeriatıyla yüzyıllardır idare edilen insanları Batı kökenli anayasalarla mevcutta bir karşılığı olmayan yeni bir hayatın içine sokmayı yanlış bulduğu görülür. Muhafazakârlığa uygun biçimde politik meselelere temkinli yaklaşan, siyaseti sınırlı bir etkinlik alanı olarak gören Paşa'ya göre halkın tamamını yönetime ortak kılmak, toplum ve devlet düzenini bozmaktan başka bir sonuç getirmez. Yönetim bağlamında bir şeyi yapabilme hürriyetine sahip olmakla liyakat sahibi olmak birbirinden farklıdır (2017: 130). Buna göre eşitliğin olduğu yerde liyakatten söz edilemez.

Said Halim Paşa, yönetimde eşitlik ve demokrasiye dayanan yöntemlere karşı hiyerarşiyi öne sürerken muhafazakârların devlet otoritesine verdiği değeri uygulamakla beraber yönetimin seçkin sınıfların eliyle sürdürülmesi gerekliliğine de işaret eder. Burada seçkin sınıflardan kasıt yüksek devlet memurları değil sorumluluklarında bulunan mülkiyetle üst bir sınıf oluşturan, maddi olarak kimseye muhtaç olmayan varlıklılardır. Paşa'ya göre Osmanlı yönetimindeki yüksek memur sınıfı idari bakımdan kıymet arz etse de sosyal bakımdan önemsizdir. Çünkü bu memur tabakası yüksek sınıf teşkil etmek için lazım olan istikbal, istikrar ve anane gibi manevi ve fikrî meziyetlerden mahrumdur. Diğer taraftan söz konusu memurlar sınıfı her yönetim değişikliğinde yenilendiğinden ve Sultan'ın himaye ettiği kimseler eskilerle yer değiştirdiğinden devlet yönetiminde süreklilik sağlanamaz. Ayrıca mesuliyet duygusundan uzak, ilmî bakımdan yetersiz olan ve memleketi hakkıyla tanımayan yüksek memur tabakası, herhangi bir değişime ihtiyaç duyulduğunda mevcuda uygun alternatifler aramak yerine doğrudan Batılı müesseselerin kurulmasını tercih eder. Memleketteki müesseselerin millî miras olduğunu bilmediklerinden, bu terk edişlerin millî varlıktan vazgeçmek olduğunu anlamazlar (2017: 113-115). Buna göre yönetimde her dönem etkinliğini devam ettirecek hiyerarşi sağlanamadığından güçlü bir merkezî iktidar kuramayan devletin seçkinlerden oluşan yeni bir sosyal sınıfa ihtiyacı vardır. Said Halim Paşa bu seçkin sınıfın "şahsiyeti, ahlakı ve aklı ile temayüz etmiş şahıslardan, maddi ve manevi servet sahiplerinden, memleketin sonsuz tabii servetlerinden istifade edebilecek sanatkârlardan, vicdanları aydınlatarak ve müşterek ilerleyişi temin ederek halkı irşad etmek isteyen faziletli zatlardan" (2017: 116) meydana gelmesi gerektiğini belirtir. Paşa'nın idealize ettiği seçkin sınıfta öncelikle servet sahiplerine ihtiyaç duyulması, mülkiyetin kişiye sorunluluk yüklemesi ve maddi anlamda özgürlük sağlaması bağlamında muhafazakârlıkla örtüşür. "Mülkiyet insanın harici bir uzantısından daha fazlasıdır; insan ihtiyacının cansız hizmetçisidir. O, medeniyette her şeyin ötesinde, insanın insaniyetinin, onun bütün doğa üzerindeki üstünlüğünün tam koşuludur." (Nisbet, 2014: 90) görüşünü savunan muhafazakârlara göre mülkiyet hem kişiye sorumluluk yükler hem de hiyerarşinin en net belirleyicisi olur. Muhafazakârlığa göre "bireyler sahip oldukları kadar yükümlü ve yükümlü oldukları kadar da özgürdürler. Yükümlülük arttıkça da özgürlük artmaktadır" (Şeyhanlıoğlu, 2014: 97). Said Halim Paşa da hiyerarşiye dayalı devlet yönetiminde servet sahiplerine yer vermek isterken merkezî otoriteyi

güçlü kılmak ve idareye süreklilik bilinci katarak sağlam bir yönetim geleneği oluşturmak düşüncesindedir. Ona göre söz konusu aristokratik anlayışı dışarıdan ithal etmeye gerek yoktur; "İslam cemiyeti aynı zamanda hem demokratik hem de aristokratiktir. Taşıdığı dayanışma, adalet ve insanseverlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik, kanuna, ananeye ve baştakilere itaat, şahsi üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir" (2017: 172). Said Halim Paşa'nın idealize ettiği yönetim ve toplum yapısının mevcut kültürde bulunduğunu ifade eden görüşleri de Türk modernleşmesinin muhafazakâr karakteristiğini göstermektedir. Öyle ki Namık Kemal 1870'li yıllarda meşruti idareyi savunurken İslam kültüründeki meşveret usulünü gerekçe göstermesiyle Said Halim Paşa'nın 1918 tarihli *İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?* adlı risalesindeki mezkûr yaklaşımı aynı yöndedir. Yenileşmeye gelenek üzerinden karşılık bularak onu sürekliliğin bir parçası hâline getirme çabası, şüphesiz, muhafazakâr düşüncenin ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Said Halim Paşa'nın yönetim düzeyinde hürriyet, eşitlik ve demokrasi kavramlarına olumsuz yaklaşımı, devlet otoritesine verdiği değerle ve devletin kutsiyetini benimsemesiyle de ilişkilendirilebilir. II. Abdülhamit'in muhalifleri arasında yer alan Said Halim Paşa, 1908 inkılapçılarının Hakan'ı indirip Sultan Reşat'ı tahta geçirdiklerinde yönetimi de kendi hâkimiyetlerinde topladıklarını belirtir. İhtilal türünden bir dönüşümle yönetimi devralanların tecrübesizliğini vurgulayan Paşa, otoritenin sarsılmasıyla yeni anayasanın kötüye kullanılan bir boşluğa yol açtığını ifade eder (2017: 55). Ona göre Sultan Abdülhamit idaresinin çok büyük yanlışları vardır. *Buhranlarımız*'ın ilk risalesinde söz konusu yanlışlara çeşitli vesilelerle vurgu yapıldığı görülür. Ancak II. Abdülhamit saltanatının sonlanmasıyla beraber onun zamanında meydana gelen seçkin sosyal sınıf da ortadan kalkar ve memlekette anarşi baş gösterir (2017: 116). Bu gelişmelere şahit olan Said Halim Paşa'nın II. Abdülhamit'e ve meşruti idareye karşı menfi tavrının değiştiği, dönemindeki aksaklıkları daha çok tarihî ve sosyal gelişmelerle ilişkilendirdiği, Osmanlı toplumunda otoriteyi en temel ihtiyaç olarak gördüğü ve bu bağlamda daha sistemli ve muhafazakâr nitelikli yönetim anlayışını savunduğu söylenebilir. Muhafazakârlığın ideal yönetim anlayışı otoriter ve güçlü bir devlet gerektirir; devlet otoritenin kurumsal olarak en sağlam dayanağıdır: "Muhafazakâr düşünüşte Otorite, dinde de devlette de içerilen bir temel ilkedir. Bir güven ve meşruiyet kaynağıdır. Muhafazakârlığın rasyonalizme (veya onun 'aşırılıklarına') tahammülsüzlüğü, onun sabit ve somut olması gereken bir otorite fikrini sarmasındandır." (Bora, 1997: 10). Muhafazakâr düşüncede devleti kutsayan yönetim anlayışı ile idealize edilen organik toplum yapısı birbiri ile örtüşür. Aile içerisindeki fertlerin aile büyüğüne itaati ile tebaanın devlete/hükümdara bağlılığı aynı anlayışın ürünüdür. Buna göre hükümdar, cemaatsel ilkelere dayalı toplumun en büyük denetleyicisidir; organizmanın beynidir. Buna göre Said Halim Paşa'nın demokratikleşme hareketi olan 1908 tecrübesi sonrasında hızla çöküşe sürüklenen Osmanlı Devleti ve toplumu için ısrarla önerdiği gelenekli yönetim anlayışıdır. Onun 1921 tarihli *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı* adlı eserinde değişen yönetim anlayışına ve kurulan Millet Meclisine yönelik eleştirileri, önceki döneme göre daha serttir. Millî iradenin milletin yarısını bile temsil etmediğini iddia eden Paşa'ya göre suni olan bu yeni yapıda çoğunluğun iradesi, sadece sayıdan ibaret olan kalabalığı ifade eder (2017: 227-228). Her fırsatta tecrübenin gerekliliğini vurgulayan Said Halim Paşa, millî iradeye de bu sebepten dolayı şüpheyle yaklaşır ve tecrübe edilen merkezî otorite anlayışını savunur. Osmanlı kültüründeki devlet sevgisinin şeriattan kaynaklandığını belirten (2017: 230), bu çerçevede meselelere yaklaşımındaki muhafazakâr hassasiyeti dinle temellendiren Paşa'nın İslamcı bir aydın olduğu ve bu ideolojisini muhafazakâr yöntemlerle uygulamaya çalıştığı söylenebilir. O, devletin dağılmasını önlemek ve toplumun parçalanmasına engel olmak için her dönemde ve fırsatta devlet ve toplum arasındaki ilişkiyi dikkate alıp süreklilik esasını benimseyerek otoritenin kutsiyetini vurgulamış ve muhafazakâr tavrını sürdürmüştür.

Sonuç

Türk modernleşmesinde 1940'lı yıllara kadar siyaset sahnesinde gündeme gelmeyen muhafazakârlık, Batılılaşmaya karşı üretilen yerli tezlerin sistemli ve Batı menşeli karşılığı olarak değerlendirilebilir. Özellikle II. Meşrutiyet'le birlikte Batı karşısındaki problemin teknik ve siyasi müdahalelerle çözülemeyeceğinin farkına varan aydınlar bir taraftan devleti, diğer taraftan toplumu kaçınılmaz sondan kurtarmak, belki de bu sonluluğu geciktirmek için eskiyi ve yeniyi bir arada savunan musavvıt bir yol tercih etmiş, üst üste gelen sosyal, siyasal, askerî, ekonomik ve kültürel krizlere en acil ve hasarsız çözümler üretebilmek için yer yer çeşitli çelişkilere de sahne olan muhafazakârlık paydasında birleşmişlerdir.

Osmanlı'nın son dönem devlet adamlarından, aydınlarından ve sosyologlarından olan Said Halim Paşa, İslamcı ideolojinin teorik çerçevesini kurmakla birlikte modernleşmeyle birlikte değişen sosyal yapı, devlet düzeni, aile ilişkileri, gelenek algısı, aidiyet bilinci gibi toplumu ve devletin bekasını ilgilendiren geniş kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun sekiz risaleden oluşan *Buhranlarımız* adlı eserinde tartıştığı meselelere çözüm yolu olarak İslamcı ideolojiyi, çözüm yöntemi olaraksa muhafazakârlığı benimsediği söylenebilir. Paşa, değişim karşısındaki tedirgin tavırlarıyla, gerek özel hayatında gerekse sosyal ve siyasi görüşlerinde geleneği her daim canlı tutmasıyla, taklitçilik karşısındaki duruşuyla, aile kurumuna ve toplumsal dayanışmaya önem vermesiyle, birey, eşitlik ve hürriyet eleştirisiyle, siyasete duyduğu güvensizlikle, ideolojisini toplumsal normlarla ilişkilendirmesiyle, otorite ve devlete saygısıyla ve mülkiyet anlayışıyla muhafazakâr düşünme biçimini benimseyip sürdürmüş, son yazdıklarına kadar mümkün olduğunca radikal çıkışlardan imtina ederek ele aldığı meselelerde arabulucu bir rol üstlenmiştir. Çoğunlukla İslamcı yönüyle gündeme gelen Said Halim Paşa'nın uygulamadaki muhafazakâr tavrı, özelde döneminin, geneldeyse Türk modernleşmesinin bütününde görülen karakteristik özellik olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Ağırman, Ferhat, "İslâmcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar", *TYB Akademi*, Eylül 2011.

Akın, Mahmut H. "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Eylül 2011.

Argın, Şükrü, "Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-5 Muhafazakârlık*, İletişim Yay., İstanbul, 2013.

Beneton, Philippe, *Muhafazakârlık*, çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yay., İstanbul, 2016.

Bora, Tanıl, "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri", *Toplum ve Bilim, Türk Muhafazakârlığı*, S.74, Güz 1997.

Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, 2008, s. 557-560.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2003.

Çiğdem, Ahmet, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim, Türk Muhafazakârlığı*, S.74, Güz 1997.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği, Türk İdeolojileri ve İslamcılık*, Birikim Yay., İstanbul, 2012.

Dellaloğlu, F. Besim, "Muhafazakârlık ile Modern/lik-leşme Kavşağında Türkiye ve Tanpınar", *Öteki Muhafazakârlık*, Editör: A. Çağlar Deniz, Phoenix Yay., Ankara, 2016.

Dellaloğlu, F. Besim, *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*, Ufuk Yay., İstanbul, 2013.

Duman, Fatih, "Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında 'Muhafazakârliğin Doğası'", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 10, Sayı 1, Haziran 2017.

Heywood, Andrew, *Siyasetin Temel Kavramları*, Adres Yay., Ankara, 2015.

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yay., İstanbul, 1998.

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, İletişim Yay., İstanbul, 2001.

Kirk, Russell, "Muhafazakarlığın 10 Prensibi", Çev. Okan Aslan, https://www.muhafazakar.com/blog/muhafazakarligin-10-prensibi_8499a3

Nisbet, Robert, *Muhafazakârlık, Düş ve Gerçek*, Çev. Kudret Bülbül, M. Fatih Serenli, Kadim Yay., Ankara 2014.

Oakeshott, Michael, "Muhafazakâr Olmak Üzerine", Çev. İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce, Muhafazakârlık*, S.1, Yaz 2004.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Lümpen Muhafazakârlık Üzerine", *Doğu Batı, Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi*, S. 58, Ağustos-Eylül 2011.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Yönleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-5 Muhafazakârlık*, İletişim Yay., İstanbul, 2013.

Özcan, Azmi, "İslamcılık (İkinci Meşrutiyet)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.23, 2001.

Özipek, Bekir Berat, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-5 Muhafazakârlık*, İletişim Yay., İstanbul, 2013.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık Nedir?*, Liberte Yay., 2017.

Özipek, Bekir Berat, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Timaş Yay., İstanbul, 2011.

Özyurt, Cevat, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi (1839-1923)*, Kadim Yay., Ankara, 2016.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul, 2017.

Sala, Bedir, "Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopyaya Mesafeli Bir İslamcı", *Tezkire*, S. 48, Mart, Nisan, Mayıs, 2014.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul, 2012.

Şeyhanlıoğlu, Hüseyin, "Siyasal Muhafazakârlığın Temel İlkeleri", *Muhafazakâr Düşünce, Muhafazakârlık*, S.40, Nisan-Mayıs-Haziran 2014.

Tekeli, İlhan, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-3 Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yay., İstanbul, 2012.

Toprak, Zafer, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt-1 Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yay., İstanbul, 2014.

Türköne, Mümtaz'er, "Muhafazakâr Kavramlar", *Muhafazakâr Düşünce, Muhafazakârlık*, S.1, Yaz 2004.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yay., Ankara, 2013.

Vural, Mehmet, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yay., Ankara, 2011.

SAİD HALİM PAŞA'DA SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPININ YENİDEN İNŞASI SORUNU

FERHAT AĞIRMAN & ERGÜN AVCI

Giriş

İnsanların bir araya gelerek kendi toplumunu ya da milletini oluşturduğu temel ve millî unsurları; inançlarının ve ülkelerinin bir olması, geleneklerinin ve göreneklerinin ortak olması, dinî ve ahlaki anlayışlarının birlikteliği gibi örneklerle açıklayabiliriz. Bir toplumda bulunan her bir birey, toplumun bu esaslarına saygı ve uyum çerçevesinde davranarak yaşamını sürdürmekle sorumludur. Kaldı ki toplumdaki bu unsurların bireysel ya da toplumsal olarak göz ardı edilmesi, toplumsal birlikteliğin sürdürülebilmesi bakımında önemli ölçüde sorunlar meydana getirecektir. Bundan dolayı, ilerlemeyi ya da gelişmeyi düşünerek alınan kararlarda toplumun temel esaslarının göz ardı edilmesi kabul edilemez, yalnızca içinde bulunulan dönemin koşullarına uyum sağlayacak şekilde geliştirilmesinin sağlanmasına yönelik adımlar atılabilir. Söz konusu, Said Halim Paşa da bu konuda "Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi, hayvanat ilmi ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki, başka millet-lerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi çok güçtür."[1] şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

Said Halim Paşa'nın tespitlerine göre, uzunca bir müddet birbirlerinden kültürel olarak farklılık gösteren birçok toplumun gelişimine katkıda bulunan Osmanlı'nın son dönemlerde bu misyonunu kaybetmeye başladığı görülür fakat ona göre Osmanlı'nın içine düştüğü bu durumdan bir an önce kurtulması gerekmektedir. Osmanlı'yı yani onun tabiriyle İslam medeniyetini içine düştüğü bu durumdan kurtaracak çözümler başka medeniyetlerde aranmak yerine, kendi içerisinde aranmalıdır. Çünkü Said Halim Paşa'nın ifadesiyle, birbirlerinden farklılık gösteren coğrafyalarda yaşamını devam ettiren devletlerin ve toplumların hayat tarzları, düşünce yapıları ve kültürel yönleri birbirlerine benzemeleri olası değildir.[2]

Bu temelde yüzyıllardır birbirlerine nispeten ayrı biçimlerde şekillenmiş Osmanlı ve Batılı toplumların yaşam biçimleri, onları birbirlerinden ayıran hayat tarzları hâline dönüştürmüştür. Esasında tüm toplumları ait oldukları hayat tarzları ve prensipleri etrafında hareket ederken görebiliriz ve neticede tüm siyasal ve toplumsal yapıların mensuplarının kendi prensiplerinin etrafında yetiştirilmesine gayret etmesi kadar da doğal bir şey yoktur. Bundan dolayı, Osmanlı'nın ve Batı'nın mensubu insanlarının ahlaki açıdan ve insanlığın hizmetine karşı takındıkları tavırlar bakımdan yetiştirilme biçimleri birbirlerinden farklılık göstereceği ortadadır. Aile eğitiminden içinde bulunduğu toplumsal eğitime kadar hemen hemen her alanda kültürel açıdan farklılıklar gözlemlenir. Kültürel farklılıklara bağlı olarak kazanılan bu eğitim biçimlerinin farklılığı, her iki medeniyetteki insanların hayata dair bakış açılarının

1 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 30-31.

2 Said Halim Paşa, *age.*, s. 30, 31.

değişmesine neden olurken, diğer yandan da sosyal ve siyasi bakımdan takındıkları tavırlar ve savundukları düşüncelerin de birbirlerinden farklılık göstermesine yol açmıştır.

Bu yüzden Osmanlı'yı muasır medeniyetler seviyesine ulaştırmak için onun yeniden inşası yapılırken, sosyokültürel açıdan Batılı toplumlardan farklılık gösterdiği unutulmamalıdır. Söz konusu Said Halim Paşa için, bunun göz ardı edilmesi, ileri medeniyetler seviyesine ulaşmaktan daha ziyade Batı'nın olduğu gibi taklit edilmesi özellikle sosyal ve kültürel açıdan birçok sorunu da beraberinde getirecektir. Bu konuda Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin yanında İbn Haldun ve Montesquieu'nun da düşünceleri birçok konuda benzerlik gösterir. İbn Haldun'un umran teorisinden asabiyet kavramına ve Montesquieu ile paralel olarak iklim koşullarının toplumlar üzerindeki etkilerine kadar birçok benzerlik vardır.

I.

Siyasi, sosyal ve ekonomik çevrelerde oluşan olayların ortaya çıkma nedenleri ve meydana geldiği bölgenin iyi açıklanması gerekliliğini ifade eden Said Halim Paşa, bu gibi durumları göz önünde bulundurmadan yapılan çalışmaların ve varılan sonuçların, gerçekliğe yakın olmayan, hayalî düşüncelerin meydana gelmesine neden olacağının altını çizer. Bir toplumda toplumsal, siyasi ve ekonomik alanlardaki sorunlar, gerçeklikten uzak yöntemlerle çözüme kavuşturulamaz. Bu gibi sorunların çözüme kavuşturulması için öncelikle problemli olunan alanlardaki konulara eksiksiz bir şekilde hâkim olmak, toplumun içine düştüğü bu durumları detaylıca araştırmak ve toplumun yapısına en uyumlu çözümleri üretmek gerekmektedir. Yani diğer toplumlarda siyasi tıkanıklıkların aşılma yöntemleri göz önünde bulundurulmalı ama olduğu gibi taklidi edilmemelidir.[3]

Said Halim Paşa'ya göre "Bir milletin yaşadığı gerçek hayatın ihtiyaçları kaçınılmaz şeylerdir. Bunların eksikliği hayatı tahrip eder ve onulmaz yaralar açar. Hayatın suni şeylere tahammülü yoktur. İhtiyaçlara uymayan her şey kendiliğinden kaybolmaya mahkûmdur".[4] Bundan dolayı toplumda insanların bir arada bulunmasına vesile olan toplumun örfleri, âdetleri ve gelenekleri istenildiğinde değiştirilmesi gereken esaslar diye düşünülmemelidir. Bu esasların toplum tarafından sindirilmesi ve birer değer şeklinde kabul edilmesi nasıl belirli bir süreci gerektiriyorsa, değiştirilmesi de aynı süreci gerektirir. Aynı zamanda bu unsurların değişebilecekler olduğu gibi asla değiştirilemeyecekleri de vardır.[5]

Bu açıdan bakıldığında bir medeniyetin, toplumsal huzurun sağlanmasına katkısı olan, ahlak ilkelerine verdiği değer oranında geleceğini sağlama aldığı söylenebilir. Bir toplumun kurmuş olduğu medeniyette yaşanan ekonomik ve siyasal gerilikten dolayı ortaya çıkması muhtemel toplumsal yozlaşmanın oranı, ahlak ilkelerine verilen öneme bağlıdır.[6] Toplumun bu ilkelere verdiği önem, medeniyet seviyesinin ne oranda geliştiğini gösterir. Said Halim Paşa için ahlaki konulara gereken önemi vermeyen bir medeniyet, ne kadar ilerlemiş olursa olsun gerçek anlamda gelişmiş sayılamaz. Çünkü toplumsal değerlere gereken önemin verilmediği bir medeniyetin varlığını uzun süre koruması mümkün değildir. Toplumun uymakla yükümlü olduğu ahlaki değerlere verilen önemle, sanayi ve teknoloji alanlarında meydana gelen gelişmeler arasında uyum sağlandığı zaman, medeniyet seviyesinin gelişmişliğinden bahsedilebilir. Bir toplumun ahlak seviyesi ilim ve fen alanlarındaki seviyenin altına düşerse ileri bir medeniyet anlayışının varlığından söz etmek mümkün değildir.[7]

Ayrıca Said Halim Paşa'ya göre bir medeniyetin ya da toplumun elde ettiği imkânlar çerçevesinde

3 Said Halim Paşa, *age.*, s. 30, 31; Osmanlı ve Batılı toplumların siyasal ve toplumsal farklılıklarını detaylıca incelemek için bk. Said Halim Paşa, , "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad*, C 19, sayı 493, s. 265.

4 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 34.

5 Said Halim Paşa, *age.*, s. 43.

6 Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad*, C 20, sayı 495, s. 3.

7 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, s. 23.

sahip olduğu siyasal ve toplumsal seviyeyi ulaşılamayacak olarak görmek doğru değildir, ayrıca ilim ve fende geri kalmış toplumlar kendisini aşağılık bir durumda hissetmeden, gerçeğe dayalı yaklaşımları temele alarak hareket etmelidir. Özellikle bilimsel gelişimi ilerideki medeniyetlerin tüm alanlarda olduğu gibi taklidi doğru değildir. Bunun yerine siyasal ve toplumsal sistemde yerleşmiş kurum ve kuruluşlarda gerekli olan değişimleri yaparak ileri medeniyet seviyesine ulaşmak ve gelişme yolunda sürekli aktif kalmak amacı ve anlayışıyla hareket edilmesi gerekmektedir.[8]

Siyasal ve toplumsal alanlarda yapılacak yeniliklerde başarılı olmanın yolu, Batı medeniyetine mensup toplumların uygulamalarının taklit edilmesinden öte, bizim gayretimize bağlıdır. Çünkü bu yönde yapılacak atılımlarda yabancı medeniyetlerden örnek alınacak tek şey, söz konusu medeniyeti temsil eden toplum veya toplumları bu konuma ulaştıran çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverlik duyguları olmalıdır. Bu nedenle devlet kurumlarında yapılacak bütün değişikliklerde toplum ve toplumu bir arada tutan unsurlar önemsenmelidir. Ayrıca Said Halim Paşa'ya göre "bir ferdin veya bir cemiyetin düzelmesi, manen ve fikren yücelmesi, ancak kendi gayretleri sayesinde mümkündür. Bu gerçeklik kadar, başkasının kendi hesabına sarf ettiği gayret ve çalışmaların bize bir faydasının dokunmayacağını kabul etmek de bir zarurettir".[9]

Dolayısıyla bu durum iyice değerlendirildiğinde toplumların tarihi ve kültürleri göz ardı edilerek, başka medeniyetlere ait siyasi ve toplumsal içeriklerle yeniden oluşturulması ve bunun sonucunda da hedeflenen şey muasır medeniyetlerin seviyesine ulaşılması ise, bu gerçekçi olmayan bir yaklaşımdır. [10]

Said Halim Paşa, İslam medeniyetlerinin Batı karşısında geri kalmışlığının arkasında yatan tüm sebeplerin araştırılması gerektiğinin altını çizer ve onun araştırmalarına göre bu geri kalmışlığın altında yatan birçok sebep vardır. Said Halim Paşa, bu sorunların giderilmesi için birçok çözüm önerileri ortaya koymuştur. İlk olarak, iki farklı medeniyetin geçmişlerine ait tarihsel farklılıklarına değinerek yola çıkar.[11]

Ona göre tarihsel olarak bu farklılık karşısında Batı toplumu, olayları maddi açıdan değerlendirirken İslam toplumları ise olayları daha çok manevi yönden değerlendirmektedir. Söz konusu bazı yaklaşımlar bu farkı görmezden gelerek çözüm bulduklarını sanmaktadırlar fakat Said Halim Paşa'ya göre onların bu tutumları çözümden daha ziyade İslam toplumlarına büyük zararlar verecektir.[12]

Diğer yandan Said Halim Paşa olaya problematik açıdan bakarak "Batılı milletlerin bugünkü siyasal teşkilatları, toplumsal ihtiyaç ve değişmeler karşısında alınmış iyi kötü birtakım günlük tedbirlerden ibarettir. Makul ve tarafsız bir idare temin ve tesis etmekten çok, bu değişmeleri kolaylaştırmaya hizmet etmektedir."[13] şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Yani Batılı toplumların ekonomisine bakıldığında toplumsal ihtiyaçları karşıladığı ve kendilerine özgü siyasi bir düzenin içinde oldukları açık bir şekilde ortadadır, ekonomik bakımdan ileride oldukları inkâr edilemez fakat bu toplumların insani değer ve hakları konusunda durum hiç de o kadar iç açıcı değildir. Batılı toplumlar siyasi ve ekonomik açıdan yaşam standartlarını yükseltmiş olsalar da toplumsal değerin içende yer alan ahlak, adalet gibi konularda zaman geçtikçe daha da gerilere gittikleri görmezden gelinmemelidir.[14]

Said Halim Paşa'nın ifade ettiği üzere, Batılı toplumlarda özgürlük ve eşitliğe dair uygulamaların, sanılanın aksine olduğu görülür. Çünkü bu toplumların toplumsal ve siyasi dengelerine bakıldığında

8 Said Halim Paşa, *age.*, s. 23.

9 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 45-46; toplumsal ilerleme konusunda atılacak adımlar için bk. Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, s. 11, 12.

10 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 238.

11 Said Halim Paşa, *İslâmlaşma*k, s. 19.

12 Said Halim Paşa, "Buhran-ı İctimâîmiz", *Sebilürreşad*, C 15, sayı 375, s. 201, 202.

13 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, s. 22.

14 Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad,* C 20, sayı 498, s. 39.

dengeler bilinenin çok çok ötesindedir. Sınıfsal çatışmalar her geçen gün daha da artmaktadır, bir sınıfın diğer sınıfları ezme girişimleri tarihleri boyunca bugünkü gibi hep olagelmiştir. Batılı toplumlarda sınıfsal çatışmalar ve sınıfların birbirleri üzerindeki egemenlik yarışları, toplumsal özgürlüğü ve eşitliği ortadan kaldırmaktadır. Said Halim Paşa'ya göre eğer ciddi bir inceleme yapılacak olursa Batılı toplumlarda özgürlüğü ve eşitliği temele alan siyasi ve toplumsal yapının aksine, birey ve sınıf ayrımları ile eşitsizlikleri temele alan imtiyazlar üzerine kurulmuş bir sistemsel yapıyı görmek mümkündür.[15]

Bu temelde değerlendirilecek olursa Said Halim Paşa'ya göre "Batı'da sınıf ve zümre kinleri, ırkçılık husumetleri, bugün, eskisinden daha şiddetli olarak mevcuttur. Orada hükûmet, nüfuzu kırılmış ve itibardan düşmüş olarak, halka artık gereği kadar ne itimat ne de saygı hissi telkin edebilmektedir. Fakat, iktisadi şartlar bakımından İslam ve Batı medeniyetleri arasında yapılacak bir mukayesenin sonucu, tamamen Batılı milletlerin lehine çıkacaktır. Biz iktisadi açıdan ne kadar çaresiz ve hareketsiz isek, onlar aksine o kadar kudretli ve rahattırlar."[16] şeklinde olduğu ifade edilir.

Batılı toplumların ekonomik açıdan gelişmiş olmasına karşın, içerisindeki sınıf çatışmalarını engelleyememesinin temel nedeni, toplumsal adalete yönelik amaçladığı düşüncelerini tam olarak uygulayamadığından kaynaklandığı ortadadır. Eğer bu başarılmak isteniyorsa, Said Halim Paşa'nın ifadesiyle, sınıflar üzerinden değil bireysel değerler üzerinden ahlaki tutum sergilenmeli ve bireylerin davranışlar üzerindeki ahlaklılığına yönelik olgunlaştırıcı değerlerine yer verilmelidir. Öyle ki ahlaki açıdan olgunlaşmış bir birey, ait olduğu sınıftan ziyade tüm insanlık için iyinin peşinde bulunacaktır. Batılı toplumlar, bu amaç doğrultusunda hareket ettiği sürece, amaçladıkları özgürlük ve eşitlik temelinde bir toplumsal düzen sağlayacaklardır. Bu minvalde anlaşılan odur ki, Batılı toplumlarda özgürlük ve eşitliğin muasır medeniyet seviyesinde olduklarının iddia edilmesi, birtakım yasal düzenlemelere bakarak elde edilecek bir sonuç değildir. Bu düzenlemelerin toplumda, bireyler arasında nasıl karşılık bulduğu detaylıca araştırıldığında her şey açıkça kendini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı, henüz kendi içerisinde toplumsal düzeni ve bahsedilen medeniyet anlayışını tesis edememiş Batılı toplumların sosyal ve kültürel açıdan örnek alınarak, İslam medeniyetinin kendi sosyokültürel değerlerinden vazgeçmesi doğru bir tutum olmayacaktır.[17]

Fakat bu gibi durumların göz ardı edilerek, Batı'nın uyguladığı yöntemlerin tümünün benimsenmesinin ve İslam toplumlarında olduğu gibi uygulanmasının diğer sorunları çözeceğini düşünenler büyük bir hataya düşmektedir. Eğer Batılı toplumlar örnek alınacaksa, rasyonel bir şekilde artıları ve eksileri dikkate alınarak, kusurlarından ziyade ancak toplumumuzu ileriye taşıyacak uygulamalara yer verilmelidir. Kaldı ki bu uygulamalar da olduğu gibi doğrudan değil kendi sosyokültürel benliğimize uygun bir şekilde, millîleştirildikten sonra uygulanmalıdır, ancak böyle bir durumda rasyonel bir biçimde yararlanılmış olunacaktır. Aksi hâlde uzunca bir süredir tekrarlanan hatalara düşmekten kurtulma mümkün değildir. İlim ve fen bakımından Batı'nın örnek alınması, kullandıkları bilimsel metotlar bakımından değerlendirilmesi, geçmişte yaptığımız yanlışların telafisini sağlayacaktır.[18]

Esasında Batı'nın örnek alınarak, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumdan biran önce kurtulmasını ve istenilen toplumsal ilerlemelerin çabucak gerçekleşeceğini istemek bir iyi niyet göstergesi gibi anlaşılsa da özünde bu durumun hiç de bu kadar masum olmadığı ortadadır. Aceleci tutumla bir an önce sorunların giderilmeye çalışılması, örnek alınacak toplumların siyasi ve toplumsal uygulamaları detaylıca incelenmeden olduğu gibi doğrudan benimsenmesi, toplumu içinde bulunduğu durumdan daha büyük felakete sürükleyecektir. Çünkü Said Halim Paşa'nın ifadesine göre toplumun böyle bir reflekse sürüklenmesi, üzerinde detaylıca araştırma yapılması gereken bir konudur; ne gibi sonuçları-

15 Said Halim Paşa, *agm.*, *Sebilürreşad*, sayı 496, s. 16, 17.

16 Said Halim Paşa, *agm.*, *Sebilürreşad*, sayı 496, s. 3.

17 Said Halim Paşa, *agm.*, *Sebilürreşad*, sayı 496, s. 17.

18 Said Halim Paşa, *Buhrân-ı Fikrîmiz*, s. 13-14.

nın olacağı göz önünde bulundurulmadan yapılan refleksif atılımlar, sorunları çözmekten ziyade daha büyük sorunların habercisidir. Söz konusu böyle refleksif hareketlerde bulunan bazı aydın kesime karşı, toplumda büyük bir mücadelenin olduğu açık bir şekilde görülmektedir.[19]

Dolayısıyla Said Halim Paşa'ya göre toplumun temel benliği, kimliği, millî esasları ile uyum dâhilinde bulunmayan, kaynağı ne olursa olsun, yenilik altında yapılan tüm hareketler, sonuca ulaşamayacaktır. Öyle ki millî esasların görmezden gelinerek kabul edildiği diğer tüm düşünceler, millî kimlik ve benliğin terk edilmesini ifade etmektedir. Böyle bir terki kabul eden tutumları da hiçbir millet ya da hiçbir toplum içselleştirerek benimsemez. Bu tutumlar önünde sonunda başarısız olmaktadırlar. Toplumsal ve tarihsel değerleri dikkate alındığında, temel ilkeleri birbirleri ile uyum içerisinde bulunmayan medeniyetlerin birbirlerini taklit etmeleri ya da birinin diğerini olduğu gibi, birebir taklit etmesi, temel ilkelerini görmezden gelerek kendi millî kimliğini yok sayması manasına gelmektedir. Böyle bir duruma düşmüş kişi ya da toplumlar milliyetini kaybetmiştir. Millî kimliğini ya da benliğini kaybetmiş kişi ya da grupların ise kendi milliyetini temsilen söz söylemeye hakları bulunmamaktadır.[20] Şimdi ilk aşamada, Said Halim Paşa'nın düşüncelerini problematik olarak daha iyi anlayabilmek için, İbn Haldun'un fikirlerine kısaca değinmek ve onun sistemleştirdiği umran teorisinden başlamak yerinde olacaktır.

II.

Umran teorisi, insanlığın askerî, siyasi, kültürel, idari ve ekonomik alanlarda yaptığı ilerleme, gelişme ve değişmelerin nedensellik ilişkisi içerisinde incelenmesidir.[21] Başka bir deyişle, İbn Haldun umran teorisiyle içinde bulunduğu dönemi siyasi, sosyokültürel ve ekonomik bakımdan incelemiş ve onun incelediği bu çalışmalar da günümüze ışık tutmuştur. Esasında İbn Haldun'un bu çalışmaları neticesinde günümüzde bir toplum bilimi olan sosyolojinin temellerinin oluşmasındaki katkısından dolayı, bu bilim dalının kurucusu ve geliştiricisi olduğu kabul görmektedir.[22]

Sadece medeniyet ya da kültür gibi kavramların tek başına kullanılmasıyla tam anlamıyla ifade edilemeyen umran, İbn Haldun'un açıklamasına göre "Toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmek, olarak tanımlandıktan sonra birlikte yaşamanın sebebi olarak da maişet temininde yardımlaşmayı" ifade etmektedir.[23] Yani Haldun'un anlayışında kavramsal olarak hem kültürü hem de medeniyeti içine alacak bir anlamda kullanılmakta ve bu doğrultuda bedevilikle birlikte hadariliği de kapsayacak bir anlama gelmektedir. Ayrıca umran teorisi, insanoğlunun gelişmelerini de ele alarak, bu aşamadaki ilerlemelerin, örgütlenme şekillerinin, çeşitli organizasyonların ve iktidar biçimleri gibi konuların üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Kendinden önceki filozof ve düşünürlerden farklı olarak İbn Haldun, umran teorisinde ekonominin, sosyolojinin, tarih felsefesinin ve insana dair çeşitli alanların başarılı bir şekilde ele alındığını bizlere göstermektedir. Neden sonuç ilkesi doğrultusunda incelediği bu alanların varlığına ve anlamına dair bilimsel bir araştırma yöntemi sergilemiştir.[24] Dolayısıyla kısaca ifade edilecek olursa, umran teorisi çerçevesinde İbn Haldun'un siyasi düşünceleri ele alınırken 'devlet', 'asabiyet' ve 'mülk' gibi kavramların öne çıktığı görülür.

İbn Haldun, siyasetin ana unsurlarından biri olan devleti, canlı bir organizma olarak görür. Bir organizma nasıl doğar, büyür, gelişir ve ölürse aynı şekilde devletler de doğar, büyür, gelişir ve yeterli tedbirler alınmadığında yıkılmaktan kurtulamaz. Devletin geçirdiği bu aşamaları beş başlık altında

19 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, s. 20.

20 Said Halim Paşa, *Buhrân-ı Fikrîmiz*, s. 12, 13.

21 Ümit Hasan, *İbn Haldun ve Siyaset Teorisi*, s. 300.

22 Mehmet Bayrakdar, *İslam Bilim Adamları*, s. 103.

23 İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt 1, s. 204-209.

24 Mehmet Bayrakdar, *İslam Bilim Adamları*, s. 104; Ayrıca umran teorisinin ele aldığı konuların detayı için bk. Davut Dursun, *Siyaset Bilimi*, s. 61.

ele alır: Zafer, istibdat, ferağ, müsâlemet ve israf. Haldun'un bu beş aşamalı tarihsel süreci, Batı'nın benimsediği doğrusal tarih anlayışının yerine, döngüsel bir biçimde kendini ortaya koyar. İbn Haldun devletin tarihsel sürecini ele alırken onun temel parolası, tarihî olayların tekerrürden ibaret olduğunun unutulmamasıdır.[25]

Diğer yandan 'asabiyet' kavramı da İbn Haldun felsefesinin çok önemli kavramlarından bir tanesidir. Toplumun sosyokültürel açıdan ele alınmasında merkezî bir konumda yer alan bu kavram, akrabalık ilişkileri ve kan bağlarıyla birlikte insanların birbirlerine karşı takındıkları tutumlarda önemli ölçüde bu bağların etkili olduğu üzerinde durmaktadır. Birbirlerine karşı yakınlığı olan insanların yardımlaşma ve dayanışma duyguları fazla iken düşmanlarına karşı da bir o kadar korku saldıklarını bu kavram çerçevesinde ele alır.[26] Fakat İbn Haldun, asabiyet kavramını daha geniş anlamda tutarak, bu kavramı sadece kan bağı ile birbirine bağlanmış topluluklardakiyle sınırlı tutmaz. Ona göre asabiyetin en temel anlamı, birlik duygusuyla birlikte ortaklaşa yaşama ve örgütlenmenin meydana getirdiği davranış biçimleridir. Yani asabiyette duygu birliğinin yanında bu duygu birlikteliğini eyleme döken kolektif bir hareketlilik de bulunmaktadır. Burada asabiyet ile hedeflenen, birlik ve beraberliğe sıkı sıkı tutunarak, düşmanına karşı koyarak, ülkesinin sınırlarını genişletme ve kendi sınırlarını koruma arzusudur. Bu bakımdan asabiyetin sahip olduğu anlama, kolektif olma anlamı da yüklenebilir.[27]

Dolayısıyla Batı ve Osmanlı'nın birbirlerinden farklı asabiyet duygularına sahip olmalarına karşın Batılı toplumların taklit edilmesi onların içinde bulundukları, özellikle sosyokültürel yapıları Osmanlı'nın sosyokültürel yapısıyla çakışmakta ve birbirleriyle örtüşmemektedir. Asabiyet duyguları farklı olan bu iki medeniyetin etkileşimleri de ani değil ancak zamana bırakılarak toplumun sosyolojik yapısı çerçevesinde değerlendirilmeye alınmalıdır.

İbn Haldun'un ifadelerinden anlaşılacağı üzere devletlerin yıkılmalarının arkasında birçok neden vardır. Bunlar arasında en önemlileri; asabiyet duygusunun zayıflaması, benimsenen politik görüşlerin değersizleşmesi, adaletin birçok noktada uygulanamaması ve dinsel inançların toplumdaki önemini yitirmesi gibi etkenlerin olduğu ifade edilebilir. Söz konusu İbn Haldun'a göre bir devletin kuruluş aşamasında asabiyet duygusu ne kadar fazla ise o devletin asabiyet duygusuna bağımlılığı da o kadar güçlüdür, güçlü olmak zorundadır. Aksi takdirde varlığını asabiyete bağlı olan bir devlette, asabiyetin zayıflaması dolaylı olarak devletin bünyesindeki toplumların zayıflamasına yol açacaktır. Dolayısıyla asabiyeti zayıflamış toplumların bir arada bulunduğu devlette zayıflayacak ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Çünkü bu durum devletin doğal yapısından dolayı meydana gelmektedir. Asabiyet duygusunun bir ilke olarak kurdurduğu Türk devleti, kültürel açıdan Batılılaşma sürecine girerse kendi öz değerlerinden uzaklaşacak ve bu yabancılaşma kurmuş olduğu devletinin yıkılmasına neden olacaktır. Yani asabiyet telakkisini esas almış bir devletin veya toplumun gerek Batılılaşma olsun gerekse farklı kültürleri taklit etmesi söz konusu olsun varlığını kaybetmesi anlamına gelir.

Öyle ki asabiyet duygusu hayli fazla olan Türk milletinin de Batılılaşmasıyla birlikte, asabiyet duygusundan uzaklaşacak ve bu durum asabiyetle kurulmuş devletinin yıkılmasına neden olacaktır. Bundan dolayı yapılacak yenilik hareketleri karşısında alınacak en önemli tedbirlerden biri toplumu meydana getiren asabiyet duygusunu göz ardı etmemektir.

Öte yandan İbn Haldun'un ifadesiyle, toplumdaki insanların psikolojik, ahlaki ve fiziki yapılarını etkileyen birçok unsur bulunmaktadır. Örneğin çevresel koşullar, insanların fiziksel yapılarını ve karakterlerini etkileyen önemli unsurlardandır. Yani insanların karakterleri ve dış görünüşleri içinde bulunduğu çevrenin iklim koşullarına ve yapısına göre değişiklik göstermektedir ve insan bu koşullara alışarak

25 Ümit Hasan, *İbn Haldun ve Siyaset Teorisi*, s. 279; Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, s. 38.

26 İbn Haldun, *Mukaddime,* Cilt 1, s. 334-335.

27 Ümit Hasdan, *İbn Haldun ve Siyaset Teorisi*, s. 197.

kendi sosyal yapısını oluşturur. Özellikle *Mukaddime*'nin Birinci Kitap, Birinci Bölümü'nde bu konuya değinir. Burada onun önemle vurguladığı konu, iklimin insanların rengini ve fiziksel yönlerini etkilediği gibi onların ahlaki yönlerini dolayısıyla toplumsal yapılarını etkilediğidir: "Siyahiler aşırı sıcakların bulunduğu kuşaklarda yaşadıklarından, hararet onların mizaçlarına ve tabiatlarına hâkim olmakta ve ruhları da bedenlerine ve yaşadıkları kuşağa göre ısınmaktadır. Sonuçta onların ruhları, dördüncü kuşakta yaşayanlara göre çok daha hararetli ve gevşemiş olmaktadır. Ve bu durum onların çok daha hızlı bir şekilde sevinip neşelenmelerini sağlamaktadır. Yeğnilikleri ve eğlenceye düşkünlükleri de bunun bir sonucudur."[28] Neticede iklimlerin insanlar üzerindeki etkileri de aynı oranda çeşitlilik gösterir. İbn Haldun bunu en açık bir ifadeyle "Dördüncü kuşağın iklimi ise en mutedil ve elverişli olandır. Bu iklimin bir sonucu olarak burada yaşayanların fiziksel ve ahlaki özellikleri de en mutedil ve güzel şekildedir."[29] şeklinde ifade etmiştir. İklime bağlı çeşitlilikler zamanla toplumlar arasındaki farklılaşmalara yol açar. Toplumlar çevresel koşullara göre edindikleri alışkanlıklar sayesinde kendi kültürlerini ve kendi millî değerlerini oluştururlar. "Kuzeyde yaşayanların Türk, Sakalibe, Dokuzoğuz, Hazar, Lan, Frenk ve Ye'cüc ve Me'cüc gibi çok değişik kavimlerden meydana geldiklerini ve çeşitli isimlerle anıldıklarını görüyoruz".[30]

Söz konusu Haldun'un anlayışına göre insanların en önemli yaşam zorunluluklarından biri, onların topluluk hâlinde yaşamalarıdır. Bundan dolayı insanlar, birlikte yaşayabilmek için çeşitli bölgelerde bulunmak zorundadır. Onun düşüncelerine göre toplumsal yaşamaya en uygun bölgelerin başında, ılıman özellik gösteren iklim bölgeleridir.[31]

Bu konuyu biraz daha açacak olursak, Batlamyus'tan etkilenen İbn Haldun, yeryüzünde yedi tane iklim bölgesinin bulunduğunu söyler. Bu bölgeleri, Ekvator ortada bulunacak şekilde kuzeyden güneye, yedisi kuzeyde yedisi de güneyde şeklinde tanımlar. Bu iklimsel bölgelerini de kendi içerisinde birinciden yedinceye doğru uzanan iklim bölgeleri şeklinde sıralar. İbn Haldun'un umran teorisine göre bir kısım toplum kuzeyde yer alırken bir kısım toplum da güneyde yer almaktadır. Güneyde bulunan toplumlar kuzeydekilerden farklı olduğu gibi aynı yarım kürede yer almalarına rağmen farklı iklim kuşağında bulunan toplumların da birbirlerinden farklı olacağını şu şekilde ifade eder:

> Birinci ve ikinci veya altıncı ve yedinci kuşaklar gibi mutedil olmayan iklimlere sahip yerlerde yaşayan insanlar da bütün hâllerinde mutedillik ve uygun şartlarda olmaktan uzaktır. Evleri çamurdan ve kamıştan, yiyecekleri mısır ve ottan, elbiseleri ağaç yapraklan veya hayvan derilerinden ve çoğu da hiç elbise giymeyip çıplak bir vaziyettedir. Meyveleri ve ekmekle yedikleri katıkları, tuhaf ve normalin dışına çıkmaktadır. Alışverişleri ise altın ve gümüşle değil, bakır, demir veya hayvan derileriyledir.[32]

Birinci ve ikinci iklim kuşaklarında çöl ve kurak sahaların fazla olmasından dolayı buralarda yerleşimlerin üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim kuşaklarına göre daha az olduğunu söyler. Ayrıca "Mutedil olan ve olmayan iklimler, havanın insanların renklerine ve daha başka birçok hallerine tesir eder. Birinci ve ikinci kuşakta yaşayanların renklerinin siyah olmasının nedeni, güneydeki aşırı sıcaklığın hâkim olduğu iklimdir."[33] şeklinde aktarır. Dolayısıyla sıcaklıklar ve toprak yapısı toplumların yaşam koşullarına etki eden unsurlardır.

Örneğin İbn Haldun, yüksek sıcaklığa sahip bir ülke olan Sudanlılarla soğuk bir ülke konumundaki Faslıları karşılaştırarak incelemiştir. Ona göre sıcaklıktan dolayı Sudanlılar, bir amacı olmayan ve zev-

28 İbn Haldun, *Mukaddime,* s. 121.

29 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 118

30 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 119.

31 Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Etkileri ve Kaynakları*, s. 209.

32 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 117.

33 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 118.

ke düşkün insanlarken Faslılar ise her zaman soğukla mücadele ettikleri için kaygılı bir toplumdur ve olaylara karşı kayıtsız kalmayarak geleceğe yönelik planlar yaparlar.[34] Anlaşılıyor ki sıcaklık soğukluk, nem ya da kuraklık gibi çevresel koşullar dahi toplumların sosyokültürel yönlerini etkilemektedir.

Ayrıca İbn Haldun iklim koşullarının, devletin gelişmişlik düzeyini de etkilediğini söyler. İklimin doğal şartları insanların hayatlarına ve karakterlerine etkide bulunduğu için ekonomik açıdan da onları etkisi altına alması kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda gelişmiş medeniyetlerin sıcaklığı çok yüksek ya da çok düşük bölgelerde değil de ılıman iklimin olduğu bölgelerde kurulduğunu vurgulamıştır.

III.

İkinci aşamada ise İbn Haldun'dan yaklaşık üç asır sonra yaşamış olan Montesquieu'nun düşüncelerine kısaca değinmekte yarar var. Bu başlık altında Montesquieu'nun toplumların yapısını iklime ve coğrafi şartlara göre incelemesi ele alınmıştır. Söz konusu Montesquieu toplumların yapısını iklime ve coğrafi şartlara göre detaylıca incelemiştir. İbn Haldun'un düşüncelerine paralel olarak, o da iklim koşullarının insanın karakterini, davranışlarını ve kanunlarını etkilediğini ifade etmiştir. Fakat bazı noktalarda İbn Haldun'dan açık farklılıklar gözlemlenir.

Montesquieu'ya göre soğuk iklim bölgelerinde yaşamını sürdüren insanların, soğukkanlılığa, kendini önemsemesine, güvenliğine ve özgürlüğüne düşkün oldukları gözlenir. Sıcak iklim bölgelerinde yaşamını sürdüren insanların ise bu sayılan özelliklere tam zıt karakterler sergilediklerini tespit etmiştir. Soğuk iklim bölgesindeki insanların başarıları, sıcak iklim bölgesindeki insanların başarılarından daha fazladır. Montesquieu'nun iklim teorisine göre havadaki sıcaklık ya da soğukluk insanların vücutlarındaki liflerin boylarında ve insanların davranışlarında birçok değişikliklere neden olmaktadır. Soğukta yaşayanların vücudundaki liflerin boyu kısa ve esnek yapıdadır. Bundan dolayı soğuk bölgelerde yaşamını sürdüren insanların cesaretli ve kuvvetli olduğunu söyler. Daha fazla hareket ettiklerinden daha sağlıklıdırlar ve bir olay karşısında kendilerine daha fazla güvenirlerken daha mertçe davranırlar. Hileden ve ikiyüzlülükten uzak durduklarını ifade eder. Ne var ki sıcak iklim bölgelerinde yaşamını sürdüren insanlar için durumun tam tersi olduğunu da aktarır.[35]

Montesquieu *Kanunların Ruhu* adlı eserinde kanunları toplumun şekillendirdiğini ve toplumu da kanunların şekillendirdiğini ifade etmektedir. Montesquieu bu düşüncesiyle döneminde yeni bir bakış açısı getirmiştir. Çünkü Montesquieu'ya kadar Avrupa'da kanunlar hep bir güç tarafından dayatılan kurallardan oluşmaktaydı fakat Montesquieu'nun çalışmaları, bu anlayışın dışına çıkmıştır. *Kanunların Ruhu*'nda Montesquieu'nun belki de en önemli ifadeleri şunlardır:

> Eğer farklı iklimlerde yaşayan insanların yüreklerindeki duygu ve ihtirasların birbirinden çok farklı oldukları doğru ise, kanunların hem bu ihtiraslara hem de bu karakter farklılıklarına uygun olması gerekir.[36]

Öyle anlaşılıyor ki farklı coğrafyalarda bulunan Batı'nın ve Osmanlı'nın siyasi düzenlemeleri bu coğrafi farklılıklar göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Aksi hâlde sosyokültürel farklılıklara neden olan bu değişikliklerin dikkate alınmaması Montesquieu'nun açıklamalarından anlaşılacağı üzere büyük hatalara sebebiyet verecektir.

Yani ilk olarak insanların biyo-psikolojik yapılarına etki eden iklim şartları, daha sonra onların toplumsal ilişkilerine, gelenek ve göreneklerine ve sonunda da kanunlarına yansımaktadır. Bu temelde Mon-

34 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 118-120.

35 Aytekin Demircioğlu, A Comparison of the Views of Ibn Khaldun and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life, s. 8.

36 Montesquieu, *The Spirit of Laws*, s. 246.

tesquieu, diğer birçok medeniyeti ele aldığı gibi, Avrupalılar ve Türkler arasındaki farklara da değinir. Batılı toplumların ve Türk toplumlarının iklimden kaynaklandığını düşündüğü temel farklılıklardan sosyal, kültürel, ticari, siyasi ve benzer farklılıklarına değinir. Kanunları farklı olan bu iki toplumun yaşam biçimlerinin de birbirlerinden farklı olduğunun altını çizer.[37] Örneğin ona göre taşımacılık ve ticaretle geçinenlerin kanunlarının tarımla uğraşanlara, bunların da hayvancılıkla uğraşanlara oranla daha çok sayıda ve ayrıntılıdır. Dolayısıyla Montesquieu kanunlarla ekonomik hayat arasındaki ilişkileri vurgulamış olur.[38]

Montesquieu'ya göre bir toplumun millî değerleri, millî kimliği, iklimi, dini, kanunları, yönetim biçimleri, ahlakı, örf-âdetleri ve geçmişiyle bağlarını sağlayan temel karakterleri o toplumun "Genel Ruh"unu oluşturur. Bundan dolayı her toplumun kendine özgü bir Genel Ruhu vardır ve bu Genel Ruh birbirlerinden farklılık göstermektedir. Örneğin Montesquieu'ya göre eski Atinalılar canlı, neşeli, siyasette ve sanatta hoşgörülü iken, Ispartalıların karakterini ciddiyetleri, kabalıkları ve sessizlikleri belirlemektedir.[39] Bu yüzden Montesquieu, Rus Çarı Büyük Petro'nun Rusya'yı Batılılaştırma girişimlerini Rusya'nın Genel Ruhunu unutarak zora başvurması nedeniyle eleştirmektedir. Bu temelde Batı yanlısı Osmanlı aydınlarını da Osmanlı'nın Genel Ruhunu anlamadıkları gerekçesiyle, Said Halim Paşa'nın bakış açısıyla eleştirebiliriz.

Montesquieu ve İbn Haldun'un coğrafi özellikler ve iklim koşullarının insanların yaşam biçimleri üzerindeki araştırmalarına benzer olarak Said Halim Paşa da coğrafi ve kültürel farklılıklar üzerinde durmaktadır. Esasında bu önemli düşünürlerin ifadelerinden yola çıkarak buluştukları ortak noktayı aktaracak olursak, üçünde de her toplumun zamanla oluşan ve uzun alışkanlıklar hâline gelerek değişmesi pek mümkün olmayan millî değerlerinin ve millî yapısının varlığını görebiliriz. Bu temelde Said Halim Paşa, her fırsatta gelişme gösterecek bir toplumun kendisini temsili olarak gösterecek olan kurumsallaşmayı kendi değer yargılarına göre biçimlendirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü ona göre kurumsallaşma ancak o toplumun maddi ve manevi değerleri etrafında şekillenmektedir.[40] Kanunlar toplumun tüm değerleri göz önünde bulundurularak oluşturulmalıdır. Sonuçta Montesquieu'nun da söylediği gibi kanunlar toplumu şekillendirdiği gibi kanunları da toplum şekillendirmektedir.

IV.

Toplumu şekillendiren birçok etkenin olduğu gibi birçok etkeni de toplumun şekillendirdiğini ifade etmiştik. Bu temelde bu bölümde Said Halim Paşa'nın Osmanlı'nın temel yapısını dikkate alarak Batılı toplumlar karşısında yeniden inşasının nasıl olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Said Halim Paşa'ya göre "Hakiki bir yenileşme, zaman içinde meydana gelir. Bu durumda, şahsi inanç ve arzular doğrultusunda oluşacak ve alelacele meydana getirilecek yeniliklerden kaçınılması gerekmektedir. Zira böylesi inanç ve arzular, çoğu kere sosyoloji ilmi esaslarının bilinmemesinden veya değişmesi arzu edilen durumun yanlış değerlendirilmesinden ileri gelmektedir".[41] Bundan dolayı bilimsel ve ekonomik olarak gelişememiş olan Osmanlı'nın içine düştüğü sorunlardan kurtulmak için Batılı medeniyetlerin siyasi ve toplumsal hareketlerini takipten ziyade bilimsel hareketlerini takip etmek ve bu temelde sosyoloji ilminin esaslarına dayanarak toplumsal değişmelerini de zamana bırakmak yerinde olacaktır.[42]

Said Halim Paşa'nın tespitlerine göre Osmanlı'nın son yüz yılda içine düştüğü durum, geçmişiyle tüm

37 Montesquieu, *age.*, s. 79, 174, 294.

38 Montesquieu, *age.*, s. 55, 76, 301.

39 Montesquieu, *age.*, s. 321-346.

40 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 22, 23.

41 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 43.

42 Said Halim Paşa, , "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad*, sayı 498, s. 39.

bağlarının koparılması gerektiğini savunanların artmasına neden olmuştur. Bu yüzden özetleyecek olursak Said Halim Paşa şöyle bir çıkarımda bulunulabileceğini söyler: Türk milletinin yüzyıllardır Doğu'da bulunduğu süre zarfında etkileşimde bulunduğu bazı toplumlardan dolayı sahip olduğu bazı değerleri tahrip olmuştur ve şimdi de son yıllarda Batı'ya yönelik adımlarla kendi geçmişinden, kendi değerlerinden uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Ne var ki Türk milletinin içinde bulunduğu dönem düşünüldüğünde, Batı'dan gelecek tahriplerin daha ağır olduğu ortadadır. Çünkü açıkça görülmektedir ki Osmanlı'nın yüzyıllardır sahip olduğu ilkeler nezdinde, karşı geldiği ve yüzyıllardır savaş içerisinde bulunduğu Batı'nın bazı ilkeleridir. Nasıl ki daha önceki dönemlerde İslam'ı yanlış yorumlayarak bilimsel anlamda gerilemeye yol açanlar olduğu gibi, şimdi de geri kalmışlığın asıl sebebi olarak İslam'ı görenler vardır ve bunlar kendi milletini böyle bir felaketin eşiğine sürüklediği gibi şimdi de bu felaketin içerisine çekmektedirler.[43]

Olaylar bu bakımdan değerlendirildiğinde Osmanlı'nın siyasi ve ekonomik olarak gücünü tekrar kazanabilmesi için ve muasır medeniyetler nezdine erişebilmesi için toplumu böyle bir seviyeye çıkaracak millî değerlere sahip çıkan, millî değerlere karşı saygısını kaybetmemiş ve milletinin geleceğini iyi yerlere taşıyabilecek öz bilinç ve güven sahibi bireyler seçilmelidir. Böyle bilince sahip kişiler Osmanlı'yı hak ettiği seviyeye ulaştıracak ve bu kişiler sayesinde Osmanlı başka medeniyetleri taklit ederek kendi tarihine yabancılaşmış bir millet olmayacaktır.[44]

Başka bir bakımdan değerlendirecek olursak, diğer milletlerin uzunca çabalar sonucunda ulaştıkları başarıları ve devletin birçok alandaki kazanımlarını, herhangi bir gayretin içerisine girmeden olduğu gibi taklit ederek, onlarla aynı seviyelere ulaşabilmeyi ve başarıyı sağlayabilmeyi düşünmek büyük bir hatadan ibarettir.[45] Batıcı aydınların, hem kültürel hem de paylaşılan idealler açısından karşılıklı düşmanlıklara sebep olan farklılıkları görmezlikten gelmeleri, siyasal ve toplumsal alanlarda Batı'daki gibi kurumlaşmanın, Osmanlı Devleti içinde uygun olduğunu düşünmeleri yanlış olmuştur. Çünkü bu iki medeniyetin ulaşmak istedikleri nihai noktalar, birbirine zıt yönlerdedir. Bu zıtlıkları dikkate almadan siyasal ve toplumsal alanlarda birtakım köklü değişikliklere gitmenin, topluma büyük sıkıntılar yaşatacağı söylenebilir.

Said Halim Paşa'ya göre "Toplumların gelişmesinin temel kurallarını göz ardı ettiğimiz için sırf başka milletlerin kanun, nizam ve anayasalarını iktibas etmek suretiyle, bütün işlerimizde ve idaremizde onlar kadar gelişeceğimizi zannetmekteyiz. Bu zan, bizim kendi kendimizi ıslah etme direncimizi kırdığı gibi, aynı şekilde, başkalarının bize karşı olan saygı ve güvenini de yok etmektedir".[46] Bu temelde Batıcı aydınların söylemleri Osmanlı'nın menfaatinden çok zararınadır. Çünkü onların Batı medeniyetlerine karşı hayranlıkları kendi değerlerini unuturmuştur. Nitekim Said Halim Paşa bunu, "İçinde ümitsizce çırpınıp durduğumuz şu elemli buhranın tek sebebi, Batı medeniyetine kayıtsız şartsız dâhil olmaya çalışmak ve kendi medeniyetimize karşı olumsuz bir tavır takınmaktan başka bir şey değildir."[47] şeklinde ifade etmiştir.

Millî esaslara ve milliyet unsuruna önem vermeyen veya bu ilkelere uygun şekilde hazırlanmayan her türlü yenilik hareketi ve ileri medeniyet seviyesine ulaşma çabası, kaynağı ne olursa olsun sonuçsuz kalacaktır. Çünkü milliyeti inkâr eden bir medeniliğin ve millî duyguların terki anlamına gelen fikir akımlarının kabul edilmesi demek, kültürel ve manevi değerleri inkâr etmek anlamına gelir. Şayet siyasal uygulamalarla ilgili yenilikçi bir atılım yapılacaksa bu, millî esaslara ters unsurlardan oluşmama-

43 Said Halim Paşa, *İslâmlaşmak*, s. 21.

44 Said Halim Paşa, *Buhrân-ı Fikrîmiz*, s. 14, 15.

45 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 20.

46 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 13.

47 Said Halim Paşa, *Buhrân-ı Fikrîmiz*, s. 15.

lıdır. Millî unsurlara ters ve onları yürürlükten kaldıracak hükümler ihtiva eden her türlü teşebbüs, milliyeti ne olursa olsun, hiçbir toplum tarafından kabul edilemez ve içselleştirerek uygulanamaz. Uygulansa bile, millî duygularla uyuşmadığı için başarılı bir sonuca ulaşamaz. Öyle ki bu uygulamaları siyasal ve toplumsal düzende gerçekleştirmek için ısrarcı bir tavır sergileyen kişilerin toplumları için faydalı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bir toplumun varlığını sürdürebilmesi için en temel değerleri ve tarihsel geçmişinin birikimlerinden türemiş temel ilkeleri ahlak, kültür, din vb. gibi manevi esaslarıdır. Bu esaslar göz önünde bulundurulmadan devletin herhangi bir alanında değişiklikler yapılması, devletin varlığını tehlikeye atacaktır. Bu tehlikenin kendini göstermemesi için yapılacak değişiklikler, devletin millî fikirlerine, temel ilkelerine uyumlu ve istenilen biçimlerde düzeltilmelidir.[48]

Bir milletin değerlerini ve inançlarını meydana getiren geleneklerin, göreneklerin vb. toplumsal prensiplerin değişime ve gelişime uğrayan her şey gibi zaman içerisinde değişip, gelişebileceği mümkündür. Ama bu değişmeleri doğal akışına bırakmayıp, kendi elleriyle kendi değerlerinin yıkılmasına yol açan bir toplumda esas ilkelerin gelişmeye uğramasından çok gerilemeye neden olacağı düşünülmektedir. Bundan dolayı yapılması gereken en önemli işlerden biri, toplumdaki temel değerlerin temsili olan millî amaçlara sahip çıkabilecek aydınlar yetiştirmektir. Dolayısıyla böyle yetiştirilmiş aydınlar, kendi toplumunun karşı karşıya kaldığı sorunlar karşısında daha yararlı ve yerinde çözümler bulmasına vesile olacaktır.[49]

Gelişmeye ve ilerlemeye karşı, millî değerlerini göz ardı etmeden ıslahçı politikalar izleyen toplumların, toplumsal düzenlerini daha iyi seviyelere taşıdıkları kabul edilmektedir. Toplumsal düzen bakımından daha refah ve huzurlu bir hayata sahip toplumlarda kendi milletinin temel değerlerini çağının ihtiyaçlarına ve isteklerine göre düzenlediği bilinmektedir.[50] Bundan dolayı yapılması gereken en temel şey, millî ve manevi esasları ortadan kaldırmaya çalışmaktan ziyade, zamanla kendini göstermiş olan doğru olmayan yorumlamaların sebep olduğu uygulamaları ortadan kaldırmaktır. Tarihsel olarak geriye gittiğimizde daha önceleri fayda sağladığı düşünülen bu uygulamaların doğru olmayan bir biçimde yorumlanmasının ve ihtiyaçları karşılayamaz hâle gelmesinin en önemli kanıtı, çeşitli yöntemlerin uygulanmasına karşın toplumun geri kalmışlığına yönelik sorunlara bir çözüm verememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla toplumun temel değerlerini görmezden gelen uygulamalar toplumu ileriye taşıyamamıştır.[51]

Sonuç

Said Halim Paşa, eserlerinin neredeyse tamamında devletin siyasal ve toplumsal alanlarda niçin geri kaldığını araştırmanın ve bu duruma sebep olan olaylar hakkında doğru tespitlerde bulunmanın son derece önemli olduğunu belirtmektedir. Fakat bu yönde yapılan araştırmalardan doğru sonuçlar alınması için çalışmaların belirli bir disiplin içinde yürütülmesi gerekmektedir. Devlet ve topumun geleceğine ışık tutacak çalışmaların basit veya sıradan bir şekilde ele alınması, bu konuda ortaya çıkan soruların cevapsız kalmasına ve meselenin tam manasıyla anlaşılmamasına sebep olacaktır. Said Halim Paşa'ya göre siyasal atılımlarda siyasal sistemle ilgili gelişmeleri ciddi bir biçimde ele almak önemli bir şarttır. Bu şartı dikkate almayan her türlü siyasal ve toplumsal çalışma toplumun hürriyet hakkını kısıtlayacaktır. Siyasal sisteme faydası olmayacak birtakım nazariyelere önem verilmesi, devlet yöneticilerini hayalî yaklaşımlara sürükleyen ve devlet yönetiminde meydana gelen aksaklıkların giderilmesi

48 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 20.

49 Said Halim Paşa, *Buhrân-ı Fikrîmiz*, s. 14, 15; Ayrıca bk. Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, s. 21, 22.

50 Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, s. 13, 14.

51 Said Halim Paşa, "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad*, C 20, S 495, s. 2.

için alınması gerekli görülen önlemlerle ilgili olarak zihinleri soyut kavramlara yoğunlaştıran tuhaf bir ortam oluşturur. Hayalci düşüncelerin ürünü olan söz konusu kavramların siyasal sistemde tatbik edilmesinin, devletin faydasına olup olmayacağı tahmin edilemeyeceği gibi gücünü her alanda ispat etmiş devletlerin tarihin hiçbir döneminde bahsedilen şekilde deneme yanılmalara fırsat verdiği de görülmemektedir.

Konuya farklı bir açıdan yaklaşıldığında siyasal ve toplumsal gelişmeye katkısı olan fikir hareketlerinden ve bilimsel ilerlemelerden habersiz olmanın, geliştirilmesi düşünülen siyasal düzen için talihsiz bir durum oluşturacağı tartışılmaz bir şekilde kabul edilmektedir. Çünkü devletler arasında yapılması zorunlu görülen bilgi alışverişine kapalı kalmak hatadır. Aynı şekilde söz konusu atılımlara işin özünden ziyade teferruatlarıyla uğraşacak şekilde körü körüne bağlanmak da siyasal ve toplumsal tavra zarar verecektir. Bu her iki anlayıştan da şiddetle kaçınmak, devlet ve toplumu böyle tehlikeli ortamlara sürüklememek gerekir. Devlet yönetiminde yürürlükteki uygulamalar, toplumun gelişme seviyesine katkı sağlamıyorsa farklı yönetim şekillerinin bazı uygulamalarının denenmesi normaldir. Fakat yenilenmesi düşünülen yönetim şeklinin ülkenin medeni, siyasal ve idari ihtiyaçlarına göre belirlenmesi ve ileri medeniyet düzeyine ulaşmanın gereklerini yerine getirecek seviyede olması şarttır. Bu kural, ileri medeniyet seviyesine ulaşma ümidi içindeki bir toplum için gereklidir. Yeni yönetim tarzı, ülkenin gelişimi ve toplumun refahı için bu anlayışa ulaşabilecek vasıtaları hazırlamak zorundadır. Said Halim Paşa'ya göre toplumun karşı karşıya kaldığı sıkıntılar, ne derece şiddetli olursa olsun, sorunlara doğru yönden ve gerçekçi yaklaşmak siyasal ve toplumsal açıdan daha iyi sonuçlara ulaşılmasını sağlayacaktır. Özellikle siyasal ve toplumsal sistemde karşılaşılan problemler, gelecekle ilgili beklentilerin gerçekleşmesini sağlayacak ve toplumun bütün fertlerine sorumluluk kazandıracak şekilde çözülmelidir. Siyasal ve toplumsal düzeni yakından ilgilendiren söz konusu problemlerin basit ve yüzeysel bir biçimde ele alınması ve sunulan çözümlerde aceleci davranılması, devlet ve toplumun gelişmesine değil gerilemesine sebep olabilir. Bir devletin kendi tarihî birikimlerine dayanarak siyasal ve toplumsal ilişkileri neticesinde geliştirmiş olduğu yönetim şeklinin değiştirilmesinin kaçınılmaz hâle geldiği durumlarda bu konularda yeterli bilgi birikimine sahip olmayan kimselere üstün yetkiler verilmemelidir. Said Halim Paşa açısından bu, değiştirilmesi söz konusu olan siyasal sistemde karşılaşılan sıkıntıların çabuk bertaraf edilebilmesi için önemli görülmektedir. Yenilik hareketlerinin başlatıldığı sistemlerde söz konusu anlayış oturtulmazsa, devlet ve toplumun, tecrübesiz yöneticilerin idaresi altında daha sıkıntılı durumlara doğru sürüklenmesi engellenemeyecektir. Devleti ve toplumu yönlendiren yöneticiler kim olursa olsun, yönetim şekli nasıl olursa olsun söz konusu kurum veya kişiler, kendi devlet ve toplumları için bu konudaki sorumluluklarını yerine getirmekten kaçınmamalıdır.

Montesquieu ve İbn Haldun'un yaşadıkları dönem itibarıyla aralarında üç yüzyıllık zaman farkı olmasına rağmen iklim ve coğrafi koşulların insanların yaşayış biçimlerine olan etkilerini belirtmeleri bakımından ortak konuda birleşmişlerdir. Doğanın topluma, insan yaşamına ve kanunlarına etkisi bakımından İbn Haldun'un görüşleri ile Montesquieu'nun görüşleri arasında paralellik kurulmaktadır. Montesquieu'nun soğuk iklimlerde yaşayan insanların özgürlüklerine düşkün olması ve sıcak iklimlerde yaşayan insanların ise tembel olması ile belirttiği görüşleri ve İbn Haldun'un göçebe hayat tarzlarında zor doğa koşullarına maruz kalan bedevi toplumların, özgürlüklerine düşkün cesur insanlar oldukları yönündeki görüşleri arasında ilişki kurulabilir. Bunun yanı sıra İbn Haldun'a göre sıcak havalarda buharın yayılması ve genişlemesine neden olarak deri üzerinde bulunan gözenekler açılır ve insan hafifleyerek rahatlık duygusu meydana gelir. Montesquieu'ya göre ise sıcak hava vücutta liflerin esnekliğini arttırarak hem kalbin çalışmasına hem de insanın diğer özelliklerini etkilediği ortadadır. Montesquieu toplumsal olaylardaki gözlemlerinden yararlanarak iklimin insanların yaşayış tarzlarını, yerlerini ve doğa koşullarının da insanların karakterlerini ve davranışlarını etkilemesini determinist bir kanun fikriyle açıklamıştır. Bu kanun, Montesquieu açısından zorunlu bir ilke olarak kabul edilmiştir.

Aynı şekilde İbn Haldun açısından da baktığımızda iklim ile insanın davranışları arasında nedensel bir ilişki söz konusudur. Ancak İbn Haldun bu durumu, kanunların yapımında esas olan temel bir durum olarak ifade etmemiştir. İklim, yeryüzü şekilleri, coğrafi özellikler, doğal koşullar insanların ve toplumların yaşamı üzerinde doğrudan önemli bir etki yaratır. Bu özellikler göz önüne alındığında insanların karakter yapıları, davranış biçimleri, toplumsal kurumlar, toplumdaki sosyal ilişkiler ve kanunlar, kısacası insan yaşantısını oluşturan her şey insanın yaşadığı doğal çevre, iklim ve coğrafi koşullarla yakından ilgilidir. Dolayısıyla haklı olarak Said Halim Paşa'nın vurguladığı gibi sosyokültürel açıdan birbirlerinden farklı yapılara Batı ve Osmanlı toplumları arasında siyasal ve toplumsal yapının o dönem için yeniden inşası yapılacaksa, toplumların temel yapıları ve değerleri dikkate alınarak millî ve yerli değerlere zarar verilmemelidir.

KAYNAKÇA

Bayrakdar Mehmet (2012), *İslâm Bilim Adamları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 2012.

Bilgin Vejdi (2010), *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Demircioğlu Aytekin, "A Comparison of the Views of Ibn Khaldun and Montesquieu in Terms of the Effect of Climatic Conditions on Human Life", *The Anthropplogist,* 17(3), 2014, s. 725-733.

Dursun Davut, *Siyaset Bilimi*, 6. Basım, Beta Yayınları, İstanbul 2012.

İbn Haldun Abdurrahman, *Mukaddime*, Cilt 1, (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, İstanbul 2004.

Montesquieu, *The Spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent, Batoche Books Kiychener*, Ontario, 2001.

Said Halim Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz", *Sebilürreşad,* C 15, Sayı. 386/387, İstanbul,1337.

Said Halim Paşa, "Buhrân-ı İçtimâimiz", *Sebilürreşad,* C15, Sayı. 374/375/376, İstanbul, 1337.

Said Halim Paşa, "İslâmda Teşkîlât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad,* C 19/20, Sayı. 493- 496, 498- 501, İstanbul, 1340.

Said Halim Paşa, "Meşrûtiyet", *Buhranlarımız*, Şems Matbaası, İstanbul, 1338.

Said Halim Paşa, "Mukallidliklerimiz", *Buhranlarımız,* Şems Matbaası, İstanbul, 1338.

Said Halim Paşa, "Ta'assub", *Sebilürreşad,* C15, Sayı 388, İstanbul, 1337.

Said Halim Paşa, *Buhrân-ı Fikrîmiz*, Dârul Hilafe- Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık İstanbul, 1998.

Said Halim Paşa, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, Matbai Amire, İstanbul, 1334.

Said Halim Paşa, *İslâmlaşma*k, Darulhilafe Hukuk Matbaası, İstanbul, 1337.

Ülken Hilmi Ziya, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Etkileri ve Kaynakları*, 5. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul 1998.

Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi,* Ankara Ün. SBF Yayını, Ankara 1982.

BİR TOPLUM VE SİYASET FİLOZOFU OLARAK SAİD HALİM PAŞA

ÖMER ALİ YILDIRIM

Giriş: Siyasal Alanın Önemi ve Siyasetin Gerekliliği

Filozof ve düşünürlerin gündemini iki temel unsurun belirlediğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, felsefi ve fikrî hayatının ezeli sorularıdır. Bu sorular her dönemde farklı zihinler tarafından yeniden ele alınarak anlaşılıp açıklanmaya çalışılır. Varlık, bilgi, insan ve tabiattaki yeri gibi sorunlar bu meseleler arasında yer alır. Varlık ve bilgiye dair sorular, soyut bir alanla ilgilidir ve zihnî kıvraklıklarla kavramlar üzerinde konuşulurlar. Bunlar maddi alanda karşılaşılan ve çözülüp bir yana bırakılan sorunlar gibi değildir. Her dönemde yeniden ele alınmaya ihtiyaç duyulur. Konunun tüketilemez bu mahiyetine rağmen bu soruların ilk çağlardan beri Platon, Aristoteles, Pilotunus, Farabi, İbn Sina, Kant, Hegel gibi birçok büyük filozofun ve düşünürün ilgisini çektiği görülmektedir.

Düşünürlerin gündemini belirleyen ikinci temel unsur ise yaşadıkları dönemlerin onlara dayattığı, "şimdi" ve "burada" çözüm isteyen problemlerdir. Belki de ahlaki olmanın bir gerekliliği olarak yine birçok büyük filozof ve düşünürün kendi dönemlerinde toplumlarında gördükleri sorunları ele alarak, bunlara dair analizler yapıp fikir ürettikleri görülmektedir.

Filozof ve düşünürler arasında kendilerini buldukları bu gündem içerisinde bunlardan birini öne alanlar olduğu gibi her iki alan üzerinde çalışanlar da vardır. Özellikle İslam dünyasında yetişen düşün insanlarına baktığımızda her iki alanın getirdiği sorunları ele aldıklarını söyleyebiliriz. Bu durum, teorik bir açıdan bakıldığında, bir taraftan hem zihnî kapasitenin kendini en yüce ve derin bir şekilde ortaya koyma imkânı bulduğu ezeli teorik sorunlar karşısında bir duruş geliştirmeyle hem de pratik alanın da kendisi üzerinde inşa edileceği temel ilkelerin tespitinin gerekliliğiyle ilgili iken, diğer taraftan da hem birey olarak insanın "burada"ki varlığının anlamlandırılması hem de şahitlik edilen dönem içerisinde teorik olanın bir tür sağlamasını yapma ihtiyacıyla ilgilidir. Pratik yönden bu durumu ele aldığımızda, düşün insanının da en nihayetinde, kendine ait bir değerler ve eylemler alanına sahip olan bir toplumun bireyi olduğunu görürüz. İçinde bulunduğu toplumunun sorunlarını onun kendi toplumsal vazifesi olarak ele alması son derece doğaldır.

Bir filozof olarak Said Halim Paşa'nın durumuna baktığımızda onun düşünce ve yazın dünyasını şekillendiren etkenlerin daha ziyade, yukarıda değindiğimiz ikinci kısımla ilgili olduğunu görürüz. Onun temel derdi, Osmanlı toplum yapısı ve siyasetidir.[1] Nitekim, fikir serdettiği konulara bakıldığında kadim felsefi sorunlara dair analiz ve değerlendirmeler yerine, doğrudan aktüel olan sorunları önceliği görülür. Batı dünyasında ortaya çıkan ve istilacı bir karaktere sahip olan gelişmeler, genelde İslam dünyasının ve özelde de Osmanlı dünyasının içinde bulunduğu kriz durumu onun ilgilendiği temel

1 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, 3. bs., Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007, s. 185.

sorunları oluşturmaktadır. Batı toplum yapısı ve Osmanlı toplum yapısının analizi, kurumlar ve toplumların yapı ve gelişimleri arasındaki ilişki, siyasal sistemler, parlamento, siyasi partiler, eğitim sistemi, toplumsal ahlak, kadın hakları ve feminizm gibi konular onun ilgi alanlarından bazılarıdır.

Said Halim Paşa'nın teorik konulardan ziyade pratiği öncelemesinde bizzat yaşadığı dönemin tazyikini görmek mümkündür. Nitekim şahsi hayatında I. Meşrutiyet, II. Abdülhamit Dönemi ve yükselen muhalefet hareketi, II. Abdülhamit'in tahtan indirilmesi, II. Meşrutiyet, Balkan Savaşı, I. Dünya Savaşı gibi son derece önemli olaylara şahitlik etmiştir. Söz konusu bu dönem bir taraftan aynı zamanda Osmanlı entelektüelleri arasında hararetli tartışmaların ve ciddi fikir ayrılıklarının yaşandığı, diğer taraftan da Osmanlı toplum yapısında ve kurumlarında ciddi aşınma ve dönüşümlerin meydana geldiği bir dönemdir. Tüm bu etkenlerin ona, dönemin entelektüellerinin genel karakteri de diyebileceğimiz, *fikir ve hareket adamı* olma özelliğini dayattığını söyleyebiliriz.

Said Halim Paşa bir taraftan filozof yönüyle güncel sorunlara dair eserler kaleme alırken, bir taraftan da aktif siyasetin içerisinde yer alan bir kişiliktir. Aralarında Şûra-yı Devlet (Danıştay) üyeliği ve başkanlığı, sadrazamlık gibi makamlarının bulunduğu farklı konumlarda bilfiil siyasi pratik içerisinde yer aldı. Bu yönüyle onu İslam düşüncesi içerisinde hem kendinden önceki hem de sonraki dönemlerde karşılaşılan vezirlik, baş kadılık ve siyasi parti başkanlığı gibi farklı görevleri de üstlenen filozof ve bilge siyasetçiler arasında sayabiliriz.

Said Halim Paşa'ya bir yazar olarak baktığımızda eserlerini kısa hayatının son on yılında yazdığı görülmektedir. Bu noktada bir yazar olarak eser yazmaya geç başladığı ifade edilebilir. İlk eseri olan *Taassup*'un yayın tarihi 1910'dur. Bu esnada Paşa kırk altı yaşında buluyordu.

Eserlerinin ortak özelliklerinden biri bunların kitap olarak değerlendirilebilecek hacimde olmamasıdır. Yazım tarzı olarak uzun tahlil ve analizlerden ziyade, sorunların ne tarihî ne de düşünsel derinliklerinde boğulmadan temel noktaların tespiti ve çözüm önerilerine odaklanıldığı görülmektedir. Bu noktada sahip olduğu sosyoloji bilgisi ve bağımsız bir düşünür olma tavrı kendini göstermektedir. Nitekim yazarken belli tek bir ekol ya da şahsın görüşüne dayanmadığı gözlemlenmektedir.

İslam Dünyasının Mevcut Durumunun Analizi

Said Halim Paşa'nın daha ilk eserinde ele aldığı konunun toplumsal bir kaygı taşıdığı, bu kaygının onun son eserine kadar devam ettiği söylenebilir. İlk eserlerinde odaklandığı konular arasında aydınlar sınıfının ciddi bir özrü olarak gördüğü taklitçilik önemli bir yer işgal eder. Bu durum sadece dar bir eğitimli gruba ait bir kusur değil toplum üzerinde olumsuz bir sonuç doğuracak yapıda olduğundan dolayı Paşa için önemlidir. Onun son eseri de yine İslam toplumunun yapısında hayati öneme sahip bir unsur olarak gördüğü siyaset alanıyla ilgilidir. Bunların yanı sıra o, İslam dünyasının neden geri kaldığına dair I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği yıllarda müstakil bir çalışma da kaleme aldı.

Said Halim Paşa'nın "Sorunlara doğru çözümler bulunmak, bu sorunların doğru bir şekilde analiz edilip anlaşılmasına bağlıdır." şeklinde bir ilkeden hareket ettiği görülmektedir. İncelenen sorun toplumsal bir mesele olduğundan, toplumu içinde bulunduğu duruma düşüren temel sebeplerin doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Yine, Paşa'nın düşünce tarzı sosyal bir sorunun sosyal yapı ve tarihî arka plan dikkate alınmadan çözümlenemeyeceği ve bu arka plan göz ardı edilerek önerilen çözümlerin de hatalı olacağı şeklindedir.

İslam dünyasının geriliği meselesini de bu düzlemde ele alır. Onun bu noktadaki ilk tespiti, İslam dünyasının geri kalmışlığının farkına ilk varanın Batılılar olduğudur. Paşa'nın yaptığı bu tespit sadece ileri ya da geri olmanın izafi bir durum olmasıyla açıklanamaz. Aslında bu tespitle, bize İslam dünyasının kendi geri kalmışlığının bile farkına varacak bir düzeyde olmadığını ima etmektedir. Bu durum Müs-

lümanların uzun yıllardır kendi kabukları içerisinde hapsolup kaldıklarını dile getirmektedir. İçinde bulunulan durumun farkında olamamak uyku, uyuşukluk gibi bilincin kapalı olduğu durumlarda söz konusudur. Bu durumu topluma uyarladığımızda Paşa'nın Müslümanların Batılılarla ilk karşılaştıkları dönemde tarihsel bir uyku da bulundukları kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

Geri olma durumunun farkına ilk varanlar Batılılar olduğundan dolayı bunun nedenleri konusunda ilk düşünenler de yine aynı özne olmuştur. Batılılar bu geriliğin sebebinin, söz konusu durum İslam dünyasının geneline yayılmış olduğundan dolayı dinden kaynaklı olduğunu iddia ettiler.[2] Said Halim Paşa yine ilk eserlerinden olan *Taassup*'ta Batıların bu tespitinin nedeninin İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu kendi tarihleriyle kıyaslamalarının sonucu olduğunu söyler. Batı'da Hristiyanlık ilerlemeye karşı olduğundan, bir diğer ifadeyle Batı'da ilerlemenin tarihi aynı zamanda Hristiyanlıkla mücadele tarihi olduğundan, onlar İslam dünyasındaki durum konusunda da böyle bir tespitte bulunmuşlardır.[3]

Müslümanların bu konular üzerinde düşünmeleri ise Batılılardan sonra olmuştur. Ancak bu sorunla ilgilenen Müslümanlar da Paşa'ya göre yanlış değerlendirmeler yaparak hatalı çözüm yollarına girmişlerdir. Bu noktada sorunun kaynağı olarak, hükümdarların baskıcı yönetim anlayışları, âlimlerin bilgisizliği, devlet adamlarının yetersizliği, dinî alandaki taassup, yanlış kader ve tevekkül inancı gibi gerekçeler öne sürülmüştür.[4] Bu noktada Said Halim Paşa ne Batılıların iddiasını ne de bazı Müslüman aydınlar tarafından öne sürülen gerekçeleri kabul eder. O, bunları reddederek kendisi yeni bir çözümlemeye koyulur. Onun önerdiği çözümün mahiyeti ise sorunu metafizik alandan alarak sosyal bilimler alanına çekmektedir. Hem Batılıların hem de bazı Müslüman aydınların yaklaşımı, sorunu metafizik temelli olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Paşa'nın bu hamlesiyle sorun hem daha konuşulabilir bir hâle gelmekte hem de önerilebilecek çözümler daha kolay uygulanabilir bir hâl almaktadır.

İslam Dünyasının Geri Kalmasının Nedenleri

Said Halim Paşa bu noktada, öncelikle, sosyal olayların tek bir sebeple açıklanamayacağı ilkesini hatırlatır. O, Müslümanların geri kalmasının dinî bir şekilde lanse edilmesinde Hristiyan Batılıların bu işle Müslümanlardan önce ilgilenmelerini önemli bir neden olarak öne sürer. Ona göreyse, bu sorun dinî alanla ilgili değildir. Bununla birlikte Paşa, dinî inançların sosyal olaylar üzerinde etkisinin bulunduğunu da teslim eder. Ancak sadece buradan hareketle sosyal olayları tahlil etmek son derece yanlıştır. Nasıl Fransa ya da Almanya'da ortaya çıkan sosyal bir olayın dinî bir mesele gibi ele alınması yanlışsa aynı durum Müslüman ülkeler için de geçerlidir.[5] Aslında Paşa'nın yaptığı bu analiz, bize tecrübe ettiğimiz dönemde de yer yer karşılaşılan Batılı bir tutumun zihni arka planını göstermektedir. Günümüzde zaman zaman İslam dünyasında ya da Batı'da meydana gelen ve faili Müslüman olan olaylarda fatura bireye değil de İslam'a kesilmektedir. Bu durumu Paşa'nın çözümlemesi üzerinden ele aldığımızda, bu tavrın gerisinde onların İslam dünyasında meydana gelen olayların arkasında dinî bir gerekçe aradıkları gibi Müslüman fertlerin yaptıklarını da doğrudan dinî bir eksende değerlendirdiklerini söyleme imkânı vermektedir.

Said Halim Paşa'nın "geri kalma" sorununu değerlendirirken "Niçin geri kaldık?" sorusunu yeniden

2 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 5. Baskı, İstanbul, İz Yay., 2006, s. 158. İslam dünyasının geri kalmışlığı tespiti ve bunun dinî bir mesele hâline getirilmesinin oryantalistlerce geliştirilmiş bir tez olduğu ve oryantalistlerin bunu İslâm ilim ve kültür hafızasını dönüştürmek için bir savaş aracı olarak kullandıklarına dair bir iddia için bk. İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme (Modernleşme Teşebbüslerinin Dinileşmesi) –Metodolojik Temel Problemler–", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, (17 – 19 Kasım 2000), İstanbul* içerisinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 183 – 205.

3 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 149-150.

4 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 157-159.

5 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 160.

kurguladığını görürüz. O, bu sorunun teslimiyetçi bir dil taşıyan ve toptan yargılayıcı ve mahkûm edici bu hâlini kabul etmez ve bunu "Hangi bakımdan ve neden geri kalınmıştır?" şeklinde düzenler. Bu düzenlemeyle sorunun tartışılma zeminini de dinî alanın dışına çıkarmaktadır. Bu da onun yukarıda işaret ettiğimiz sorunun metafizik temelli olmadığı şeklindeki kanaatiyle uyumludur.

Paşa, yeniden kurguladığı bu sorunun "Hangi bakımdan geri kalınmıştır?" kısmının cevabını maddi bakımdan yani aralarında teknoloji ve iktisat alanlarının bulunduğu yönlerden geri kalındığı şeklinde cevap vermektedir.[6] Paşa, Müslümanların toplumsal ve ahlaki bakımdan ise Batı'dan daha avantajlı olduğu kanaatindedir. Onun bu fikrinin gerisinde, Batı'nın sınıflı bir toplum yapısına sahip olması ve sınıflar arası rekabet ve mücadelenin orada hiçbir dönemde eksik olmaması, İslam toplumunun ise inananların eşitliği ve kardeşliği gibi ilkeler üzerine bina edildiğinden sınıfsız bir toplum yapısına sahip olması bulunmaktadır.

Bu tahliller yapıldıktan sonra, yukarıdaki sorunun, "neden geri kalındığı" kısmının ele alınması gerekmektedir. Paşa'nın bu sorunun cevabına dair söyledikleri arasında (*i*) toplumsal yaşam tarzındaki değişiklik ve (*ii*) ilim anlayışındaki değişiklik olmak üzere iki güçlü faktör öne çıkmaktadır.

Bunlardan ilki, yani toplumsal yaşam tarzının ne yönde değiştiği ele alındığında Paşa'nın burada İslam'a yabancı olduğunu söylediği ruhani ve ruhbani düşünme tarzından kaynaklanan bir değişikliğe işaret ettiği görülür. Burada işaret edilen husus, mistik yani tasavvufi İslam ve yaşam tarzının hâkim hâle gelmesidir. Bu tespit aynı zamanda farklı araştırmacıların, dönemin İslamcı düşünürlerinin genel karakteri olarak işaret ettikleri, tasavvufun insan iradesini ortadan kaldırarak dünyadan el etek çekmeye götürdüğü, bundan dolayı da gerilemeye sebep olduğu şeklindeki bir tavırla da uyumludur.[7]

Din ve topluma yönelik bu mistik bakışın sonucunda, Paşa'nın yukarıda "Neden geri kalınmıştır?" sorusunun cevabında işaret ettiğimiz ikinci faktör doğmuştur. Böylesi bir yaşam tarzı, İslam dünyasında ilme bakışı da dönüştürmüştür. Paşa'nın *hayata hiçbir faydası olmayan* şeklinde nitelendirdiği bazı ilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, ayrıca da İslamiyet'te işaret edilen ilim ve irfandan kastın sadece şeriatla ilgili ilimler olduğu şeklinde yanlış bir çıkarıma yol açmıştır[8]. Paşa'nın burada bahsettiği bu "yanlış anlama"yı tahlil ettiğimizde, bunun İslam düşüncesi içerisinde oldukça gerilere kadar götürebileceğimiz bir kırılmaya işaret ettiğini görürüz. Bu kırılmanın izlerini ilimlerin (*i*) dinî ve (*ii*) akli/felsefi olarak ayrıştırılmasına kadar sürebiliriz. İlimlerin bir kısmı "dinî ilimler" şeklinde nitelendirildiğinde geriye kalan ilimler dinî olanın dışına itilmektedir. Bu bakış, İslam'da gerek Kur'an'da gerekse de Hz. Peygamber'in hadislerinde vurgulanan ve Müslümanlardan öğrenmeleri istenilen ilimlerin "dinî ilimler" olarak sınıflandırılan kısımda yer alanlar ilimler olduğu şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Bu durumda tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi ilimler dinî ilimler olurken fizik, matematik, tıp, astronomi gibi ilimler ise dinî olanın dışında kalmaktadır. Bu da sonuç olarak maddi alanla ilgili inceleme ve araştırmaların ihmaline hatta gereksiz görülmesi gibi bir tutuma yol açmıştır. İslam dünyasında doğa bilimleri alanının ihmaline bu alanda yoğun bir gayret gösteren Batılıların ilerlemesi eklenince, onlar karşısında Müslüman toplumlar da bu alanlarda geri bir durumda kalmışlardır.

İslam dünyasında ortaya çıkan geri kalmayı tahlil ettikten sonra Paşa, ilerleyen Batı'dan maddi yönlerin ıslahı bakımından niye istifade edilmediği sorununu da ele alır. Onun bu mesele hakkındaki cevabı sosyo-psikolojik bir zeminde şekillenir. İslam ve Batılı milletler arasında din düşmanlığı ve Batılı ülkelerin Batı dışı dünyada oluşturdukları olumsuz imaj bu konuda etkili olmuştur.[9] Maddi bir güçle dünya siyasetinde öne çıkan Batılı önderlerin ilk dönemden itibaren Batılı olmayan dünyaya karşı tahrip edi-

6 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 232-233.

7 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi; Metinler ve Kişiler (I)*, 3. bs., Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, s. 58-59, 65.

8 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 196-197, 234.

9 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 142-143.

ci bir hırsla hareket etmeleri ve açgözlü bir şekilde zenginliklere saldırmaları zihinlerde oldukça olumsuz hatta nefret uyandıran bir Batı imajının doğmasına sebep olmuştur. Bu durum da Müslümanlarla Batı arasındaki süren mücadele ve savaşa neden olmuş ve psikolojik saiklerin beslediği bu etkenler oradan maddi yönden istifade şansını engellemiştir.[10]

İslam Dünyasındaki Aydınların Zihin Yapısı

Said Halim Paşa'nın farklı eserlerinde tekrarlayarak dile getirdiği konulardan biri de İslam dünyasındaki aydınların durumudur. Onun bu meseleye çok fazla bir ehemmiyet verdiği görülmektedir. Onunla aynı ve yakın dönemde yaşayan Cemaleddin Afgani (öl. 1897), Mehmet Âkif Ersoy (öl. 1936) ve Muhammed İkbal (öl. 1938) gibi filozof ve düşünürlerde Müslüman toplumuna yönelik eleştiriler daha fazla öne çıkarken, Said Halim Paşa Müslüman toplumu eleştirmez. Hatta o, ilginç bir şekilde yaşanılan kriz ortamlarında bile Müslüman toplum yapısının sağlamlığına göndermeler yapar. Onun temel eleştirileri, diğer filozof ve düşünürlerden farklı olarak, Müslüman toplumlardaki aydınlara yöneliktir. Bu farklılıkta onun sorunların analizine yönelik sahip olduğu sosyolojik bakışın etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakış, toplumsal yapı, toplumsal grup ve toplumsal vazifenin açık bir biçimde tanımlanması, bunlar arasındaki ilişkilerin belirginleştirilmesi, bozulma ve sorunların bu alanlardan hangisiyle ilgili olduğunun tespit edilmesiyle ilgilidir. İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun sorumlusu olarak Müslüman toplumu değil de havas tabakasını (âlimler, filozoflar, düşünürler ve yöneticiler) gören benzer bir yaklaşım Said Halim Paşa'dan sonraki dönemde Pakistanlı düşünür Fazlur Rahman'da görülecektir.

Said Halim Paşa'nın *aydın sorununu* gündemde tutmasının nedenlerinden biri, onun düşünce sistemindeki elitist yönle ilgilidir. Söz konusu bu yön, onun çözüm önerilerinde önemli bir rol üstlenmektedir. Onun düşünce sistemi içerisinde seçkin bir gruba önemli bir misyon yüklendiği görülmektedir. Bu seçkin grubun görevleri arasında toplumsal değerlerin ve sistemin korunması ve toplumda meydana gelecek olan değişimlerin taşıyıcısı olmak yer alır.[11] Bu sınıfa hem kendi toplumunun değerlerini koruyucu hem de değişimler konusunda sağlıklı bir yön ve üslup belirleyerek yol gösterici bir rol verildiği görülmektedir. Ayrıca o, içinde bulunulan bunalımdan çıkışın da ancak böyle bir grubun doğuşu ve öncülüğüyle mümkün olduğunu söylemektedir.[12] Onun Osmanlı dünyasının her dönemde kendi içerisinde yetiştirdiğini söylediği bu yüksek sınıfın üyeleri arasında entelektüeller, ekonomik yönden zengin olanlar, ülkesinin zenginliklerine karşı duyarlı olan sanatkârlar gibi bireyler yer almaktadır.[13] Aydınlar bu seçkin grup içerisinde önemli bir konumu temsil etmektedir. Aynı zamanda, Paşa 1917 yılında yazdığı *Fikir Buhranımız* adlı eserinde kendi dönemine işaret ederek, bu aydınların ülke yönetiminde büyük bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedir.[14] Bundan dolayı da bu sınıfa sadece küçük ve eğitimli bir grup gözüyle bakıp, "etkisiz eleman" muamelesi yapılamaz. Buradan hareketle, Paşa'nın eserlerinde aydınlar sınıfına dair tekrar tekrar dile getirdiği eleştiri ve yaptığı uyarıların bu gruba yüklediği misyonun büyüklüğüyle alakalı olduğunu söyleyebiliriz.

Said Halim Paşa aydınları, aşırı bir Batı hayranlığı içerisinde bulunan, kendi toplumuna ve değerlerine yabancılaşmış ve şahsiyetini kaybetmiş olmak gibi olumsuz niteliklerle vasıflandırır. O, dönemine dair böyle bir tespit yapmakla yetinmeyip aydın ve toplum arasında meydana gelen uçurumun tahlilini de yapar.

10 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 164.

11 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 111.

12 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 118, 209.

13 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 116.

14 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 93.

Said Halim Paşa'nın halk-aydın ayrışması ve çatışmasına dair tahlillerinde, bu ayrışma ve çatışmanın temelini Osmanlı Devleti'nin Batılı devletler karşısında uğradığı yenilgilerin ardından yapılan, bu yenilgilerin sebebi olarak ortaya konulan yanlış değerlendirmelerde gördüğü ifade edilebilir. Bu yenilgilerin sebebi olarak; Batılı devletlerin mutlak üstünlüğü, Osmanlı milletinin de mutlak geriliği gibi bir yanlış değerlendirme doğmuştur. Bu anlayışa sonraki dönemlerde Batı'ya giden aydınların orada gördükleri yüksek medeniyet karşısında yaşadıkları bilinç tutulması ve bu ruh hâliyle çözüm arayışına girişilmesinin getirdiği yanlış kurtuluş reçeteleri eklenmiştir. Bu durum, aydınları "kurtuluş için tamamen Batılılaşmalıyız" gibi bir noktaya savurmuştur. Paşa, bu durumu Latin zihniyetinin tesirinde kalma ve Frenkleşme olarak ifade eder.[15] Bu yüksek sınıfın kendi toplumsal değerlerine yabancılaşarak Latin esasına dayalı bir hayat tarzını benimsemesi halkın gözünde bunların değerini düşürmüş ve bu durum aydın ve halk arasında karşılıklı bir nefretin doğmasına neden olmuştur.[16] Paşa'nın yaptığı bu tahlil, sonraki dönemde de devam eden ve hatta günümüzde de izlerini gözlemlemenin mümkün olduğu aydın ve halk arasındaki bir yarılmanın zihni arka planına ışık tutmaktadır. Buradan hareketle, Türkiye toplumunda bugün de görülen parçalı yapının ve toplumda bulunan aydın/okumuş insana karşı bugün artık nefrete düzeyinde olmasa bile şüpheci yaklaşımın izlerinin buralarda aranabileceğini söyleyebiliriz. Bir anlamda, bu durum Osmanlı toplumdaki Batılılaşma çabalarıyla ilgilidir.

Said Halim Paşa'nın aydınlar konusunu sürekli önemli bir gündem maddesi olarak ele almasının gerisindeki nedenlerden bir diğeri olarak, siyasal ve sosyal alanda kendini güçlü bir şekilde hissettiren bir makas değişimine karşı duyduğu endişenin bulunduğunu söylemek de mümkündür. Paşa, Batı'dan alınması istenilen siyasal kurumların ve bir bilinç tutulması durumuyla yapılan yeniliklerin Müslüman toplum yapısına son derece zarar vereceği endişesini taşımaktadır. O, dönemindeki aydınlarının tamamen karamsar bir ruh hâlinde olduklarını, toplumun ıslahatla düzeltilmesini mümkün görmeyip, toplumsal yapıyı bilgi, mantık ve ahlak olarak Batılılaşmış yeni bir toplumsal yapıyla değiştirme isteklerinde olduklarını kaygıyla ifade eder.[17]

Bir sosyal bilimci olarak Paşa, toplumların kendi millî yapısını devam ettirmesinin ne denli önemli olduğunu farklı eserlerinde sürekli vurgulamaktadır. O, Müslüman toplumların daha önceden yaşadıkları farklı bunalımları aşabilmelerini toplum yapılarının sağlam olmasına bağlayarak açıklamaktadır. En son karşılaşılan bunalımda ise aydınlar farkına varmayarak toplum yapısını bozacak şekilde yenilikler yapmak istemektedirler. Bu durum Paşa'yı ciddi oranda endişelendirmektedir. Aynı zamanda bu, aydınlar eliyle toplumun bir uçuruma sürüklenmesi anlamına da gelmektedir ki bu durum *aydın sorunu*nun niçin bu denli merkezî bir konu olarak ele alındığının bir diğer göstergesi olmaktadır.[18]

Onun, dönemindeki aydınlar hakkında kullandığı bazı niteliklere bakmak, aydınlar eliyle yaklaşmakta olduğunu ifade etmeye çalıştığı tehlike karşısındaki ruh hâlini ve dönemin aydınlarına dair bakışını anlamaya yardımcı olabilir. O, 1917 yılında kaleme aldığı *Fikir Buhranımız* adlı eserinde aydınlar hakkında "fikren göç etmiş", "ruhları vatan değiştirmiş", "kendini bilmez",[19] "asalak", "Batı hayranı",[20] "yarı âlim", "yabancıdan çok yabancı"[21], "Frenkleşmiş"[22] vs. nitelikleri kullanır. En son eseri olan, 1921'de kalem aldığı *İslam Devletinin Siyasi Yapısı* adlı eserinde ise aydın sınıfına karşı eleştirel tavrını daha yumuşak bir dozda sürdürmekle birlikte yukarıdaki nitelemeleri kullanmadığı görülmektedir.

15 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 110. Ayrıca bk. *age*., s. 200.

16 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 110-111.

17 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 94-95, 200, 218.

18 Bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 71.

19 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 97.

20 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 100.

21 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 98.

22 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 110.

Burada şu da ifade edilmelidir ki onun aydınlara karşı olan bu tavrı mutlak bir aydın karşıtlığı değildir. Hatta o kurtuluşun çaresinin de yine aydınlar eliyle olacağını kabul etmektedir. Onun sorunu, o dönemde hâlihazırda bulunan aydın sınıfının içinde bulunduğu ruh hâliyle ilgilidir. Yoksa, ifade edildiği gibi sosyal yapı ve değerlere bağlı seçkin bir sınıfın önderliğindeki kurtuluş modeli onun düşünce dünyasındaki önemini her zaman koruduğu görülmektedir.

Said Halim Paşa'nın Batılılaşmaya Bakışı

Said Halim Paşa'nın doğrudan Batılaşma konusuna ayırdığı bir eser bulunmamaktadır. Onun konu hakkındaki görüşlerini ve tavrını farklı eserlerinden hareketle tespit etmek mümkündür.

Paşa'nın Batılılaşmaya bakışını ele aldığımızda, onun Batılılaşma hareketini aydın sınıfının heves ve hayranlığından doğmuş bir proje olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu, yukarıda olumsuz niteliklerle anılan dönem aydınlarının kendilerine yaşam tarzı olarak benimsedikleri ve bir kurtuluş reçetesi olarak da halka sundukları bir projedir. Paşa'nın genel anlamda Batılılaşma hareketine karşı olan tavrının, bu hareketin temelde dine dayanan Osmanlı toplum yapısı ve siyaset düzenini tahrip edici bir öze sahip olmasından kaynaklandığı görülmektedir. Onun, gerek Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi'ye karşı olan tavrı gerekse de siyasal (demokratikleşme gibi) ve eğitim alanında yapılmak istenen Batılaştırmaya karşı olan tavrının aynı hassasiyet zemininden hareketle şekillendiği görülmektedir. Biz, daha önceki bir çalışmamızda bu konuyu ayrıntılarıyla ele aldığımızdan dolayı[23] burada Paşa'nın bu Batılaşma ve Batılaştırmaya karşı bir tavırda olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Paşa, Batılaşmanın kendi medeniyetimizi terk ve inkâr manasına geleceğini söyler.[24] Onun bu görüşlerinin gerisinde milliyet ve medeniyet arasında gördüğü aynilik bulunur. Onda milliyet kavramı kan bağıyla birbirine bağlı insan toplumu şeklinde bir içleme sahip değildir. O, milliyet kavramını siyaset ve eğitim gibi alanları kuşatan, bunun yanı sıra sosyal hayatın hemen her alanında karşılaşılan genel davranış kalıpları ve değerleri de içeren bir kapsamda kullanır. Bu anlamda, İslam milliyetini şekillendiren en temel unsur da İslam dinidir. Medeniyetle milliyetin aynı anlama geldiği kabul edildiğinde Batı medeniyetini almak aslında Batı milliyetini almak anlamına gelecektir ki bu da kabul edilmesi mümkün bir durum değildir. Maddi kurumlar söz konusu olduğunda Batı'dan faydalanmayı kaçınılmaz bir durum hatta gereklilik olarak gören Paşa, sosyal ve siyasal alanlar söz konusu olduğunda net bir şekilde Müslümanların söz konusu alanlarda Batı'dan alacağı bir şey bulunmadığını söyler.[25]

Said Halim Paşa'nın birçok konuda ürettiği görüşlerinin hemen hepsinin gerisinde olduğu gibi Batılılaşma konusundaki fikirlerinde de "sosyal yapı", "sosyal yapıya" uygunluk vurgusu öne çıkmaktadır. Bir toplum filozofu olarak Paşa, sosyal alanda ortaya çıkan bütün kurum ve uygulamaları sosyal yapının ürünü olarak kabul eder. Onun fikir dünyasında sosyal yapı, tüm toplumsal olayların kendisinden doğduğu bir tür büyük paradigmayı ifade etmektedir. Bu yapı, toplumdaki kültür, örf, âdet, kurumlar vs. toplumsal sistemlerin ortaya çıkışında hem kaynaklık eder hem de denetim zeminini oluşturur. Bundan dolayı da değişime ve dönüşüme altyapı olarak etki edecek unsur da sosyal yapı olacaktır. Yeni olanın uygulanabilirliği ve meşruiyeti sosyal yapıyla olan ilişkisinde ortaya çıkacaktır. Müslüman toplumları göz önüne aldığımızda sosyal yapıyı şekillendiren temel unsur din/İslamiyet'tir. Bu arka plandan hareketle Paşa, sosyal yapı içerisinde ortaya çıkan bir sistem olarak siyasal alanda bazı değişiklikler yaparak ya da bazı kanun ve düzenlemelerle toplumun dönüşeceğini düşünmeyi safdillik olarak ifade eder.[26] Bu durumu, toplumların altyapısını teşkil eden sosyal yapının, bir anlamda üstyapı

23 Bk. Ömer Ali Yıldırım, "Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Millîleştirme Projesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2011), s. 103-134.

24 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 103.

25 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 219.

26 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 63.

unsuru olarak kabul edilebilecek alanlarda yapılan bazı yenilik ve düzenlemelerle değişmesinin mümkün olmayacağı şeklinde açıklayabiliriz. Bu sistemde üstyapı her zaman altyapının bir yansıması gibi olacaktır. Yine Paşa'nın altyapının belirleyiciliği görüşünden hareketle, "tepeden inme" olarak nitelendirilen bazı uygulamalarla toplumda dönüşüm sağlanmasının da mümkün olmayacağı söylenebilir.

Said Halim Paşa ve Anayasa

Bir siyaset bilimci olarak Said Halim Paşa, parlamenter sisteme ve siyasal sistemin ve hakların temeli olarak anayasaya karşı değildir. Hatta o, II. Meşrutiyet'in ilanını Osmanlı tarihinin övünülecek olayları arasında görür.[27] Eserlerinde Osmanlı toplumunun meşruti idareden vazgeçmesinin artık mümkün olmadığını açık bir şekilde dile getiren satırlara yer verir. Nitekim ona göre, meclis önemli bir denetim mekanizmasıdır ve meşruti idare de ancak bir anayasa üzerinden sağlanabilir. Fakat bu noktada anayasanın millî usul ve âdetlere uygun, sosyal ve siyasal yapıyla da uyumlu olması gerekir.[28]

Eserlerindeki fikirlerini değerlendirdiğimizde Said Halim Paşa'nın meşruti sistem ve ilan edilen anayasaya (Kanun-ı Esasi) karşı olan itirazlarının daha çok bu anayasanın hazırlanma tarzına olduğu görülmektedir.[29] Onun hukuk felsefesinin izlerini de bulabileceğimiz bu konudaki temel itirazı da yine anayasada yer alan kanunların hazırlanması esnasında Osmanlı toplumunun temel yapısının dikkate alınmayıp Batılı kanunların tercümesiyle yetinilmesi hususundadır.[30] Bu konudaki Paşa'nın temel felsefesi, toplumsal düzenle kanunlar arasında yakın bir ilişkinin kurulması yönündedir. Ona göre her toplumun kendi toplumsal düzenini sağlayacak ve bunun devamını temin edecek kanunları o toplumun kendi yapısı içerisinden doğar. Bu noktada Batılı kanunların evrensel kanunlarmış gibi muamele edilerek alınıp uygulanması son derece büyük bir hatadır.

Paşa, Osmanlı toplumuna dair bir tahlil yapar. Bu tahlile göre, Osmanlı toplumunun çoğunluğu ilkel bir toplumsal hayat yaşamakta. Halkın çoğu cismani ya da dinî ve ruhani bazı önderlerin nüfuzuna körü körüne bağlı bir durumda bulunmakta; bu önderler ise halkın cehaletini suistimal etmektedirler. Böylesi bir toplumsal yapıya sahip olan ülkede, en ileri milletlerin birçoğunun bile sahip olmadıkları derecede bir özgürlük ve hak bahşeden bir anayasanın yapılması ona göre ciddi bir hatadır. O, bu durumu toplumların doğal gelişim kanunlarına da aykırı bulmaktadır. Paşa'ya göre bu şartlar altında eğer seçimler kendi doğal seyri içerisinde yapılmış olsa, Osmanlı Meclisi derebeylik sistemine dönme konusunda büyük bir riskle karşılaşacaktı. Çünkü eğer yukarıda bahsedilen durumdaki halk kendi istediklerini temsilci olarak seçip göndermiş olsaydı, Osmanlı Meclisi ağalar, beyler, şeyhler, papazlar ya da bunların temsilcilerinden oluşan bir meclis hâline gelecekti.[31] Buradan hareketle halkın durumu göz önüne alınarak toplumsal menfaatler gereği seçmenlerin yönlendirilmesini Paşa'nın makul karşıladığı söylenebilir. Ancak bu durumdaki meclis de elbette ki halkın gerçek anlamda temsil edildiği bir meclis olmayacaktır.

Yukarıdaki açıklamalar bize Paşa'nın toplumların tepeden inme bir şekilde değiştirilmesine karşı olduğunu göstermektedir. Ona göre toplumlar dışarıdan kendisine dayatılan kanunlara göre değişmeye zorlanmamalıdır. Bu durumun doğuracağı şey kargaşa ya da baskı rejimleri olacaktır. Yapılması gereken ise kanunları hazırlarken toplumsal yapıyı belirleyici ve meşruiyet sağlayıcı bir faktör olarak dikkate alarak[32] toplumsal yapıyla siyaset alanı arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmaktır.

27 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 51.

28 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 65-66.

29 1876'da ilan edilen Kanun-ı Esasi (I. Meşrutiyet) ile 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet metinlerinin aynılığını Said Halim Paşa tekrarla vurgulamaktadır. Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Ebuzziya Mehmet Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, sadeleştiren: Ziyad Ebuzziya, (İstanbul: Kervan Yay., 1974), C 3, s. 342.

30 1840'tan II. Meşrutiyet'e kadar Batılı devletlerden ithal edilen kanunların Cumhuriyet Dönemi boyunca ithal edilenlerden daha fazla olduğuna dair bir iddia dile getiren çalışma için bk. Ömer Çaha, "Türkiye'nin Siyasi Modernleşmesi", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, (17 – 19 Kasım 2000, İstanbul)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 264 – 294.

31 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 61. Bu konudaki değerlendirmeler için ayrıca bk. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yay., İstanbul, 1983, s. 192.

32 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 63-64.

Said Halim Paşa'nın Demokrasiye Bakışı

Said Halim Paşa, demokrasiye dair değerlendirmelerinde bir siyasal yönetim biçimi olarak demokrasinin tarihî gelişimini incelemeye koyulmaz. İncelediği diğer konularda olduğu gibi, doğrudan sorunun "burada" ve "şimdiki" boyutuyla ilgilenir. Derin tarihi analizler yapmak onun yazma tarzı değildir. Onun gayesi, mevcut durumu anlamak, hâlihazırda yaşanılan soruna bir çözüm sunmak ve içinden geçilen krizi aşamaya yardım etmektir.

Ona göre demokrasi sınıflı bir toplum yapısına sahip ve sınıflar arası eşitsizliğin bulunduğu Batılı toplumlarda eşitliği sağlamanın bir aracı olarak uygulanmıştır. Onun düşüncesine göre sınıflar arası çatışmayı yaşamamış olan bir toplumda Batılı anlamda demokratik bir yönetim oluşturmaya çalışmak akıl dışı bir çaba olacaktır.[33]

Said Halim Paşa'nın düşüncelerinde yer yer karşımıza çıkan işlevselci anlayışın izlerine burada da rastlayabiliriz. O, toplumların kendi ihtiyaç duydukları sistem ve kurumları kendisinin ortaya çıkaracağı kanaatindedir. Batılı toplumlar sınıflar arası çatışmayı sonlandıracak ve eşitsizliği ortadan kaldıracak bir yapıya ihtiyaç duyduklarından, bu soruna bir çözüm olarak demokratik sistemi öne çıkardılar. Osmanlı toplumu ise aralarında geçiş imkânının bulunmadığı sınıflı bir toplum değildir. Toplumda varolan sosyal statüler arasında ise eşitsizlik bulunmamakta, herkes aynı hak ve kanunlara tabi olmaktadır. Müslüman toplumlarda sosyal düzenin temel dayanağı dindir. İslamiyet ise sınıf eşitsizliğini kabul etmemiş, inananların hepsinin eşit haklara sahip olduğunu bildirmiştir. Bu hususta bütün inananlar eşit ve kardeş olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı da Osmanlı toplumunda sınıflar arası eşitsizliğe ve sınıf çatışmasına rastlanmamaktadır. Bu durumun sonucu olarak, Osmanlı toplumunda Batı toplumunun aksine bu türden bir hak arayışına da rastlanmaz. İşlevselci tutumun yansıması olarak Paşa, eğer toplum böylesi bir hak arayışına ihtiyaç duysaydı zaten kendisi talep ederdi demektedir.[34] Bu durumu Paşa, Osmanlı toplumunun Batılı anlamda bir demokrasi talebi olmadığı şeklinde değerlendirir. Paşa'nın bu konudaki kaygısı, Batılı siyasi teşkilatların Osmanlı siyasal yapısını dikkate almadan taklit edilmesinin Osmanlı siyasal birliğini dağılma tehlikesiyle karşı karşıya getirmesidir.[35]

İşlevselci bir anlayışla hareket eden Paşa, Osmanlı toplumunun aslında tarihî bir tecrübe olarak kendine en uygun olan demokratik yönetim şeklini oluşturduğunu ifade eder.[36] Batı'da sınıf çatışmalarının ve hak arayışının olduğu dönemlerde Osmanlı toplumunda dinî dinamiklerden hareketle kurulmuş olan sosyal yapı içerisinde, sultan da dâhil olmak üzere herkesin hareket alanı ve hakları kanunlarla belirlendiğinden dolayı bu toplum zaten kendi demokrasi anlayışını üretmişti. Paşa'nın bu konudaki görüşleri tahlil edildiğinde onun demokrasiyi halkın içerisindeki bir çoğunluğun egemenliği olarak değil de en üst düzeydeki yöneticilerde dâhil herkesin denetlenmesi olarak gördüğünü ya da bu boyutu öne çıkardığını söyleyebiliriz. Onun siyasal yönetim anlayışında denetleniyor ve hesap veriyor olmak çoğunluğun egemenliğinden daha önemlidir. Osmanlı toplumu içerisindeki denetim mekanizması ise din merkezli bir sosyal yapıya sahip olduğu için şeriata dayanmaktadır. Bu yapı içerisinde halkı yöneticilere itaat etmeye çağıran da, herkese kanunlar önünde eşit haklar veren de, yöneticilerin hareket ve davranışlarından sorumlu olduğunu söyleyen de şeriattır. Bu şekilde hareket ederek Paşa toplumsal yapıda ve sosyal düzende zorunlu olarak ihtiyaç duyulan otoriteyi insanüstü bir kaynağa, yani Tanrı'ya dayandırmaktadır. Ayrıca şu da ifade edilmelidir ki Paşa'nın şeriata dair yazdıklarından onun şeriatı bir tür "doğal hukuk" şeklinde anladığı da söylenebilir. Nitekim onun şeriatın ne olduğuna

33 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 66.

34 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 66.

35 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 68.

36 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 88.

dair yazdıklarında "doğaya ve insan yaratılışına uygun" olma vurgusu dikkat çekmektedir.[37] Bu anlayış içerisinde "hâkimiyet" ilkesi de ilim, akıl ve hikmetin hayata hâkim olması olarak değerlendirilmektedir.[38] Aslında Paşa'nın bu şeriat ve hâkimiyet yorumu kendi içerisinde son derece özgün bir yorumdur. Buna Paşa'nın İslam siyaset düşüncesi içerisindeki içtihadı olarak da bakabiliriz.

Said Halim Paşa'nın Eğitim Konusundaki Fikirleri

Bir toplum filozofu olarak Said Halim Paşa, bir eğitim sistemi ya da metodu kurgusuna girişmez. Bunun yerine eğitimin temel felsefesinin ne ve nasıl olması gerektiğine dair açıklamalar yapar. Bu noktada da yine taklitçi anlayışın hatalarına değinir.

Paşa'nın eğitim konusuyla ilgilenmesinin nedeni toplumsal bir sorun konusunda yanlış yapılan bir teşhisi düzeltmek içindir.[39] Bazı aydınlar tarafından Osmanlı toplumundaki felaketlerin en büyük sebebi olarak "cehalet" gösterilmektedir. Onlara göre en büyük eksikliğimiz bilgi noksanlığıdır. Bu konuyu Paşa, farklı argümanlarla destekleyerek inceler. Onun incelemesinin öncelikli olanının "bilgi" mi yoksa "ahlak" mı olduğu sorusu üzerine temellendiği görülmektedir. Ona göre dönemin Osmanlı toplumunda karşılaşılan asıl sorun, bilgisiz olmak değil ahlaksız olmaktır. Bu durumdaki tavrını ilim ve tekniğin her derde deva olmadığı, bilgili kimselerin de kötülük yapabileceklerini söyleyerek ortaya koyar.[40]

Onun eğitim anlayışının temelinde toplumun kendisi için "iyi" olanı hedef alması vardır. Burada "iyi" olanın belirginleşmesini toplumların kendi sosyal yapıları belirleyecektir. Her toplum kendisi için iyi olanın peşinde koştuğuna ve kendi çocuklarını da bu amaca yönelik olarak bir eğitime tabi tuttuğuna göre başka toplumların eğitim sistemini almak hata olacaktır.[41] Bu yaklaşım Paşa'yı eğitimin en temelde "millî" olması gerektiğini söylemeye götürmektedir. Aslında "millî" olma vurgusu onun birçok konudaki görüşlerinin hatta temel felsefesinin gerisinde yatan anlayıştır da diyebiliriz. Onun, "millî" olmanın kriteri olarak da toplumsal yapıya yani toplumda yerleşik olan din, gelenek, kültür vs. ye uyumlu olmayı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Said Halim Paşa'nın eğitimde önceliği ahlak eğitimine vermesinin gerisinde de bu anlayış bulunmaktadır. O, vurgulu bir biçimde ahlak eğitiminin önceliğini dile getirir. Hatta ilmî kazançlar da eğer ahlaki eksikliğin giderilmesine katkı sağlıyorsa değerli olacaktır.

Onun ahlakı öncelemesinin gerisinde insan psikolojisine dair yaptığı tahliller bulunur. O, insan davranışlarını asıl anlamda belirleyenin akıl ve bilgi değil de ahlak olduğunu söyler. Paşa'nın bu tahlilini şöyle açımlayabiliriz: Normal bir insanın davranışlarına baktığımızda günlük hayatı içerisinde bilinçli olarak yaptığı davranışların, otomatikleşmiş davranışlarından daha az olduğu görülür. Kişinin sabah kalktığı zaman yaptıkları, kahvaltıda, hazırlanırken, yolda, arabada ya da araçlarda, işteki davranışlarında çoğu zaman hareketleri daha önceden öğrendiği kalıplara göre yapılır. Burada kişinin davranışlarını yönlendiren şey akıl ya da bilinçli bir bilgi değil, daha önceden öğrendiklerinin yönlendirmesidir. Bu durumda insanın günlük işlerinde çoğu zaman "otomatik bir pilot" tarafından yönlendirildiğini söyleyebiliriz. Benzer bir şekilde, sıra dışı bir durumla karşılaştığında bir insan çoğu zaman akli bir muhakemeye ya da bilgiyle hareket etmeye yönelmez; kendisinde daha önceden sahip olduğu yerleşik davranış kalıpları hemen devreye girer. Bu durumlar bize insan yetişmesinde karakter eğitiminin de temelini oluşturan ahlaki etkenlerin rolünü göstermektedir. Buna göre eğer bir insan kötü bir ahlak sahibiyse kötülük/ahlaksızlık yapmak onun için doğal bir hâl olacaktır; iyi ahlaklı ise de ona göre

37 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 220.

38 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 221.

39 Osmanlı'da eğitimin modernleştirilmesi konusunda bk. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 211-227; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Devleti'ne 19. yy. da Bilimin Girişi ve Bilim – Din İlişkisi Hakkına Bir Değerlendirme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, 29 – 30 (1985), s. 79 – 102.

40 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 123.

41 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 211.

davranmak doğal gelecektir. Bu duruma Paşa, hain bir insanın sahip olduğu kötü ahlakının kendisine gösterdiği şeyi yapmaktan başka bir şeye aldırmadığını söyleyerek bir argüman getirir. Eğer böylesi bir ahlaka sahip birine aklını kullanma ve bilgi öğretilse bunları cinayetinde başarılı olmak ve kendini kurtarmak amacıyla başkasını kandırmak için kullanacaktır.[42] Benzer şekilde, çalışkanlığı ahlaki bir değer olarak benimsememiş olan bir kimse kendi aklını ve bilgisini tembelliğini örtmek ve gizlemek için kullanacaktır.[43] Bunlar da göstermektedir ki insanların eğitiminde öncelikli olması gereken şey ahlak eğitimidir.

Said Halim Paşa, döneminde şahitlik ettiği vatanın başına gelen felaketlerin sebebinin de vatan evlatlarının ahlaki noksanlıkları olduğunu söyleyerek[44] kendi dönemindeki eğitim alanındaki yanlışlara gönderme yapmaktadır.

Eğitimde ahlakı önceleyen anlayışıyla Paşa, Müslüman toplum içerisinde yerleşmiş olan edebi ve ahlakı bilginin önüne koyan anlayışı devam ettirmektedir. Bununla birlikte elbette bilgi ve aklın yüce bir değeri vardır ancak bunlar ahlaktan sonra gelirler.

Kadın Hakları

Kadın hakları konusu Said Halim Paşa'nın farklı eserlerinde tekrar tekrar gündeme aldığı meselelerden değildir. O, bu konuyu 1916 yılında kaleme aldığı *Cemiyet Buhranlarımız* adlı eserinde ele alır ve konuya eserin üçte birlik bir kısmını ayırır.

Said Halim Paşa'nın kadın hakları konusunu ele alması, bu meseleyi Osmanlı toplumunun sosyal çöküntüsünün bir sonucu olarak görmesinden dolayıdır. Paşa, bu meselenin tartışılırken yanlış zeminde ele alındığı yönünde bir tespit yapar. O, kadın hakları meselesinin medeniyetlerin ileri olması ya da geri olması zemininde tartışılmasını yanlış bulur. Tarihî bir vakıa olarak, medeniyetlerin ilerlemeleriyle kadın hakları arasında bir ilişki bulunmadığını söyler.[45]

Kadınların toplumdan talep ettikleri haklar konusunda da Paşa'nın işlevselci bir anlayışı anımsatan yaklaşımı söz konusudur. O, ihtiyaç duyulan hak ve hürriyetlerin toplumsal yapı içerisinde kendiliğinden doğup geliştiği kanaatindedir. Onun, dönemin kadınlarında görülen hak talebini toplumsal yapının gerektirdiği bir talep olmadığı için meşru görmediğini söyleyebiliriz. O, bu talepleri yabancı tesiriyle açıklar.

Onun görüşlerini açıklamak için kullandığı argümanlardan biri tarım toplumundaki kadının konumu ve haklarıyla ilgilidir. Tarım toplumuna bakıldığında kadınların ziraat alanında erkeklerle eşit haklara sahip oldukları görülmektedir. Paşa, bu haklara sahip olmak için kadınların herhangi bir mücadeleye girişmediklerini; toplumsal yapı içerisinde bu eşitliğin kendiliğinden doğup geliştiğini söyler.[46]

Paşa'nın düşüncelerinde her zaman belirleyici bir etken olan "toplumsal yapı" bu konudaki görüşlerinde de kendini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Paşa, toplumsal yapı ve toplumsal tabakaları dikkate alan farklı bir gözlem üzerinden bir tespiti dikkate sunar: O, toplumsal yapı içerisindeki farklı sosyal tabakalarda kadının konumu ve eşitliği meselesinin değişkenlik gösterdiğine işaret eder ve Osmanlı toplum yapısı içindeki bir tespiti aktarır. Fakir tabakalardan yüksek tabakalara doğru gidildikçe eşitsizliğin daha fazla arttığı gözlenmektedir. Fakir tabakalarda evin geçimi için kadınlar erkeklerden ayırt edilemeyecek seviyede bir eşitliğe ve çalışma hakkına sahip iken, yüksek tabakalarda eşitsizlik artmak-

42 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 125.

43 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 125.

44 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 124.

45 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 126, 131.

46 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 127.

ta, en kibar tabakalarda ise eşitsizlik en üst seviyeye çıkmaktadır.[47] Bu durumu Paşa'nın sosyal yapının doğurduğu doğal bir yaşam tarzı olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu tespitten hareketle Paşa'nın sosyal statüyle cinsiyet eşitsizliği arasında ters bir orantı gördüğünü söyleyebiliriz. Kadının toplum içindeki statüsü düştükçe eşitsizlik azalmakta, kadının statüsü yükseldikçe eşitsizlik artmaktadır.

Yukarıdaki yaklaşımından hareketle Paşa'nın cinsiyet eşitliği konusunda değişmez katı bir tavrı olmadığını da söyleyebiliriz. Nitekim o, hakların elde edilmesini sosyal yapıya bağlamaktadır. Tarım toplumu içerisinde ziraat alanında cinsiyet eşitsizliğinin kaldırılması meşru bir durum olduğu gibi, sanayi toplumunda da sanayi ya da hizmet sektörü gibi alanlarda bu eşitsizliğin kaldırılması yine sosyal yapının gereği olarak meşru olarak kabul edilebilir. Bu noktayı Paşa'nın duruma kesinlikle dogmatik bir yönden yaklaşmadığı ve felsefi bir arka planla toplumsal gerçeklikleri göz önüne alarak hareket ettiğini[48] söyleyerek pekiştirebiliriz.

Said Halim Paşa, kadın hakları konusunda sosyal hak ve özgürlüklerle siyasal özgürlükleri birbirinden ayırır. Paşa'nın sosyal hak ve özgürlük taleplerine karşı çok daha hassas olduğu görülmektedir. O, sahip olunan sosyal hak ve özgürlükleri sosyal bir vazifenin sonucu olarak görür. Erkeklerin sosyal alanda sahip oldukları hak ve hürriyetler onların yüklendikleri sosyal vazifenin sonucudur. Buna göre eğer kadınlar sosyal alanda daha fazla hak ve özgürlük istiyorlarsa bu durum ancak ortaya koyacakları sosyal bir vazifenin sonucu olabilecektir.[49]

Paşa, sosyal hak ve özgürlüklerle sosyal vazife arasındaki ilişkiye dair incelemesini devam ettirir. Bu noktada zevk ve eğlence düşkünü toplumlarda kadınların daha fazla haklara ve özgürlüklere sahip olacağını söyler. Çünkü sosyal vazife çeşitleri toplumun sosyal yapısına göre değişiklik gösterecektir. Bazı toplumsal yapılar kadına anne olma, ziraat alanında çalışma gibi vazifeler yüklerken bazı toplumlar da kendi yapılarına göre kadından eğlence hayatı içerisinde yer almasını ya da farklı hazlar talep edebilecektir. Bu türden vazifelerin yapılması daha kolay olacağından yola çıkarak Paşa, zevk ve eğlenceye düşkün olan toplumlarda kadınların daha geniş bir özgürlüğe sahip olacaklarını ifade eder.[50]

Siyasal özgürlükler konusunda ise durum daha farklıdır. Sosyal hak ve özgürlükler sosyal bir vazife karşılığı elde edilirken yani bir anlamda o hak ve özgülükleri kullanmaya bu sayede layık olunurken siyasal haklarda böyle bir şart aranmaz. Bu tür haklar kişinin hak ve özgülüklere sahip olma isteğinden doğar.

KAYNAKÇA

Çaha, Ömer. "Türkiye'nin Siyasi Modernleşmesi", yayımlanmış sempozyum bildirileri, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, (17 – 19 Kasım 2000, İstanbul)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 264 – 294.

Ebuzziya Mehmet Tevfik. *Yeni Osmanlılar Tarihi*, sadeleştiren; Ziyad Ebuzziya, C 3, (İstanbul: Kervan Yay., 1974).

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Devleti'ne 19. yy. da Bilimin Girişi ve Bilim – Din İlişkisi Hakkına Bir Değerlendirme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, 29 – 30 (1985), s. 79 – 102.

Kara, İsmail. "Türkiye'de Din ve Modernleşme (Modernleşme Teşebbüslerinin Dinileşmesi) –Metodolojik Temel Problemler–" *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, (17 – 19 Kasım 2000), İstanbul* içerisinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), s. 183 – 205.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi; Metinler ve Kişiler (I)*, 3. bs. (İstanbul: Kitabevi Yay. 1997).

Kuran, Ercüment. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, 3. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2007).

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 44. Baskı, (İstanbul: Timaş yay. 2016.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, 5. bs. (İstanbul: İz Yay., 2006).

Yıldırım, Ömer Ali. "Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak "Millileştirme" Projesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2011), s. 103-134.

47 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 127-128.

48 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 132.

49 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 129.

50 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 131.

SAİD HALİM PAŞA'DA HUKUK VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Çırpını çırpını giden atlardan indik
Girmek için patavatsız yurttaşlar sırasına
İsmet Özel

ÖMER FARUK OCAKOĞLU

Giriş

Toplumlar için değişimin hızlandığı, yoğunlaştığı ve derinleştiği dönemler söz konusudur. Osmanlı son dönemi toplumsal değişmenin hızlandığı, siyasal arayışların ve ideolojik yaklaşımların çeşitlendiği bir dönemdir. Zamanın akışının, değişmenin hızı bakımından süratlendiği aynı zamanda çeşitliliği ve yoğunluğu açısından genişlediği bir dönemdir bu. Bunu dönemin gündelik hayattaki değişmelerden ve siyasal alandaki gelişmelerden takip edebilmek mümkündür. Ayrıca buna yönelik modernleşme literatürümüz oldukça geniş ve önemli eserleri havidir. Diğer taraftan bu durumu, dönemin entelektüellerinin görüşleri ve siyaset adamlarının çeşitlenen arayışları üzerinde de takip edebilmek mümkündür. Said Halim Paşa bu dönemde hem entelektüel kimliği hem devlet adamı olarak ortaya koyduğu performansı itibarıyla dönemin değişim ve dönüşüm dinamiğini analiz edebilmek için kritik önemdeki figürlerden birisi olarak karşımıza çıkar. Paşa'nın siyasal bilimler eğitimine dayalı müktesebatı, Hidiv ailesine mensubiyetinden beslenen aristokrat tavrı, İttihat ve Terakki hükûmetleri döneminde oynadığı rolü bu bakımdan önemlidir. Yalnız Paşa'yı döneminde entelektüel bakımdan farklılaştıran ve döneminden günümüze doğru analiz ve tespitleri açısından önemini arttıran yazın külliyatında ortaya koyduğu görüşleridir. En temelde Osmanlı son dönemindeki değişmenin, dönemde hâkim olan siyasal değişme odaklı arayışların aksine, toplumsal bir dönüşüme dayalı olması gerektiği konusundaki ısrarı ve bu anlamda egemenlik ve hukuk yaklaşımındaki farklılaşması kayda değer ve önemlidir. Bu farklılığın en bariz olarak görüldüğü değerlendirmeleri doğrudan "Meşrutiyet" başlığı ile kalem aldığı son dönem Osmanlı modernleşmesinin idari-hukuki değişimini sosyolojik bağlamda değerlendirdiği yazısında ve dolaylı olarak konuya ilişkin değerlendirmelerinin bulunduğu diğer yazılarında yer alır. Bu çalışma, dönemi üzerinden Paşa'nın görüş ve yaklaşımlarını ve bunlardan hareketle de dönemini toplumsal değişme ve hukuk ilişkisi bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Genel Bağlam

Hukukun düzen kurucu işlevi ya da var olan bir toplumsal düzenin hukukta tebellür etmiş hâli genellikle toplumsal uyum ve istikrarın varlığı ile yokluğu arasında salınır. Toplumsal uyum ve istikrarın söz konusu olduğu toplumlarda hukukun düzen kurucu işlevi sessizce ve alttan alta işlediğinden aceleci ve yüksek perdeden onu sahneye davet çığlıkları duyulmaz. Ama istikrarın kaybolduğu ve toplumsal değişim dinamiğinin yükseldiği dönemlerde ilk akla gelen çözüm yollarından biri hukuki değişim ma-

rifetiyle toplumsal değişimin sağlanması yönündeki adımlardır. Özellikle bu ikincisi esasen siyaseti ve onun idari işleyişi hedef alan yeni siyaset etme biçimi anlamına gelir. Bu durum özellikle Batı-dışı modernleşme süreçleri ile malul Osmanlı, Japonya, Çin vb. devlet ve toplumların yaşadığı ortak tarihsel tecrübeye de karşılık gelir. Bu durumu modern siyaset tarihi açısından modernlik ve modernleşme kadim siyaset felsefesi açısından "değere dayalı" ve "kendi değerlerini üreten" siyaset, siyaset sosyolojisinde ise klasik okul ve pozitivist okul perspektifine oturtabiliriz. Biraz somutlaştırmak istersek siyaset felsefesi açısından ilki için Platon'un *Devlet*'i en iyi örnekken ikincisi için Machiavelli'nin *Prens*'i örnek olarak gösterilebilir. Bizim açımızdan tüm bu durumlar, hukukun sosyolojisi diyebileceğimiz bir toplumsal bağlam ürünüdür. Bu yüzden o toplumsal bağlam üzerinden değerlendirilmelidirler. Yakın tarihimizde yaşanan Tanzimat süreci ve bunun ileri bir evresi olarak düşünebileceğimiz meşrutiyet/anayasacılık tecrübeleri bu bağlamda ele alınmalıdırlar. Osmanlı son döneminde yaşanan bu süreci yorumlayan klasik modernleşme analizlerinde, toplumsal yapının ve devlet mekanizmasının sorunlarına acil çözüm üretilmesi gerektiğinden hareket eden "kurtarma" miti üzerinde durulur. Bu yaklaşımın Osmanlı örneği Tanzimat bürokratlarından entelektüel muhaliflere kadar modernleşmeci bir yaklaşımla hareket ettikleri bir tecrübeye karşılık gelir. Modernleşmeci yani "toplumun rağmına onun iyiliği için" şeklinde bir yaklaşımdır bu. Bunun yanında toplumsal gerçeğe önem atfeden ve sorunların çözümünün aciliyetine rağmen nihai sağlıklı çözüm için toplumsal tabandan yükselen bir siyaset inşa sürecini öne çıkaranlardan bahsedilebilir. Said Halim Paşa, bu ikincisi için, özellikle entelektüel değerlendirmeleri açısından oldukça önemli bir örnektir. Said Halim Paşa bu yaklaşımını temellendirdiği yazılarında bize sadece kendi görüşlerini serdetmekle kalmaz, aslında aksi görüşte olanların dayandığı dinamiklerin sosyolojik çözümlemesine de yönelir. Bu açıdan Paşa'nın kaleme aldığı yazılar dönemin toplumsal ruhunu, iktidar mücadelelerini ve bu mücadelelerin sınıfsal temellerini ortaya koyma hüviyetine sahiptir. Bu yazı ise özellikle meşrutiyet/anayasacılığa ilişkin muhalefetinin sosyolojik temellerini ortaya koymakla sınırlı bir hedef gütmektedir.

Tarihsel Bağlam

Osmanlı son dönemi klasik modernleşme sendromunun toplum ve devlet arasındaki ilişkideki gerilimlerini yansıtan özellikler gösterir. Başka bir ifadeyle değişimin yukarıdan aşağı bir proje olarak mı yoksa toplumsal hayatın evrimsel bir değişimine mi karşılık geldiği meselesi yaklaşım farklılıklarının temelini oluşturur (Said Halim t.y., 66). Osmanlı siyasası deyince devlet yapılanması, yönetim ilke ve anlayışları ve devlet-yönetilen ilişkisi bağlamında birçok nokta üzerinde durulabilir. 19. yüzyılın başında klasik Osmanlı siyasi kültürüne yönelik radikal bir değişim talebi yoktur ve yaşanan askerî ve siyasi krizlere yönelik daha eklektik bir çözüm arayışı söz konusuyken (Davutoğlu 2002: 17) yüzyıl sonunda bunun değişmeye başladığı görülür. Bu, pratikte devlet/siyaset ile toplumsal alan arasındaki organik ilişkinin kaybolması anlamına gelir (Davutoğlu 2002: 10-11). Bunun arkasında yatan itici unsur ise mevcut ve acil *"varlık problemi"*ne çözüm bulma arayışlarında siyaset kurumuna yönelik bakış açısının köklü bir şekilde değişmesidir. Askerî alandan ekonomik alana Batı karşısındaki kaybedilen güçlü konum, çözüm arayışlarında aciliyetin altında yatan ana etken olmuştur. Bu durum, özellikle Batı'nın maddi ilerlemesi karşısında yaşanan geri kalmışlık hâli ile birleşince, sorunun tespiti noktasında indirgemeci bir yaklaşımla faturanın toplumun din ve kültürüne kesildiği söylenebilir. Sorunun tespitindeki bu yönelim, çözümde de Said Halim Paşa'ya göre mutlak Batılılaşma yönünde proje ve politikalara yol açmıştır (Said Halim t.y., 75-93).

Bayram, Osmanlı modernleşmesinde özgün bir boyut olarak anayasacılık ile modernleşme olgularının beraber yürütülmüş süreçler olduğunu zikreder. Ona göre bu süreci işletenler, her zaman siyasallaşmış yani iktidar arzusu ile hareket eden ve zaman zaman muhalif aydın kimliğine bürünen bürokratik zümredir. Bu durumun kendine özgü sonuçları olmuştur. Bunlardan en önemlisi birey ve

devlet ilişkisini haklar temelinde düzenleme iddiasıyla burjuvanın desteklediği modern anayasacılığın Osmanlı'da bürokratik elitlerin iktidar alanlarını azamileştirme maksadıyla dayatılmasıdır. Bürokratik elitlerin Bayram'ın ifadesiyle jakoben bir tavırla yürüttükleri anayasacılık siyasetinin, aslında bir taraftan Padişah'a siyasal alanın toplumsal boyutu içine alarak meşruiyetini arttıracağı telkinine, diğer taraftan topluma Padişah'ın yetkilerini sınırlandırarak haklar temelinde kazanım elde etme vaadine dayanması söz konusudur.

Bayram, bu durumu bürokratik elitlerin toplumun yeniden inşasını kendine misyon edinmeleri ile ilişkilendirir (Bayram 2008: 405). Bu zümreyi siyaset etme biçimi itibarıyla otoriteryen, toplumu algılama biçimi ile jakoben olarak gördüklerini kabul edince bu misyon yaklaşımlarının doğası gereği anlamlı hâle gelmektedir. Osmanlı modernleşmesine ilişkin bu yaklaşım klasik okuma biçimine karşılık gelir. Örneğin Karpat, Osmanlı'daki modernleşme olgusunu aslında "bürokratik seçkin kültürün dayatılması" ile özdeşleştirir (Karpat t.y., 15). Ortaylı bu hususta daha keskin bir ifadeyle bürokratik seçkin elitleri "Babıâli diktatörleri" olarak nitelemektedir (Ortaylı 2001: 89). Lakin Said Halim Paşa sanki bu durumda bundan daha fazlasını görmektedir. Siyasal yapıda değişim talebinin Batı versiyonu, meşruiyet krizi ve iktidar talebi arasındaki dikotomiye dayandırılır. Said Halim Paşa Osmanlı modernleşmesinde ise bu dikotominin bürokratların kendi iktidar alanlarını genişletmek için kullandıkları bir araçtan başka anlam ifade etmediği düşüncesindedir. Çünkü meşruiyet krizi ile iktidar talebi arasındaki dikotominin toplumsal temellerinin Osmanlı'da karşılığı yoktur. Dolayısıyla buna ilişkin talepler aslında alternatifsiz bir zümre olan bürokratik seçkinlerin iktidar taleplerini maskelemek için kullandıkları siyaset etme biçimlerinden başka bir şey değildir.

Osmanlı modernleşmesini bürokratik seçkin zümrenin marifeti olarak okumaya eşlik eden iki olgu söz konusudur. Bunlardan ilki, merkeziyetçi bir devlet yapılanması yönünde modernleşmeyi var oluş siyaseti olarak görmenin bir uzantısı olarak, idari-hukuki düzenlemelerle ilerleyen bir strateji. İkincisi ise sosyoekonomik dinamiklerden beslenen bir siyaset olmadığı için süreç içerisinde giderek güçlenen bürokratik ve muhalefete düştükçe entelektüel seçkin bir zümre ortaya çıkarmasıdır. Modern merkeziyetçi bir devlet yapılanması temelinde bürokratik bir genişlemeyi gerektirse de buradaki ayırıcı husus sosyoekonomik dinamiklere dayanma boyutu eksik olduğu için meşruiyet krizi ile iktidar talebi arasında kendi güç temerküzünü yükselten ve kendini devletle özdeşleştiren bir zümrenin ortaya çıkmasıdır (Bayram 2008: 405).

Osmanlı modernleşmesi hukuki düzenlemeler marifetiyle yürütülen bir süreçtir. Bu dönemin, öncesi ve sonrasındaki modernleşme yönünde atılan farklı adımlara rağmen "tanzimat" kelimesi ile karşılanması bile bu hukuki boyutun derinliğini göstermesi bakımından yeterli olacaktır. Hukuki ve idari reformlarla giderek güçlenen bir bürokratik zümre merkezî iktidarı, dengeleyici bir mekanizma da olmayınca, neredeyse tamamen ele geçirmişti. Vergiye el koyma ve verginin denetimi gibi işlevler üstlenerek giderek iktidarın odağı hâline gelen bürokratik yapı atanmış/seçilmiş geriliminin tohumlarını içerisinde barındırır. Aynı zamanda bu durum bürokratların devlet otoritesini temsilde alternatiflerinin tasfiyesine yönelmelerinin zeminini oluşturmuştur.

Tanzimat reformlarının temel hedefi modern merkeziyetçi devlet yapılanmasını gerçekleştirmektir. Bunun doğal sonucu, daha önce imparatorluk siyasal sisteminin bir uzantısı olarak konumlandırılmış ve refleksleri ona göre şekillenmiş bürokratik mekanizmanın modernleştirilmesidir. III. Selim'den II. Mahmut'a ve Tanzimat sonrası sürece bakıldığında iş bölümü, uzmanlaşma, hiyerarşik düzen, düzenli maaş, tayin usulü gibi düzenlemeler ve en önemlisi klasik dönem bürokratlarının müsadere ve siyaseten katl gibi uygulamalar karşısındaki güvencesizliğini ortadan kaldıran hukuki zemine kavuşmaları bürokrasinin modernizasyonunun önemli adımları olmuştur (Davison 2005: 382; Ahmad 1995: 46; Erdoğan 2003: 1; Zürcher 2007: 80). Kanun-ı Esasi'nin ilanı sürecinde Mithat Paşa ile gerek Ahmet

Cevdet Paşa'nın gerekse Namık Kemal'in ihtilafa düşmeleri aslında Meşrutiyet'ten beklentiler bakımından ayrışmalara işaret etmektedir. Mithat Paşa'yı özellikle II. Abdülhamit'in 113. maddeye eklenen Padişah'ın yetkilerini güçlendiren madde konusunda, buna yeteri kadar karşı çıkmadığı için bu otoriter hükmü sadaretinde kendisinin uygulamak istediğine yoracak kadar tekinsizleşmeleri de bunu gösterir (Davison 2005: 92; Berkes 2008: 332).

Tam bu noktada bürokrasinin konumu, yapısı ve gücü üzerinde gerçekleşen köklü değişikliklerin aslında devletin idari-hukuki yapısına ve yönelimine asıl rengini veren etkisinden de söz etmek gerekir. Nihai anlamda iktidarın sınırlandırılması demek, aslında iktidarın farklı güçler arasında uyumlu olması beklenen paylaşımı anlamına gelmektedir. Bu ise eski yapı, rol ve konumların sarsılması ve değişmesi demektir. Örneğin hukukun yasama ve kanonizasyon hukukuna, bunun doğal sonucu olarak resepsiyon yönelimine girmesi demek hukuk yapımının ulemanın iktidar alanından çıkıp, meclisler marifetiyle gerçekleştirilen bir hukuk yapım tekniğine doğru köklü değişimi demektir. Bu yapısal değişimleri aynı zamanda içeriğe ilişkin de değişimler takip etmiştir. Bunun en can alıcı ve belirgin örneğini Ruth Miller, Osmanlı son dönemindeki hukuki reformları ceza hukuku üzerinden incelediği çalışmasında ortaya koymaktadır. Berman'ın Batı hukukundaki değişimin izlerini sürdüğü muhteşem eserinde ele aldığı izleklerden biri de ceza hukukundaki teolojik kaynak ve genişliğin günahtan cezaya doğru daralmasıdır. Bu daralmanın başlangıcı 12. yüzyıla dayanan kanon hukukçularının girişimlerinde yatar. Hukuk ile ahlak arasındaki ilişkinin sekülerleşme yönünde değişimi anlamına gelen bir başlangıç noktasıdır bu. Kilisenin yargılama alanını daraltması ve bireyin eylemlerindeki Tanrı'yı ilgilendiren alanın sınırlandırılması yönlü bir girişimdir bu (Berman 2020: 264-287).

Ruth Miller Osmanlı son dönemi ceza hukuku incelemesinde özetle iki hususun altını çizer: Bunlardan ilki hukukun özellikle de ceza hukukunun günahtan ceza olgusuna doğru hem kaynak hem de mahiyet itibarıyla daralmaya yönelmesidir. İkincisi ise bu yapısal değişim ve dönüşüm sürecini yöneten modern bürokratik zümrenin değişimi devlet ve devleti temsil eden kendi oligarşik yapılarının güçlendirilmesine ve korunmasına yönelen bir reform faaliyeti olarak icra etmesidir. Bu dönemde ceza hukukundaki değişimin ana aksını, Miller'e göre klasik İslam hukukunda ceza hukukunun gözettiği ana husus olan bireye yönelik suçların düzenlemesinden giderek devlete yönelik suçların düzenlenmesine doğru kayması oluşturmuştur. Bu durum Miller'e göre Cumhuriyet reformlarına ve devlet yapılanmasına etki eden en önemli hususdur (Miller 2018).

Hukuk yapım sürecindeki rolü itibarıyla ulemanın sahip olduğu sosyoekonomik yapıya yönelik müdahaleler, özellikle önemlidir. Hallaq'a göre klasik dönem uleması sosyoekonomik bakımdan toplumsal vasatın bir ürünü olmaları dolayısıyla, hem ürettikleri hukuk hem de imkân verdikleri iktidar meşruiyeti bakımından önceliklerini toplumun oluşturduğu bir faaliyette bulunuyorlardı. Modernleşme süreci ile birlikte hukuk yapım tekniğinde ve hukukun mahiyetindeki değişimin esas unsurunu ulemanın sosyoekonomik yapısına yönelik ortaya konan müdahale oluşturmuştur. Osmanlı özelinde özellikle 1826'da Evkaf Nezaretinin kuruluşu ile aslında genel olarak devlet ricalinin tümü, özel olarak da ulema bağımsız bir ekonomik temelden yoksun kalmıştır. Hallaq, bu durumun İslam tarihinde ilk defa gerçekleştiğine vurgu yapar. Bir diğer deyişle bu devletin hem hukuku hem de sahip olduğu ekonomik altyapıyı kendi uhdesine alma girişimidir (Hallaq 2018: 161). Osmanlı son döneminde temelleri atılan ve Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan bu sosyoekonomik değişimi Keyder, sınıf temelinde ele almıştır (Keyder 1999: 43).

Tam bu noktada modernleşme süreci ile birlikte Osmanlı bürokrasisinin kurumsal yapısının Babıâli'de temsil edilen yeni bir iktidar odağına dönüşmesinden bahsetmemiz gerekir. Mardin, bunu saray dışında fiilen iktidarı ele geçirmiş bir yapı diye nitelendirmektedir. Osmanlı bürokrasisinin gelişiminde asıl önemli olan husus, giderek artan bir şekilde toplumsal bağını yitiren modern otokratik bürokrasinin devletin yönetimini fiilen ele geçirmesidir (Mardin 1989: 30). Başlangıçta ordunun modernizasyonu

amacıyla harbiye, mülkiye, tıp ve mühendislik alanlarında açılmış okulların mezunları yani modern tarzda yetişmiş gençler çok kısa bir sürede bürokratik yapının asli unsurlarına dönüşmüşlerdir. Özellikle Hariciye Nezareti bünyesinde 1821'de kurulan "Tercüme Odası"nda yer alan ve yetişen isimler daha sonra Tanzimat sürecinde hem bürokrat hem de muhalif entelektüel rolü icra edeceklerdir. Babıâli'nin idari bürokratik yapı için oynadığı rolü hukuk alanında Tanzimat meclisleri oynamıştır (Dodd 1992: 17). Tanzimat meclisleri aracılığı ile hukuk yapım süreci klasik dönem ulema uhdesinden çıkarak, döneminde giderek etkisini arttıran ve modern hukuku temsil eden Code Civil'de tecessümleşmiş hukuk yapım tekniği ile devletin uhdesine geçmektedir (Ocakoğlu 2019).

Babıâli'nin Tanzimat ve Islahat süreçlerini takip eden idari ve hukuki alandaki düzenlemeleri ve özellikle de Meşrutiyet girişimi istikrar üretmede yetersiz kalınca II. Abdülhamit Dönemi'yle birlikte saray idaresi marifetiyle muhafazakâr bir restorasyon sürecinin işletilmesinin önünü açmıştır. Bu durum bürokratik yapının bazı unsurlarının muhalif entelektüel kimlik etrafında yeniden örgütlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu muhalefetin en can alıcı noktasını mutlakiyet karşısında meşrutiyetin yani Sultan'ın mutlak yönetiminden vazgeçerek meşruti yönetime geçmesine yönelik talepler oluşturmuştur (Ahmad 1995: 39). Yeni Osmanlılar olarak Mustafa Fâzıl Paşa'nın maiyetinde örgütlenen yapının en önemli talebi bu olmuştur. Birinci elden Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e "Padişahın sarayına en güç giren şey doğruluktur." ifadeleriyle başlayan Fransızca yazdığı mektup, dostane bir üslup ile devlet yönetiminde "doğruluğun" meşrutiyetin tesisiyle mümkün olduğuna yönelik Sultan'ı ikna çabasının ürünüdür (Tevfik 1973: 25). Bu mektupta, mutlakıyetin doğası gereği doğruluğu perdeleyen manipülasyonlara açık; meşrutiyetin ise meclis marifetiyle bu durumu izale etme kabiliyetine sahip bir rejim olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılır. Bunu sağlayacak ve devleti kurtaracak olan temel husus ise "idare usulümüzü değiştirmek"ten geçmektedir. Fâzıl Paşa bu noktada Tanzimat sürecinin memlekette bir düzeni tesis etmedeki eksiklik ve bozukluğunu daha da derinleştirdiğini belirterek çareyi "artık bu eski usulü terk ederek... ve sair devletlerde yerleşmiş ve onlara fayda sağlamış olan yeni nizamlar kabul edelim" teklifine bağlar (Tevfik 1973: 41). Bayram Yeni Osmanlıların siyasal yönelimi ve gündemlerinin "kurtarma" mitine dayanmasının onları Avrupa'daki muadillerinden farklılaştırdığını ve onları otokratik bir jakobenizme kadar uzanacak bir elitist tavra sürüklediğini ifade etmektedir (Bayram 2008: 411-412). Özellikle Kanun-ı Esasi'nin ilanına giden süreç ve sonrasında Anayasa'nın askıya alınıp muhafazakâr restorasyon sürecinin işletilmeye başlanması karşısında Jön Türk örgütlerinin muhalefeti Meşrutiyet'in yeniden yürürlüğe sokulmasından II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesine yönelmiştir (Karpat t.y., 37-38).

II. Abdülhamit'in devri saltanatı, Tanzimat bürokratları ve Jön Türk taleplerine göre muhafazakâr bir restorasyon politikasıyla öne çıkar. Lakin bu politika uyarınca hayata geçirilen, örneğin modern mektepler ve bunların yaygınlaştırılması girişimleri aynı zamanda Sultan'ın saltanatının sonunu hazırlayacak olan muhalefete de zemin hazırlamış gözükmektedir. Uzun saltanat süreci, Kanun-ı Esasi'nin askıya alınmasından sonra kendisine yönelik muhalefetle giderek derinleşen bir mücadeleye sahne olmuştur. Bu süreç aynı zamanda başlangıçta Jön Türklerin temsil ettiği muhalefetin daha yaygın bir versiyonu olarak İttihat ve Terakkide genişlik kazanmıştır. Yaygın kanaat bunda II. Abdülhamit'in açtığı mekteplerde yetişen gençlerin ona muhalefetinin etkisinin önemli rol oynadığıdır. İttihat ve Terakkinin özellikle askerî bürokrasi içerisindeki etkisi malumdur. II. Abdülhamit, 23 Temmuz 1908'de Cemiyet bağlantılı subayların başı çektiği ordu içerindeki hareketlenme karşısında askıya aldığı Kanun-ı Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymuştur. II. Meşrutiyet Dönemi olarak anılacak dönem böylece başlamıştır.

Murat Belge, II. Meşrutiyet'in mahiyet itibarıyla devrim yahut darbe olarak nitelendirilmesine ilişkin değerlendirmesinde Hüseyin Cahit Yalçın'dan şu anekdotu aktarır (Belge 2011: 570):

> 24 Temmuz 1908 (Rumî 1324 yılı temmuzunun on birinci Cuma günü). Gazetenin başında ufak bir devlet bildirisi. Anayasanın (Kanun-ı Esasî) yeniden uygulanması konusunda, padişah buyruğu çıktığını bildiriyor.
>
> Büyük fırtınaların yaklaştığını anlatan bazı işaretleri önceden duymuş olmama karşın, gene derin bir şaşkınlık içinde ağzım açık kaldı. Gözlerime inanamıyordum. Meşrutiyet mi oldu? Millet Meclisi mi açıldı? Abdülhamit yönetimi son mu buluyordu?
>
> Gazeteyi merakla, coşkuyla gözden geçirdim; hiçbir değişiklik yok. Bir gün önceki gazetelerin aynı, boş, kuru, sahte, cansız bir edebiyat!
>
> Meşrutiyet böyle mi olurdu? Yıllardan beri bin bir türlü üzüntüler ve acılar içinde, erişilmez bir amaç halinde düşlerini kurduğumuz meşrutiyet, en küçük bir kolluk olayından daha sessiz, daha gösterişsiz, daha doğal biçimde mi başlayacaktı? Nasıl dünya yerinden sarsılmıyor, nasıl toplar gürlemiyor, nasıl sokaklar coşkun halk sesleriyle dolmuyor, ne bileyim nasıl evren doğal gidişini izleyebiliyordu?

Belge, bu tasviri dönemin diğer şahitlikleriyle uyumlu bir durgunluk olarak niteler ve bunun sadaret açısından zaten beklenir bir durum olmakla birlikte toplumun coşku göstermemesini ise tedirginlik ve korkuya bağlar. Aslında ilanı bu durgunluk üzerinden değil Balkanlardaki hareketlenme üzerinden darbe olarak yorumlamanın mümkün olduğunu ve bunun siyasi aktörünün giderek güç temerküzüne yönelen İttihat ve Terakki örgütlenmesi olduğu yorumunu yapar. Lakin bu anekdotta dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise Yalçın'ın hayretle karışık coşkusu ve buna dayalı beklentilerinin toplum ile entelektüel kesim arasındaki mesafeyi işaret eden özellikler barındırmasıdır. Bu kopukluk aynı zamanda kontrollü bir geçiş olarak değerlendirilebilecek anayasanın ilanının İttihat ve Terakkinin amaçları doğrultusunda ileriye taşınacağının da işaretlerini barındırmaktadır (Belge 2011: 570-574).

Anayasa'nın yeniden ilanı esasen muhalefeti sonlandırmamıştır. Başlangıçta muhalefet Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesi üzerinde yoğunlaşırken uzun saltanat sürecinde bizzat II. Abdülhamit'in kendisine yönelmiştir. Dolayısıyla ne zaten 23 Aralık 1876'da bizzat II. Abdülhamit'in müdahaleleri ile şekillenen Anayasa'yı kabul ne de II. Abdülhamit'in iktidarını hazmetmek söz konusudur. 31 Mart Vakası etkisiyle hem II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi hem de 1908'de yeniden yürürlüğe giren anayasanın özellikle Padişah'ın yetkilerini kısıtlamaya ilişkin boyutlarında tadile gidilmiştir. Lakin bu tadilde yetkilerin sınırlandırılması bizzat bürokratik iktidarın zeminini güçlendiren sonuçlar doğurması bakımından önemlidir. Yani Tanzimat süreci ile başlayan otokratik iktidar talebi burada da kendini göstermektedir. Özellikle II. Abdülhamit'in tahttan inmesi ve anayasa değişiklikleriyle memleketin iktidarında tek söz sahibi hâline gelen İttihat ve Terakkinin uygulamalarında bu otokratik yönelimin etkisi barizdir (Ahmad 1995: 139; Erdoğan 2003: 29; Karatepe 1993: 104). Ahmad'a göre bu otokratik yapı, giderek toplumsal mühendislik faaliyetlerine daha fazla yönelen modernleşmeci bir karakter kazanma eğilimindedir (Ahmad 1995: 52). Bu süreç, hem devletin idari-hukuki yapısına hem de iktidar kullanım biçimine ilişkin köklü sonuçlar doğurmuştur. Gunasti, bu değişimin özellikle ulema nezdinde güçlü bir muhalefet görmediği kanaatindedir. Buna yönelik yaptığı çalışmada ulemanın II. Meşrutiyet sürecine hatta anayasayı tadil süreçlerine de aktif olarak dâhil olmasına rağmen hem iktidara etkileri bakımından hem de tadil sürecinde gözettikleri değişiklikleri hayata geçirmek bakımından başarılı olamadıkları üzerinde durur. Bunu öncelikle ulemanın temsilinde elit bir zümre ayrışmasıyla ilişkilendirir. İkinci olarak 31 Mart Vakası ile ortaya çıkan iklimin etkisinden bahseder. Çok belirgin olarak vurgulamasa da üçüncü bir etki olarak da karşımıza Ahmet Cevdet Paşa'nın özellikle hukukun değişimine ilişkin aldığı kanunlaştırma yaklaşımındaki modern hukuk açısından uzlaşmacı ve fıkıh açısından köklü değişim yönelimi gösterilir (Gunasti 2016: 109-117). Ulemanın ne Şer'iye ve Nizamiye mahkemeleri ikiliğine son verme arzusu ne de *Mecelle*'yi hayata geçirme isteği tam anlamıyla karşılık bulamamıştır. Özellikle Mandelstam'ın, *Mecelle*'nin modern ekonominin ihtiyaçlarını karşılayamayacak bir düzenleme olduğu iddiasıyla bir medeni kanun resepsiyonuna girişilmesi gerektiğine ilişkin kaleme aldığı makalenin ulema üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu, Hamdi Efendi'nin, Ahmet Cevdet Paşa'nın yaklaşımının bir mirasçısı olarak buna uygunluğunu ispat etmeye

yönelik eleştiri yazılarında görmek mümkündür. Bu aciliyet kesbeden ve siyaseten sıkışmışlık yaşanan durumda Hamdi Efendi hem fıkhın özgünlüğünü hem de hükümlerin temel gayesini büyük ölçüde değiştirecek olan bir süreci çıkış yolu olarak göstermekteydi (Gunasti 2016: 115). Dolayısıyla modern merkeziyetçi bir devlet yapılanmasına doğru hayata geçirilen modernleşmeci reformlar kapsamında düşünülmesi gereken hukuki değişimler ve anayasacılık mevzusunun sınıfsal sosyolojik yönleri ve değişimin nihai felsefesi üzerine eleştirisi oldukça zayıf kalmış gözükmektedir. Meşrutiyet'in ilanı, 1909 anayasa tadillerinin sosyolojik dinamiklerine ilişkin esaslı bir analizi, Said Halim Paşa'nın 1913 yılında "Meşrutiyet" adıyla kaleme aldığı yazısında ve diğer yazılarında görmekteyiz.

Said Halim Paşa

Paşa'nın biyografisinin ayrıntıları, dönemindeki yaklaşımlardan ayrışan bir derinliğe sahip olmasının altında yatan dinamikleri görmek açısından önem arz etmektedir. Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunudur. Kahire'de 1864 tarihinde doğmuş ve ilk tahsilini orada görmüştür. Daha sonra İsviçre'de beş yıl siyasal bilgiler eğitimi almıştır (Said Halim t.y., 11). 1888 Şûra-yı Devlet azası olarak başladığı devlet görevine, 1913'te Mahmut Şevket Paşa'nın sadrazamlığı döneminde hariciye bakanı olarak ve onun öldürülmesinden sonra da sadrazamlık görevi ile devam etmiştir (Bostan 2008). Paşa'nın hayatında öne çıkan ve genel yaklaşımını anlamada bize ışık tutacak iki hususiyete sahip olduğu görülür. Bunlardan ilki, eğitim hayatına ilişkin çift yönlü bir tahsil sürecine sahip olmasıdır. Klasik eğitiminin yanında İsviçre'deki siyasi bilimler tahsili önemlidir. İkinci hususiyet ise klasik kültürümüzün birikimine büyük ehemmiyet atfetmesidir. Bunun en güzel örneği, Yeniköy'deki yalısında toplanan meclislerdeki müzakere olunan konulardan yalıyı süsleyen klasik eserlere kadar konu ve objelerin klasik kültürümüzle ilişkili olmasıdır (Said Halim t.y., 23-33). Paşa'nın bu hususiyetleri yazdığı eserlerde de kendini göstermektedir. *Buhranlarımız* başlığı altında toplanan teliflerine bakıldığında konuların çok yoğun ve öz bir şekilde ele alındığı görülecektir. İmparatorluğun son döneminde siyasi ve sosyal yaşamdaki aşırı seyyaliyetin bir etkisi olarak bazı müelliflerin değişik zamanlarda farklı yaklaşımları benimseyen yazılar kaleme aldıkları görülürken, Said Halim Paşa, yazdığı eserlerde meseleleri derinden ve köklü bir bakış açısı ile ele aldığından dolayı analizlerinin daha genelgeçer bir mesaj barındırdığı görülür. Fakat eserlerinde ele aldığı meselelere yönelik bu vukufiyetinin, dönemin düşünce ve devlet adamları tarafından pek anlaşılmadığı gibi bir kanaat de vardır (Kara 2001: 118). Paşa'nın *Buhranlarımız* içinde de yer alan "Meşrutiyet" başlıklı yazısı, siyaset-değer ilişkisine yönelik ve yaşadığı dönemde toplumsal meselelerimiz ile siyasi yapı arasındaki ilişkiye dair hem doğrudan siyasi analizleri hem de bu analizlerin argümanlarını oluşturan sosyolojik çıkarımları bakımından önemlidir. Bu minvalde Said Halim Paşa, hukuk ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiye, özellikle "Meşrutiyet" yazısında özgün bir sosyolojik yaklaşımla eğilmiştir. Yazımızın bundan sonraki kısmında Paşa'nın ilgili eseri çerçevesinde hukuk ve toplumsal değişme ilişkisine dönemi bakımından özgünlük arz eden bakış açısını vermeye çalışacağız.

Hukuk ve Toplumsal Değişme Sorunsalı

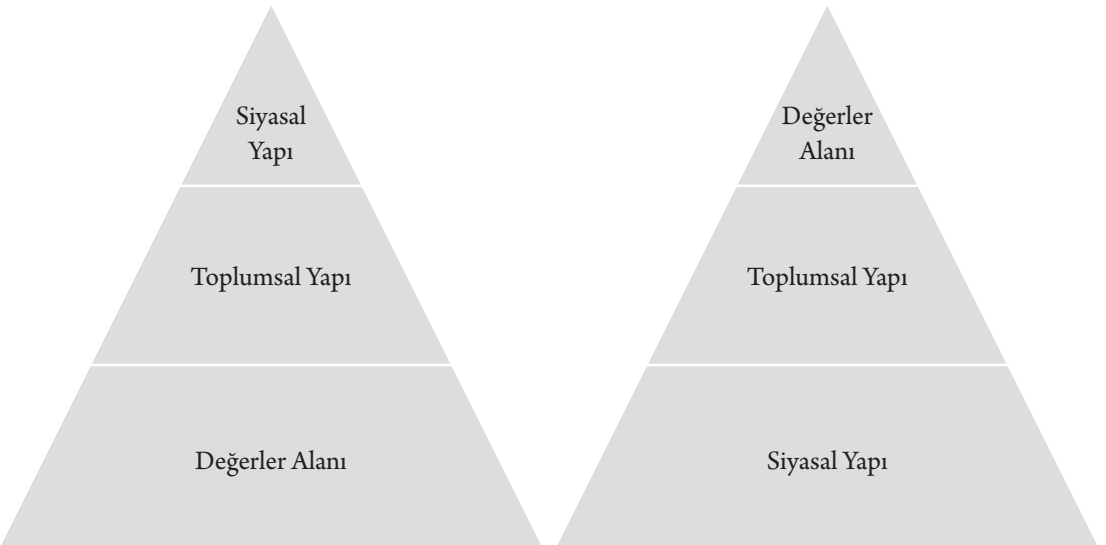
Kara'ya göre Said Halim Paşa'nın bu eseri, genel olarak Osmanlı modernleşmesinin, özel olarak da bir kavram ve yönetim biçimi olarak Meşrutiyet'in siyasi düşünce ve siyaset sosyolojisi açısından eleştirisi olarak görülmelidir (Kara 2001: 118). Paşa eserini Meşrutiyet'in ilanı üzerinden pek fazla bir zaman geçmeden Hicri 1329 yılında kaleme almıştır. Paşa'nın siyaset ile değer arasındaki ilişki bağlamına yerleştirilebilecek genel yaklaşımı, değer bağlamında toplumların, siyaset bağlamında devletlerin birbirlerinden farklılaştıkları noktaya karşılık gelir. Özellikle bunun doğal sonucu, farklı şart ve süreçlere sahip bir siyasi organizasyondaki yaklaşım ve kurumların, olduğu gibi başka bir siyasi organizasyona transferinin sağlıklı ve doğru bir yaklaşım olmadığıdır. Risaleye II. Meşrutiyet ile birlikte tekrar hayata

geçirilen Kanun-i Esasi yani ilk anayasa çerçevesinde bir değerlendirme yaparak başlar. Zira Meşrutiyet idaresi kendisini bu anayasaya dayandırmaktadır. Lakin Said Halim Paşa Kanun-ı Esasi'yi önemli olmakla birlikte hazırlanış süreci ve kendisinden hedeflenen sonuçlar itibarıyla problemli görür. Bu problemin iki sosyolojik boyutu söz konusudur. Bunlardan ilki, Batı'daki anayasacılık hareketinin toplumsal koşullarının bizde söz konusu olmamasıdır. Diğeri ise meşruti siyaseti güdenlerin anayasa taleplerinin asıl hedefinin Padişah'ın otoritesini sınırlamayı değil kendi otoritelerini güçlendirmeye matuf olmasıdır(Said Halim t.y., 45-71).

Girişteki bu anayasa değerlendirmesinden sonra hukuki değişim ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiye dair satır arası imalarının bulunduğu kısım gelir. Kategorik bir karşı muhalefet değildir Paşa'nın yaklaşımı. Mevcut anayasal gelişmelere ilişkin problemi toplumsal ve siyasal yapımızla ilişkilendirme eğilimindedir. Handiyse burada Alman hukuk reform sürecinde klasik okulun yaklaşımını temsil eden Savigny gibi aslında hukuk ile toplum arasında toplum olmak bakımından doğal bir gelişim iması söz konusudur. Yani hukuk ve onun modern dönemde en önemli boyutunu oluşturan anayasa meselesinin tıpkı o toplumun dili gibi müdahale ile değil de tarihsel olgunlaşma ile tekâmülünün esas olması gerektiği iddiasıdır bu. Hem Savigny'de hem de Said Halim Paşa'da nihai olarak gözetilen husus toplumun kültürel olarak özgün yapısının özellikle Fransız tipi yasama ile vücut bulan ya da ondan iktibas edilen hukuk ile zedelenmesinin önüne geçmektir (Savigny 2018: 37). Yaklaşımın hukuki boyutunu bu husus oluşturur. Ama konuyu biraz daha derinleştirdiğimizde aslında sadece kaba bir hukuk değişimi analizinin ötesinde Said Halim Paşa'nın hukuku toplumla ilişkili yani salt bir teknokratik rasyonel yapı inşası olmanın ötesinde toplumsal ahlaki bir düzenin somutlaşmış hâli olduğuna ilişkin kabulden hareket ettiği görülür. Bu nokta anayasa meselesinde özellikle önemlidir. Zira anayasa ile salt hukuki bir metin inşa edilmiş olmamakta; toplumun yapısına ilişkin esaslı bir tavır değişikliği de ortaya konmaktadır. Özellikle bu noktada Said Halim Paşa'nın Tocqueville'in anayasacılık görüşleri ile dolaylı bir benzer yaklaşım sergilediğinden söz edebiliriz. Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi* adlı eserinde (Tocqueville 2016: 118-120) aslında klasik anayasa anlayışının iktidarı sınırlama ve erdemli vatandaşlar oluşturma işlevinin Avrupa'da nasıl ihmal edildiği, Amerika'da ise belli ölçülerde nasıl tesis edildiği tartışması yürütür. Avrupa'da modern anayasa örnekleri ve o dönemde büyük bir hâkimiyet tesis eden pozitivist hukuk görüşü anayasacılığı bu işlevlerden ilki ile sınırlandırarak, ikincisini hukukun dışında değerlendiren bir görüş serdetmekteydi. Tocqueville, bunun toplumun sosyolojik gerçekliğine uymayan hukuk ile ahlak arasındaki ilişkiyi kopartan bir yaklaşım olduğu kanaatindedir (Kraynak 1987). Bu bakımdan Tocqueville, Savigny ve Said Halim Paşa'nın görüşlerinin toplumsal/sosyolojik bağlam üzerinden hukuk ve toplum ilişkisine dair ve modern anayasacılığa ilişkin ortaya koydukları eleştirel yaklaşıma dair daha geniş bir değerlendirmenin yapılması elzem görünmektedir. Bu yazıda sadece bu yaklaşım benzerliklerine değinmekle yetinerek Said Halim Paşa'nın görüşlerinin ayrıntılarını ortaya koymaya devam edelim. Bu meseleyi hem sosyal yapımızı hem de siyasi yapımızı analiz ederek ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Bu iki alanı "Kanun-ı Esasi bizim içtimai hâl ve mevkiimize uygun değildir" ve "Kanun-ı Esasi, siyasi durumumuza uygun değildir" şeklinde müstakil iki başlık altında vermeye çalışır. Bu aykırılıkları temellendirmek için kullandığı yaklaşımın kaynağı şöyle özetlenebilir: Toplum, belli bir tarihsel süreç ve kültürel üretimle bir araya gelen insanların oluşturduğu bir yapılanmadır.

Bu yapılanmanın en temelinde o toplumu oluşturan insanların inançları/değerleri yer alır. Bu inanç ve değerler üzerine yükselen toplumsal yapı kendine özgü bir sosyal iklim oluşturur. Nihayetinde bu sosyal iklim üzerine yükselen yine kendine özgü bir siyasi yapılanma söz konusu olur. Toplum ve medeniyetlerin birbirlerinden öğreneceği çok şey olmakla birlikte tasviri yapılan bu işleyişten dolayı bir toplumun nihai ürünü olarak ortaya çıkan siyasi yapılanmasının başka bir topluma nakledilmesinin doğuracağı mahzurlar Paşa tarafından vurgulanır. Dolayısıyla Said Halim Paşa'ya göre toplumsal yapıyı üç katmandan oluşan bir yapı olarak görebiliriz. Bu katmanların *ilki,* -ve en temelinde yer alan- inanç

ve değerler alanıdır. İkinci katman bu inanç ve değerlerden beslenen toplumsal alandır. Üçüncü katman ise ilk ikisine dayanan siyasal alandır. Bunu aşağıdaki gibi bir şekle dökebiliriz (Ocakoğlu 2009: 98). Aşağıdaki ilk şekil Said Halim Paşa'nın tasvirindeki sağlıklı bir toplumsal yapıyı gösterirken, ikincisi topluma tepeden inme bir modeli dayatan sağlıksız bir toplumsal yapı anlamına gelmektedir. Burada odaklanılması gereken nokta özellikle değerler yani ahlaki kodlar alanı ile hukuki meşruiyet aracılığı ile tebellür eden siyasi alan arasındaki ilişkinin toplumsal yapı bağlamında kurulmasıdır. Toplumsal alanın ister despotik bir şekilde güçle ister jakoben rasyonalist bir şekilde devreden çıkarılması değerler ile siyasetin kopması anlamına gelmektedir. Said Halim Paşa bu durumu aslında tek bir olguyu açıklamak için kullanır. Batı-dışı modernleşme tecrübelerinde sıklıkla karşılaşılan bu durumu Paşa bürokratik oligarşik bir iktidarın güç temerküzü olarak okur.



I. ve II. Tür Toplumsal Yapılanma

Aslında Said Halim Paşa'nın bu sınıflandırması Osmanlı modernleşmesinin bir öz eleştirisi niteliği taşır. Zaten amacı, güncel siyasi gidişatın, eleştirisi yapılan hatalı yaklaşımdan uzaklaştırılarak sağlıklı bir sosyal ve siyasal yapının oluşturulmasına yöneliktir. Dolayısıyla toplum ve siyasal alan arasında kurulan korelasyon fazlasıyla değer yüklüdür ve aslında bir teklif niteliğindedir. Paşa bu değer, toplum ve siyaset arasındaki ilişkiye dair tipolojik bir yaklaşım sergileyerek iki temel ilişki ve örgütlenme biçimini tasvir eder. Bu aynı zamanda siyasal yapı değişiminde modernleşmeci perspektifin oldukça işlevsel görerek yöneldiği hukuk ve toplumsal değişme arasındaki ilişkiyi toplumsal mühendislik boyutuna indirgeyen yaklaşımına yönelik eleştiri anlamına gelir.

Bu yaklaşımını delillendirmek ve devrindeki inkılapçıların anlayamadığı hususu göstermek için şu farazi örneği verir:

> Bir Fransız'a: 'Eğer Fransa devlet adamları, komşunuz İngilizlerin kanun ve nizamlarını tatbike kalkışacak olsalar, Fransa'nın hali ne olur?' diye sorsak, cevaben : 'Bu, Fransa'nın mahvına sebep olur!' diyeceğinde şüphe yoktur.
>
> Çünkü böyle yapılmakla Fransa'nın tabii gelişme akışının bozulacağını bilir ve dolayısıyla onun muhakkak bir ölüme mahkum edilmiş bulunacağını tereddüt etmeden söyler (Said Halim t.y., 55).

Bu örnek, sadece kendi düşüncesini temellendirmenin ötesinde mevcut siyasi politikalara yönelik ciddi bir eleştiri ve bu politikaları yürüten inkılapçıların anlamakta zorlandığı en temel ve hayati mesele olduğu anlamına gelmektedir. Bu, siyasi alanda istedikleri değişiklikleri yaptıklarında sosyal yapının da peşi sıra değişeceği ve sorunların böylece çözüme kavuşacağı gibi bir kabulden beslenen bir bakış

açısıdır. Said Halim Paşa'ya göre bu yaklaşımı sergileyenler siyaset kurumu aracılığı ile toplumu tepeden şekillendirerek çözüm üreteceklerini düşünürken, toplumun değer ve inançları noktasında onunla çelişen ve çatışan bir tutum içerisine girmektedirler. Ona göre eğitim ve hukuk alanlarında yürütülen siyasete baktığımızda aynı mantıktan hareket eden bir yapı ile karşılaşırız. Onun "fahiş hata" diye nitelediği durum ise sınıflı bir toplumsal yapıya ve aristokratik bir yapılanmaya sahip Avrupa'nın bunlardan beslenerek ve bunlarla mücadele ederek ulaştığı anayasa ve demokrasi yaklaşımlarının kendi bünyemize de nakledilebileceğine duyulan saf inançtır (Said Halim t.y., 112).

Bu öyle bir hatadır ki arkasında kendi kendimizi düzeltme kabiliyetimiz olmadığı zannını doğurarak kendimize olan güvenimizi yıkmakta ve başkalarının da bize karşı güven ve saygısını yok etmektedir. Said Halim Paşa'ya göre çıkılan bu yolda büyük ve hayati hatalara düşülmesine rağmen bundan sonraki süreçte meşruti yönetimin dışında bir siyasal yönelime gidilmeden yapılması gerekenler vardır. En üst hukuk ve örgütlenme belgesi olarak anayasa değerler ile hukuk alanındaki bağlantı toplum üzerinden kurularak gerçekleştirilmelidir. Yani siyasal örgütlenme ile değerler dünyası toplum dolayımı ile inşa edilmeli, topluma rağmen değil. Bu, ona göre, hem topluma yönelik yaklaşımda hem de bizzat buna ilişkin düzenlemelerde gözetilmesi gereken temel esas olmalıdır. (Said Halim t.y., 67-71).

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu.* İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.

Bayram, Ahmet Kemal. "Bürokratik Otoriteryenizm, Jakobenizm." *Yüzüncü Yılında II: Meşrutiyet* içinde, haz. Asım Öz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.

Belge, Murat. *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* Çeviren Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Berman, Harold J. *Hukuk ve Devrim Batı Hukuk Geleneğinin Oluşumu.* İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Bostan, Mehmet Hanefi. "Said Halim Paşa." *islamansiklopedisi.org.* 2008. https://islamansiklopedisi.org.tr/said-halim-pasa (erişildi: 03 26, 2020).

Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876.* Çeviren Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

Davutoğlu, Ahmet. "İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", 12 (2002), *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2002: 1-50.

Dodd, Charles Harold. "The Development of Turkish Democracy." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1992: 16-30.

Erdoğan, Mustafa. *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset.* Ankara: Liberte Yayınları, 2003.

Gunasti, Susan. "The Late Ottoman Ulema's Constitutionalism." *Islamic Law and Society*, 2016: 89-119.

Hallaq, Wael B. *İslâm Hukukuna Giriş.* Çeviren Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri I.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Karatepe, Şükrü. *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme.* İstanbul : İz Yayıncılık, 1993.

Karpat, Kemal H. *Türk Demokrasi Tarihi.* İstanbul: Afa Yayınları, t.y.

Keyder, Çağlar. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar,.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Kraynak, Robert P. "Tocqueville's Constitutionalism." *The American Political Science Review* 81, no. 4 (1987): 1175-1195.

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri:1895-1908.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

Miller, Ruth A. *Fıkıhtan Faşizme Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç.* Çeviren Hamdi Çilingir. İstanbul: Ekin Yayınları, 2018.

Ocakoğlu, Ömer Faruk. "Değerler Üzerine Bir İnşa Süreci Olarak Siyaset", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 2009: 94-99.

Ocakoğlu, Ömer Faruk. "Fıkıhtan Kanuna: Osmanlı Son Döneminde Hukuktaki Yapısal Değişmeler." *Toplumsal Değişim*, 2019: 141-164.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Said Halim, Paşa. *Buhranlarımız.* İstanbul: Terüman, t.y.

Savigny, Friedrich Carl Von. *Çağımızın Yasama ve Hukuk Bilimi Konusundaki Görevi Üzerine.* Çeviren Ali Acar. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Tevfik, Ebuzziya. *Yeni Osmanlılar Tarihi.* İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1973.

Tocqueville, Alexis De. *Amerika'da Demokrasi.* Çeviren Seçkin Sertdemir Özdemir. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi.* İstanbul: İletişim Yayınaları, 2007.

‘MEŞRUTİYET’İ YENİDEN DÜŞÜNMEYE DAVET: SAİD HALİM PAŞA VE ANALOJİK KURTULUŞ REÇETELERİ

ERDAL KURĞAN

Geleneksel toplumdan modern topluma geçişi ifade etmek için sıkça başvurulan bir ayrım vardır: *Dinî* referanslardan *rasyonel* referanslara geçiş. Toplumsal aktörler bağlamında geç-19. yüzyıl Osmanlı toplumu için bu ayrım, meşruiyet veren aktör kimliğinin *ulema*dan *aydın*a geçmesi şeklinde vuku bulmuştur. Osmanlı aydınının Osmanlı ulemasının yerine geçmesi, toplumsal meşruiyet kaynağı olarak kamusal bir iktidar adına konuşması uzun bir sürecin ve netameli bir politik mücadelenin nihayetinde olmuştur. Osmanlı modernleşmesi hakkında konuşmak aslında mevzu bahis aktörler hakkında konuşmaktır da denebilir. Dolayısıyla rasyonel olan ile dinî olan -ki aslında İslami olan- arasındaki ayrımın politik tezahürlerini konuşmaya çalışmak, bizi ister istemez son dönem Osmanlı politik hayatındaki temel tartışmalara davet ediyor. Bu minvalde dikkat kesilmemiz gereken kavramların ve politik kurumsallığın başında meşrutiyet gelmektedir.

Said Halim Paşa, hem son dönem Osmanlı aydınları arasında sayılması hem de içinde bulunduğu bu zümrenin temel kabullerine eleştirel yaklaşması nedeniyle hakkında konuşulması gerekenlerin başında geliyor. Burada Said Halim Paşa’nın hayatını ya da genel düşüncelerini uzun uzadıya tekrar etmeyeceğim. Daha çok onun meşrutiyet ve meşruti rejim hakkındaki düşüncelerini açmaya çalışıp, onun genel İslamcı entelelijansiya içerisindeki pozisyonuna değinecek ve sıkça tekrar ettiği taklitçiliğin hangi süreçle cari kılındığını açıklayacağım. Metinlerinin yazıldığı dönemin kendi tarihselliğinde ne kadar doğru alımlandığı, başta dönemin ileri gelen İslamcıları olmak üzere çağdaşı olan diğer Osmanlı aydınlarının onu ne kadar anladığı bu bağlamda biraz daha açıklığa kavuşacaktır. Böylece Said Halim Paşa’nın taklitçilik eleştirilerini merkeze alarak meşrutiyet meselesini *yeniden* tartışmanın imkânını elde edebiliriz.

Çok sık tekrarlandığı için beklenen düşünsel ve eylemsel/amelî etkiyi yapamayan mezkûr *yeniden*lik beklentisi, Paşa’nın tartıştığı birçok konu hakkında maalesef hâlâ caridir. Söz gelimi aydın sorunu, kadının özgürlüğü meselesi, eşitlik, devlet işlerinde liyakatin önemi, taassup, demokrasi ve demokratik rejimler vb. listeyi uzatmak mümkün. Paşa’nın bir asır önce yazdığı metinlerin bugün hâlâ tartışılan mevzuları havi olması, bahse konu mevzularda nirengi noktasının çoğunlukla doğru tespit edilemediğini gösteriyor. Anılan meseleler sadece eksik tespitler nedeniyle hâlâ gündemimizde değil; bazı yanlış anlamlandırma ve konumlandırmaların da ister istemez tartışmaların yönünü olması gerekenden saptırdığı söylenebilir. Bu eksik/yanlış saptamalardan ilki, Said Halim Paşa’nın İslamcılar içinde ‘ayrıksı bir düşünür’ olarak tanımlanmasına neden olan ‘İslamcılık’ın tanımı ve sınırları noktasında ortaya çıkmaktadır.

İslamcılığın Kapsamı: Homojen Bir Bütünlüğün Sınırı

İslamcılık üzerine hayli geniş bir literatürün olduğunu söylemek mümkün. Bu çalışmaların iki temel eksen üzerinden yürüdüğü ileri sürülebilir. Bir tarafta Batılı akademilerin ürünü olan ve aslında *İslamcı* isimlendirmesini de yapan Batı-merkezci çalışmalar[1]; diğer tarafta ise Osmanlı bakiyesi olan yerlerde yapılan ve İslamcılığı Batı yayılmacılığı karşısında bir varoluş mücadelesi olarak okuyan yerli çalışmalar[2]. Fakat hemen hemen tüm çalışmaların ortak noktası İslamcı kategorisine aldıkları aktörlerin homojen bir bütünün müntesipleri olarak okunmasıdır. Oysa bu homojenlik meselesi, düşünsel düzlemde de, amelî planda da yeteri kadar açıklayıcı değildir.

İslamcıların homojen bir yapıyı temsil ettiği ön kabulü, İslamcılık ile ilgili yapılan sınır tayininde belirleyici bir rol oynuyor. İslamcılığın modernite karşısındaki durumu, modern dönemde zuhur etmiş olması, modernite ile kurduğu diyalog ya da ona karşı taşıdığı antagonizma vs. İslamcılığın homojenliği üzerinden okunmaktadır. Peki, gerçekten İslamcılar arasında düşünsel bir homojenlikten bahsetmek mümkün müdür?

İslamcılığın homojenliğini tartışmaya başlamak için öncelikle İslamcılığın mahiyetini tekrar hatırlamamız gerekiyor. İslamcılık, 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve en kısa tanımla 'İslam'ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, ittihad-ı İslam'ı tesis ederek İslam beldelerini Batı karşısındaki geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı[3] olarak tanımlanmaktadır. Ancak, kanaatimce, bu tanımda bazı eksik vurgular mevcut.

Her şeyden önce İslamcılık hareketinin modern dönemde ortaya çıkmış olması nedeniyle 'modern bir fenomen' olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak kolaycılığa kaçarak, zuhur ettiği tarihsel şartlar ve tarihsel moment nedeniyle İslamcılığın modern olmasını, onun baştan sona modern bir ideoloji olmasına yormamak gerek. Çünkü yaklaşık iki asrı geçkin bir süredir tüm dünya Batılı bir varoluşun hegemonyası altında yaşıyor. Fakat gözlerimizi Batılı bir dünyaya açmış olma yazgımız, bizatihi bizi Batılı kılmamaktadır. Bu nedenle ancak 21. yüzyılda yaşamaya yazgılı herhangi bir insanın modernliği kadar moderndir İslamcılık, ne fazla ne eksik.

Bununla beraber modern bir fenomen olarak İslamcılık, kendi içinde birçok farklı tercihi, farklı çözüm önerilerini ve farklı güzergâhları da temsil etmektedir. Gündelik siyasi pratiklerde tezahür eden farklı yaklaşımlar bunu örnekler niteliktedir. Fakat tüm bu farklılıkları aşan genel bir karakteristik aradığımızda ise karşımıza şu çıkar: Moderniteye ve onun politik, iktisadi, askerî, kültürel tüm veçhelerine karşı duran, karşıtlığını ise İslam'a referans vererek sergileyen bir tavırlar/düşünceler bütünü. İslam'a referansta bulunarak moderniteye mukabele etme iddiasındaki tüm çabaların genel anlamda İslamcı olduğu teslim edildiğinde, İslamcılar arasındaki farklı güzergâhların ve farklı çözüm önerilerinin imkânını anlamamız kolaylaşmaktadır. Bir tarafta Musa Carullah Bigiyef, Cemaleddin Afgani veya Muhammed Abduh gibi bazı modernist (reformcu) yaklaşımlara sahip bir damarı İslamcılara nispet ederken, diğer taraftan Zahit Kevserî, Mustafa Sabri Efendi, Elmalılı Hamdi Yazır, Bediüzzaman Said Nursi gibi

1 Örneğin, bk. John L. Espisoto, *Islam and Politics*, Syracuse University Press, 1998; Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernities*, Verso Press, 1993.

2 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri,* Dergâh Yay., 2001; Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yay., 1991; Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılığın Kökenleri,* Ekin Yay., 2008; Yasin Aktay (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C 6: İslamcılık,* İletişim, 2008. Bu çalışmaların homojen bir teorik zeminden hareketle yapılmadığını, yer yer birbiriyle tenakuz ettiğini teslim etmemiz gerek. Ancak Batı yayılmacılığına karşı bir duruşun ifadesi olarak İslamcılığı ele almaları, İslamcılığın ortaya çıkış yeri bağlamındaki tartışmayı bir tarafa bırakıp onları aynı kategoriye sokmamıza yardım ediyor. Diğer taraftan Batı-dışı dünyada yapıldığı hâlde, Batı hegemonyasını devam ettiren Batı-merkezci çalışmaların varlığını yadsımış değilim; fakat bu çalışmaların birinci aks üzerinden yürüyenlere dâhil edilebileceğini düşündüğüm için onları ayrı bir yere konumlandırma gereği duymadım.

3 Yasin Aktay (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C 6: İslamcılık,* İletişim Yay., 2008; Mümtaz'er Türköne, 'İslamcılık', *DİA*; Michelangelo Guida & Ömer Çaha, 'İslâmcılık' *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler* içinde, Der.: Ömer Çaha & Bican Şahin, Orion Yay., 2013.

gelenekçi bir damardan da söz edebiliyoruz. Adı geçen tüm aktörlerin İslamcı kimliğe sahip oldukları düşünüldüğünde, İslamcılık içerisinde birbiriyle çelişen ya da birbirine muhalif olan birçok isim/tavır bulmanın mümkün olduğu aşikârdır. Ancak, tekrar belirtmeliyiz ki, genel olarak tüm isimlerin ortak noktası, modernite karşısında İslam'ı referans göstererek bir itiraz geliştirmeleridir. Dolayısıyla Said Halim Paşa'nın dile getirdiği eleştirel fikirlerin 'ayrıksı' olduğunu söyleyebilmek için tüm İslamcı fikriyatın homojen olduğu kabulüne inanmamız gerekir. Bu bağlamda, buraya kadar söylediklerimizin İslamcıların mütecanis bir yapıyı temsil etmediklerini ifade bağlamında yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Politik Taklit: Meşrutiyeti Savunmak

Said Halim Paşa'nın elimizdeki tüm eserlerinde[4] dikkat çeken en temel eleştirisi, herkesin bildiği gibi, 'taklitçilik'tir. Ancak bu taklit eleştirisi, tecditçi -daha açık ifadesiyle reformcu- İslamcıların eleştiriye konu ettikleri fıkhî/itikadî taklide değil, bilakis modern Batı'ya öykünen modernist taklit ameliyesinedir. Paşa'nın taklitçilik eleştirisi birçok müellif tarafından çok sık dile getirilmiş olmasına rağmen, mezkûr taklidin nasıl yapıldığına dair üstün körü değinilmekten öteye pek geçilmemiştir. Özellikle Batılı politik kurumların taklit edilerek Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen ve birçok politik manevrayı anlamamıza imkân tanıyacak olan bu taklit sürecinin nasıl gerçekleştiği yeteri kadar konuşulmamıştır.

Osmanlı'da meşrutiyet rejiminin ihdas edilmesi, tam da Paşa'nın eleştirdiği taklit meselesinin pratikte nasıl gerçekleştirildiğini çok güzel göstermektedir. Birçok ayrıntıyı göz ardı etme pahasına rağmen, Osmanlı'da meşrutiyet rejimine dair yapılan kamusal tartışmalar Yeni Osmanlılar eliyle gerçekleştirilmiştir[5] denebilir. Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi ileri gelen yazarlar vasıtasıyla meşrutiyet rejiminin gerekliliği tartışılmaya başlanmış, meşruti rejim Sultan Abdülaziz'in istibdat rejimine karşı 'adaletin esenlikli yolu' olarak ileri sürülmüştür. Osmanlı devletinin hayatiyetinin yegâne yolu olarak meşrutiyet rejimine vurgu yapılmıştır.

Yeni Osmanlıların tüm güçleriyle savundukları meşruti rejimin kamusal olarak destek bulabilmesi, tabii ki ulemanın onlara vereceği desteğe doğrudan bağlıydı. Zira ulemanın hem politik meşruiyet kaynağı olması hem de sultana karşı toplumsal temsiliyeti elinde bulundurması Yeni Osmanlılar için ulemayı vazgeçilmez kılmıştır. Ulemanın ve dolaylı olarak da ahalinin desteğine olan ihtiyaç, meşrutiyet rejimini savunanları İslam'a referans vermek zorunda bırakmıştır; inanarak veya pragmatik bir yaklaşımla, hem Osmanlı son döneminde hem de Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslam'a yapılan yoğun referansın altında yatan sebep budur. Burada yanlış anlaşılmamak için şunu eklememiz gerek: İslam'a referans vererek Batılı politik varoluşu Müslümanlar için isteyenlerin bir kısmı samimi niyetlerle bunu yapmıştır. Ancak Said Halim Paşa'ya göre politik kurumlarını Batı'dan taklit yoluyla alan Osmanlı'nın kendi otantik varlığını ne kadar sürdürebileceği cevap bekleyen bir soru olmuş, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan siyasi manevralar ise Paşa'yı haklı çıkarmıştır. Peki, Yeni Osmanlıların pratize ettikleri bu taklit nasıldı?

Meşrutiyet rejimini 1860'lardan itibaren savunan Namık Kemal, Ali Suavi vb. Yeni Osmanlıların, 1876 ve sonrasında savunan Mithat Paşa vb. devlet adamlarının, 1908'in eşiğinde ve sonrasında onu savunan aydınların ve bir kısım ulema ile diğer tüm politik aktörlerin başvurdukları temel argüman şuydu: Âli İmrân Suresi'nin 159. ayet-i kerimesinde geçen "*we şâwirhum fi'l-emr*" yani "*İşlerde/meselelerde onlara danış.*" mealindeki ifade ile Şûrâ Suresi'nin 38. ayet-i kerimesinde geçen "*we emruhum*

4 *Said Halim Paşa Külliyâtı*, haz.: Vahdettin Işık, Ketebe Yayınları, 2019.

5 Bu sürecin ayrıntılı analizleri için bk. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma*, Yenigün Matbaası, 1960 [2002]; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., 2015; Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi -Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller-*, Timaş Yay., 2017; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri,* Dergâh Yay., 2001; M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, 2008.

şûra beynehum…" yani *"İşlerini aralarında danışarak yaparlar…"* ifadeler. Buradan kalkarak *şûra*nın İslam tarafından emredildiği ve *meşveret* meclislerinin mutlaka kurulması gerektiği ileri sürülmekteydi. Bu talebin pratik siyasi hayattaki tezahürü ise anayasal meclise tekabül etmekteydi. Ancak Paşa'nın taklit bağlamında söylediklerini dikkate aldığımızda, meşrutiyet taraftarlarının aslında Batılı meclislere bakarak bu talebi dile getirdiklerini itiraf etmemiz gerekiyor. Zira gerek Namık Kemal'in 'Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar' başlığıyla *Hürriyet* gazetesinde (8 bölümlük) uzun bir seri olarak tefrika ettiği yazılarda, gerekse Ali Suavi'nin 'Usul-ü Meşveret' başlıklı *Muhbir* gazetesinde (örneğin No: 27, 14 Mars 1868) yazdığı makalelerde ve gerek 1870'lerin ikinci yarısında Mithat Paşa ve yakınında bulunanların dile getirdikleri fikirlerde[6] ve gerekse de 1908 sonrasındaki tartışmalarda[7] bu gerçek ortadadır.

Şûra ve meşveretin İslam tarihi boyunca Müslümanlar tarafından pratize edilen bir politik yönetim biçimi olduğu ileri sürülürken, anayasal meclislerin pratize ettikleri politik varoluş ile Müslümanlar arasındaki fikir alışverişi pratiği olan şûra arasında bir analoji kurulmaktadır. Ancak teorik olarak bu yaklaşımın, aslında Batı'nın politik-tarihsel tecrübesinin ürünü olan *yasama meclisi* fikrini taklit ettiği aşikârdır. Bu argümanı ileri süren aktörlerin çoğu, basit bir analoji yaparak Batı'daki meclislerin aslında bir istişare yeri olduğunu, devlet işlerinin bahse konu meclislerde ahalinin temsilcileriyle istişare yoluyla halledildiğini ileri sürmektedirler. Analojinin şûra ya da meşveret kavramı üzerinden kurulması, ileri sürülen iddianın hem tarihsel hem de dinî argümanlarla kuvvetlendirilmesine matuftur. Bununla beraber, kurulan basit analojiyi geçersiz kılacak bazı önemli noktalar geçiştirilmektedir. Söz gelimi, ileri sürülen şûranın/meşveretin Müslümanlar tarafından geleneksel olarak nasıl pratize edildiği, kimlerle istişare edileceği, hangi konuların istişareye konu olabileceği, istişare sürecinin nihai karar verici iktidarının kimde olduğu vb. birçok kritik ve İslam'daki mevcut istişare biçiminin nüanslarını ortaya çıkaran noktalar göz ardı edilmektedir. Oysa Said Halim Paşa'nın da dediği gibi bu taklit, Osmanlıları yani Müslümanları fasit bir daireye sokmakta, Müslümanlara ait olmayan bir tarihsel/sosyo-politik tecrübe Müslümanlara âdeta dayatılmaktadır. Bunun varacağı nihai nokta ise izmihlalden başkası olmayacaktır.

Diğer taraftan istişare ile ilgili ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler örnek gösterilerek aslında Batılı demokrasilerin de bu politik pratiği Müslümanlardan aldıkları ifade edilmiştir. Dolayısıyla Batı'da görülen demokratik pratikleri ve süreçleri bize ithal etmek, çok önceleri bize ait olan politik kurumların tekrar kendi öz vatanına dönmesi/getirilmesi demektir; varoluşsal olarak yabancı iki farklı kültürel auranın karşılaşması değil. Ortada doku uyuşmazlığına mahal verecek paradigmatik uyuşmazlıklar yoktur, denmektedir.

Oysa Batı'da burjuva sınıfının henüz rüşeym hâlindeyken başlattığı ve uzun bir mücadelenin sonunda elde ettiği, sıfırdan inşa ettiği bir politik gelenek söz konusudur. 'Sivil toplum' olarak tanımlanan bu politik yapı/gelenek, yeni bir sosyo-politik kavram olan 'yurttaşlık/vatandaşlık'ı ihdas etmiştir. Daha doğrusu siyasal bedeni temsil eden iktidara ve cennetin krallığına davet eden dinî iktidara karşı yeni bir politik varoluşu temsil iddiasındadır. Seküler bir homojenlik varsayarak eşit yurttaşlığa vurgu yapan 'sivil toplum', tüm hukuki düzen hakkında da kurgularda bulunmakta ve 'rasyonaliteyi' tek geçer akçe olarak kabul etmektedir.[8] Eşit (tabii ki homojen) ve seküler olan sosyo-politik yapı, kendi hayatını yani politik, ekonomik, kültürel vb. tüm kamusal düzenlemeleri rasyonel müzakere konusu

6 Bu dönemdeki tartışmaların ilk elden tanıklıklar üzerinden anlatıldığı, dönemin güçlü aktörleri arasındaki iktidar mücadelesinin tüm çıplaklığıyla gözle önüne serildiği bir eser için bk. Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakikât C I-II-III,* haz.: İsmet Miroğlu, Berekat Yay., 1983. Özellikle sayfa 117-131 ve 171-187 arası kısımlar mezkûr şahısların meşrutiyet rejimini hangi argümanlarla meşrulaştırmaya çalıştıklarını gösterir.

7 Bu dönemdeki tartışmaların toplu bir analizi için bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri,* Dergâh Yay., 2001.

8 Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar & Tanıl Bora, İletişim Yay., 2015.

kılmayı hedeflemektedir. Ortaya çıkışında ve örgütlenişinde aydınlanma felsefesinin katkısı çok fazla olan mezkûr politik entite, örgütlendiği mekânlar bağlamında da dikkat çekicidir: Mason locaları, kitabevleri ve kafeler.[9]

Kitabevleri ve kafelerde birbirinden bağımsız insanların biraraya gelmeleri anlaşılabilir. Ancak gizli bir örgütlenmeye sahip olduğu bilinen mason localarının kamusal tartışmaya dâhil olacak mekânlar olması dikkat çekicidir. Mason localarının da ev sahipliğiyle sivil toplum olarak zuhur eden yeni politik birliklerin geleneksel yapılarla ve tabii ki dinî kavram ve kurumlarla olan ilişkisi hakkında yeteri kadar fikir vermektedir.[10] Hukuki düzenin temel meşruiyet makamını da değiştiren yeni örgütlenme, Tanrı'nın ya da kralın makamına 'ulusal egemenlik'i oturtmaktadır. Seküler vatandaşların iradesi kendini ulusal egemenlik olarak tezahür ettirmekte, ulusal egemenlik de ulusal meclislerde hayat bulmaktadır.

Çok kısaca değindiğimiz -ve maalesef birçok önemli ayrıntıyı atladığımız- bu sürecin neticesinde zuhur eden demokratik pratikler ve kurumlar, içinden çıktıkları toplumların sosyo-kültürel ve politik bağlamından ayrı düşünülemez. Hâl böyleyken bunları taklit için ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler aracılığıyla analojiler kurmak, hakikati ıskalama ihtimalini fazlasıyla artırmaktadır.

Referans verilen ayeti kerimenin siyak-sibak ilişkisi bağlamında nasıl anlaşıldığı, kendileriyle istişare edilmesi istenenlerin kimler olduğu, hangi mevzuların istişareye konu olacağı vb. birçok nokta yapılan bu analojiyi açığa düşüreceği için tartışma dışı bırakılmaktadır. Taklit edilmesi gereken Batı dünyası karşımızda dururken bu ve benzeri sorgulamalar taklide mahal vermeyecek noktaya varabileceği için, başvurulan analoji meşruiyet devşirmek üzere mutlaklaştırılır. Analojik ilişkiyi zayıflatan tüm teorik/usûlî kabuller ve olgusal gerçeklikler göz ardı edilerek ihdası istenen kurumlar ihdas edilir. Said Halim Paşa, Müslümanların yaşadığı temel buhranın bu zayıf analojik meşrulaştırma çabası olduğunu iddia etmektedir.

Said Halim Paşa'nın *Meşrutiyet*[11] başlıklı küçük risalesi, bu bağlamda değerlendirilmeye muhtaçtır. Çünkü hemen risalenin başında Paşa, meşrutiyet rejimini tebcil etmekte ve 1908 Temmuz'unda vuku bulan yeniden ilanı çok değerli saydığını ifade etmektedir. Zaten İttihat ve Terakki içerisinde bulunduğu ve sadrazamlık vazifesini ifa ettiği de hatırlanacak olursa, bunun şaşırılmayacak bir tavır olduğu anlaşılır. Lakin Paşa'nın tebcille başlayan metni ilerleyen sayfalarda meşruti rejimin otantik olarak Müslümanlar/Osmanlılar için varoluşsal bir tehlike olduğu hükmü ile devam eder. Müslümanların tarihsel tecrübeleri, İslam ümmetinin yapısal durumu ve bu durumun Batı'dan tamamıyla farklı olması, ümmet fertleri arasındaki ilişkinin biçimi vb. nedenlerden ötürü Paşa, Batılı anlamdaki meşruti rejim(ler)in Müslümanlar için bir kurtuluş olamayacağını ileri sürer. Zira her şeyden evvel politik kurumsallıklar, milletlerin tarihsel tecrübelerinde, uzun bir sürecin ardından kendi olağan mecralarında zuhur ederler. Politik kimlikle eş değer olan bu kurumsallıklar, bir memleketten diğerine basit metalar gibi ithal edilemezler. Toplumsal gelişme ve değişimin yapısal ve doğal bir şekilde olması gerekmektedir. Bu gelişmeye -başka bir deyişle bu sosyo-tarihsel akışa- müdahale kriz doğurmakta, kriz ise geçmişle gelecek arasındaki bağı tamir edilemeyecek şekilde koparmaktadır.

Said Halim Paşa'nın yetiştiği çevre bakımından gerek İslami ilimler gerekse de modernite bilgisi bağlamında yeterli entelektüel donanıma sahip olduğuna şüphe yoktur. Ancak buna rağmen yine de Paşa'nın meşrutiyet üzerine yazdığı risalesinde yukarıda değindiğimiz analojik argümanların tekine bile rastlanmaz. Meşruti rejimleri olumladığında da, yerdiğinde de bir kez bile 'şûra'ya, 'meşveret'e, kamu-

9 Jurgen Habermas, *age,*.

10 Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment -Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe-*, Oxford University Press, 1991, s. 179-202; Margaret C. Jacob, 'The Radical Enlightenment and Freemasonry: Where We are Now', *Philosophica* S. 88, 2013, s. 13-29.

11 *Said Halim Paşa Külliyâtı*, haz.: Vahdettin Işık, Ketebe Yayınları, 2019, s. 29-75.

sal işlerin istişare ile yapılması gerektiğine atıfta bulunmaz. Kanaatimizce bu tavrının nedeni, analojiye sebep verme tehlikesini bertaraf etme ve tartıştığı politik kurumsallığı -yani meşrutiyeti- kendi otantikliğinde değerlendirme ısrarıdır. Çünkü modern Batı'yı yakından tanıyan biri olarak ancak bu güzergâhta kalarak moderniteye mukabele edebileceğini bilmektedir. Yukarıda, Paşa'nın bir asır önce tartıştığı aydın sorunu, kadın özgürlüğü, eşitlik, devlet işlerinde liyakatin önemi, taassup, demokrasi ve demokratik rejimler gibi birçok konunun hâlâ gündemde olduğunu belirtmiştik. Bahsi geçen bu meselelerin hakkıyla tartışılabilmesi için, Said Halim Paşa'nın *Meşrutiyet* başlıklı risalesinde yaptığı gibi analojik kurtuluş reçetelerinden uzak kalarak, meselelerin otantik zeminine intibak etmemiz gerekiyor. Bu ise uzun soluklu bir tecessüsü ve serinkanlı bir iradeyi gerekli kılmaktadır.

Sonuç

Said Halim Paşa'nın bütün metinlerinde eleştirdiği taklitçilik, salt Batılı olmak için girişilen bir taklit değildir. Belki, ondan daha derin ve kriz yaratacak olan, samimi niyetlerle yola çıkıp analojik argümanlarla yapılan bir taklittir. Çünkü Batı'yı sadece daha güçlü olduğu için taklit etmeyi salık veren yaklaşım, geniş Müslüman kitlelerce kabul görmezken analojik argümanlarla güçlendirilmiş bir taklit, çok çabuk alıcısını bulmaktadır; meşrutiyet meselesinde olduğu gibi… Bu ise uzun vadede analojilere boğulmuş olan aslın kaybolması ve otantik varlığın analojik taklitlere kurban edilmesi anlamına gelir. Son 200 yıldır tecrübe ettiğimiz gibi, analojik taklitler kurtuluş reçeteleri değil, bilakis otantik varoluşun ölüm ilanlarıdır.

BİR İSLAMCININ İKTİSAT-TOPLUM İLİŞKİLERİNE BAKIŞI

ALİ HAYDAR BEŞER

Giriş

Bu çalışmada ilk ve en önemli İslamcılardan biri olan Said Halim Paşa'nın düşüncesi ve özellikle de iktisat-toplum ilişkilerine bakışı irdelenmeye çalışılacaktır. Mısır'da doğan, İsviçre'de okuyan, İstanbul'da yaşayan, Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca bilen, Osmanlı Devleti'nde en üst kademeye kadar devlet görevleri yapan, risalelerini Fransızca olarak kaleme alan Said Halim Paşa, Osmanlı son döneminin en özgün düşünürlerinden biridir. Yazdıkları çoğunlukla, aralarında Mehmet Âkif'in de olduğu mütercimler vasıtasıyla *Sebilürreşad* dergisinde yayımlandı. Az yazmış olmasına rağmen "[h]acmen küçük, fekat mânen büyük olan risaleleri" (İnal, 1950: 1929) hem Batı'daki sosyal hayat ve fikrî ekoller hem de Osmanlı kültür dünyasındaki tartışmalar hakkında derin bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir. Yazma üslubu çok net ve sonuç odaklı, bir meseledeki tartışmaların ayrıntılarına fazla girmeden, ama onlardan haberdar olduğunu belli edecek, kimi zaman onlara cevap olacak şekilde doğrudan kendi düşüncesini ortaya koyma şeklinde olan Paşa "büyük ve istisnai denebilecek bir mütefekkirdir" (Kara, 2018: 390). Bunda muhtemelen, sadece bir düşünce adamı değil, siyasal hayat içerisinde aktif olarak yer almasının da payı vardır. Bu pratik tecrübe ona "soyutlama gücü" ile beraber farklı bakış açıları kazandırmıştır (Kayalı, 1985: 1304).

Said Halim Paşa'nın çeşitli meseleleri ele alırken açık bir şekilde hissedilen güçlü sosyolojik muhayyilesi yazılarının en bariz özelliklerinden birisidir. Hatta bu yönüyle onu "ilk Türk sosyologlarından birisi" olarak kabul etmek de mümkündür (Akın, 2011: 144). Sosyal teori olarak daha çok Fransız sosyologlardan beslenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kimi zaman bunu sosyolojik determinizme kadar vardırsa da dini ve inancı her zaman ayrı ve daha üst bir konuma yerleştirmektedir. İçerisinde yaşadığı toplumu anlama ve kültürel mukayese için sosyal düşünceden istifade etse de bununla yetinmemekte, bu noktadan sonra ıslah düşüncesi devreye girmektedir. Diğer bir söyleyişle Said Halim Paşa düşüncesinin zeminini sosyal düşünce oluşturmakta, yönlendirici fikirlerini bunun üzerinde durarak kurmaktadır. Dolayısıyla düşüncesinin iki kısımdan oluştuğunu söylemek mümkündür: *1.* Mevcut toplumsal gerçekliğin resmini çizmek için kullandığı sosyal düşünce; *2.* Bu gerçeklikten hareketle bir toplumsal değişim fikriyatı olarak ıslah düşüncesi. Sosyal düşüncesi itibariyle daha çok Durkheim'a yakın duran Said Halim Paşa, Türkiye'de ise sosyolojinin şekillenişindeki iki yaklaşımdan biri olan Ziya Gökalp'e daha yakındır. Özellikle bazı risalelerinin Gökalp düşüncesi ile girdiği diyalektik ilişki neticesinde ortaya çıktığı bile söylenebilir. Mesela Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* yazıları ile Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak* risalesinin yazılış tarihleri birbirine çok yakındır. Fransızcadan tercüme ederken Âkif'in bu başlığı tercih etmesi muhtemelen bununla ilişkilidir. Paşa'nın Gökalp'ten farklılaştığı en önemli nokta ise düşünce dünyasının ikinci kısmını oluşturan ıslah düşüncesidir.

Muhafazakâr mı, İslamcı mı?

Said Halim Paşa'nın metinlerinden hareket ederek muhafazakâr mı yoksa İslamcı mı olduğu sorusu anlamlı bir sorudur. Hiç kuşkusuz bu, muhafazakârlığın ve İslamcılığın tercih edilecek tanımlarına göre değişiklik arz edebilir. Bu konu ise oldukça tartışmalı, birbirinden çok uzak yaklaşımların olduğu bir alandır. Zira muhafazakârlık ile İslamcılığı neredeyse eşitleyenler olduğu gibi birbiriyle temas noktası olmayacak kadar ayrıştıranlar da vardır. Muhafazakârlığı çok geniş olarak tanımlayıp İslamcılığı onun içerisinde bir yere yerleştirenler de vardır, İslamcılığı çatı olarak alıp muhafazakârlığı onun bir yorumu olarak görenler de. Ayrıca muhafazakârlığı bir siyasal ideoloji veya sistemli bir düşünce olmaktan çok, hayata bakış konusunda bir tavır alış, bir tutum veya hissediş, algılayış olarak görerek bütün düşünce yapılarında görülebilecek bir yorumlama veya tonlama ayarı olarak da görmek mümkündür. Bu tartışmaların ayrıntılarına girmeden Said Halim Paşa'nın metinleriyle kayıtlayarak bakıldığında yaptığımız ikili ayırım yine yol gösterici olabilir. Yani Paşa'nın düşünce sistematiği sosyal düşünce ve ıslah düşüncesi şeklinde iki katmana ayrılmaktadır. Bunların yan yana duran iki alan değil, sosyal düşüncenin zeminde, ıslah düşüncesinin onun üzerinde yer alan bir katman olduğunu da unutmamak gerekir. Paşa'nın, bunu kısa ve öz şekilde temsil eden en önemli cümlesi "Islâh ancak ta'dîlen muhâfaza ile kâbildir." cümlesidir (Said Halim Paşa, 2019: 107).[1]

Bu katmanlar açısından bakıldığında sosyal düşünce itibarıyla Said Halim Paşa'nın muhafazakâr olduğu söylenebilir. Birçok risalesinde çok net ve vurgulu bir şekilde Batıcıların hızlı ve aynen aktarma şeklindeki modernleşme yaklaşımlarını eleştirmiş, bunun "büyük bir hata olduğunu", zira "memleketin ahvâl-i ictimâ'iyye ve siyâsiyesi ve hâlet-i rûhiyesi" ile kesinlikle "kâbil-i te'lîf" olamayacağını söylemiştir (s.47). Alınacak yasalar teorik olarak ne kadar mükemmel olursa olsun, mevcut toplumsal gerçekliğe uygun olmadığı takdirde faydadan çok zarar getirecektir (s.53). Bu durum dışarıdan alınan şeylerde olduğu kadar içerideki yönetim biçiminde de böyledir. Yani yöneticilerin aldıkları kararlar toplumsal gerçekliğe uygun olmalıdır. Dahası bir yönetim, aslında bütün bir toplumun doğal çıktısıdır. Paşa, bunu sosyolojik determinizme varacak derecede ileriye götürür ve örnek olarak Abdülhamit'i verir: "Sultan Hamîd dünyaya gelmemiş olsaydı yine kendi mu'âsırları bir Sultan Hamîd'in meydana gelmesine sebebiyet vereceklerdi." (s.73).

Said Halim Paşa her toplumun, onu diğerlerinden farklılaştıracak kendisine ait bir toplumsal gerçekliğinin olduğunu, eğer öyle olmasa sosyoloji ile zoolojinin iç içe disiplinler olması gerektiğini söyleyerek kültürel muhafazanın önemine vurgu yapmaktadır (s.83). Durkheim sosyolojisiyle uyumlu bir şekilde dışsal ve zorlayıcı bir özne olarak gördüğü toplumu, aynı şekilde işlevselci bir okumaya da tabi tutar. Toplumun, ihtiyaç duymadığı şeyleri bünyesinde barındırmayacağını, dolayısıyla Batıcıların istediği biçimde bir dönüşümün mümkün olamayacağını savunur (s.91). Said Halim Paşa, Batı'ya veya modernleşmeye kategorik bir karşıtlık içerisinde değildir. Bilakis mevcut geri kalmışlığın, aynı zamanda oradan da alınacak özelliklerle giderilebileceğini düşünmektedir. Bunların başında ise Batılıların çalışma tarzları, eğitim yöntemleri ve fedakârca vatanseverlikleri gelmektedir (s.113). Bunun için de alınacak şeyler konusunda seçici olmayı ve uygulamada tedricî bir yöntemin benimsenmesi gerektiğini düşünür. Zira ona göre bir toplumu bir günde değiştirmeye kalkmak sosyoloji biliminden habersiz olmak anlamına gelir. Ayrıca değişim, bizatihi olumlu bir şey değildir. Neyin değiştiği, hangi istikamete doğru değiştiği ve nasıl değiştiği dikkate alınmalıdır (s.109). Bu sorulara hakkıyla cevap verebilmek için de diğerleriyle bir kıyaslama yapabilecek düzeyde kendi toplumu hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Bunu kendi toplumuna yabancılaşanlar yapamazlar (s.131). Toplumu tanımak ise ancak onun tarihini bilmek ile mümkündür. Tarihî mirasından ve değerlerinden koparılan bir toplum, toplum olma vasfını kaybederek ilkel bir topluluk hâline dönüşür (s.177).

1 Said Halim Paşa'ya yapılan atıflarda bundan sonra sadece sayfa numarası yazılacaktır.

Said Halim Paşa'nın birçok risalesindeki bu ve benzeri hususlar, onun sosyal düşüncesinden hareketle muhafazakâr olarak nitelenebilmesini mümkün kılmaktadır. Fakat Said Halim Paşa bununla yetinmemekte, siyaseti de içerecek şekilde bir toplumsal dönüşüm talebi ortaya koymaktadır. Diğer bir söyleyişle sosyal düşüncesi ile mevcut durumun resmini çizmekte, onun üzerine İslamcılık olarak da kodlayabileceğimiz ıslah düşüncesini inşa etmektedir. Sosyal düşünce kısmında çok yakın olduğu Ziya Gökalp ile ıslah düşüncesi kısmında farklılaşmaktadır.[2] Buradaki en önemli ayırt edici nokta ise İslam'a bakışı ve İslam'ı teorik çerçevesinde konumlandırdığı yerdir. İslam artık, Gökalp'te olduğu gibi sadece toplumun önemli kurumlarından biri değil, norm koyucu ve toplumu yönlendirici en önemli faildir. Sosyal düşüncesinde resmi çizilen mevcut toplumsal gerçeklik "tamâmıyle dînimizden" türemiştir (s.145). Nitekim toplumun tarihsel süreci içerisinde insanlar dinî görevlerini yerine getirirken aynı zamanda sosyal işlevlerini de gerçekleştirmiş olmaktaydılar. Dolayısıyla sosyal hayat din tarafından kuruluyordu. Dinden uzaklaşıldığı ölçüde de sosyal hayatta aksamalar meydana geldi (s.179). Zira İslam ve onun şeriatı bizim sosyal hayatımızın en kılcal damarlarına kadar nüfuz etmiş ve onları şekillendirmişti, dahası varlığının devamını mümkün kılmıştı (s.249). Buradan çıkarılabilecek doğal sonuç ise mevcut geri kalmışlığın din dolayısıyla değil, bilakis dinden uzaklaşma sonucunda meydana geldiğidir (s.251). Hiç şüphesiz toplumları şekillendiren, çok önemli olsa da sadece din değildir. Bunun yanında insanların "mâzisi, seciyesi, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim" de değişik derecelerde etkilerde bulunur (s.269). Bunun için bir toplumun tarihinden de nelerin alınıp nelerin bırakılacağı da iyi tespit edilmelidir. Bu ancak dinin her zamanda, o zamanın yeni ihtiyaçları ışığında yeniden tefsir edilmesi ve onun uygulanması ile mümkün olabilir (s.277). Bu hakkıyla yapılamadığı içindir ki, Müslümanlar geri kalmıştır. Yapılması gereken şey, İslam'ın yeniden bütüncül bir şekilde hayata aktarılmasıdır (s.291).

Said Halim Paşa'ya göre Müslümanların içerisinde bulundukları durumdan kurtulmalarının, yeniden izzet sahibi olmalarının tek yolu hayatın bütününü yeniden İslamlaştırmalarına bağlıdır. İslamlaşmak ise "İslam'ın i'tikâdiyâtını, ahlâkiyâtını, ictimâ'iyâtını, siyâsiyâtını dâimâ zaman ve muhîtin ihtiyâcâtına en muvâfık bir sûretde tefsîr ederek bunlara gereği gibi tevfîk-i hareket etmekden ibâretdir." (s.329). İslamcılığın hâlen daha iyi bir tanımı olarak görülebilecek bu cümlede, hayatın tamamını kuşatacak bütüncül bir bakış, zamanın problemlerini çözebilecek şekilde dinin yeniden yorumlanması ve bunların hayata aktarılması hususları vurgulanmaktadır.

Sosyal düşüncesinin üzerine inşa ettiği Paşa'nın bu ıslah düşüncesi, İslam'dan hareketle ciddi bir toplumsal ve siyasal dönüşüm talebi içermektedir. Özellikle, o dönemde İslamcıların bir "program metni" (Muhiddin, 2019: 95) gibi görülen *İslâmlaşmak* risalesinde derli toplu bir şekilde ortaya koyduğu bu düşünceleri Said Halim Paşa'yı doğrudan İslamcı olarak tanımlamayı mümkün kılmaktadır. Sosyolojik determinizme varacak düzeyde toplumsal yasalara yaptığı vurgu ile dinin yönlendiriciliği ve değiştirme gücüne yaptığı güçlü vurgunun düşünce dünyasında nasıl telif edildiği sorusunun cevabı -arada hâlâ boşluklar kalsa bile- iki katmanlı düşünmekten geçmektedir. Paşa, sosyal düşüncesini var olanın resmini çizmek için kullanmakta, asıl varmak istediği yer olan ıslah düşüncesini bu zeminin üzerinde inşa etmektedir. Düşünsel olarak nihai planda varmak istediği yer İslam'ın bütüncül bir yo-

2 İsmail Kara'nın büyük ihtimalle Ziya Gökalp'e ait olduğunu düşündüğü ve Paşanın *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* başlıklı risalesini değerlendiren yazı ikisi arasındaki fikrî ilişkiyi (hem beslenme hem de eleştiri olarak) göstermesi açısından önemlidir. Bu yazıda Gökalp, Paşa'nın düşünceleri için "bazı noktalarında ictimaî fikirlerimize tamamıyla mübâyin [karşıt]" demesine rağmen, karşıt olduğu noktalara bakıldığında aslında sosyal düşüncesiyle değil, onun ıslah düşüncesiyle uyuşmadığı anlaşılmaktadır. Said Halim Paşa'nın risalesini "takdir ve sahibini tebcîl" eden ve yazı boyunca hürmetkâr bir dil kullanan Gökalp'in asıl eleştirisinin dinin konumlandırılışı hakkında olduğu görülmektedir. İslam'ı, normatif tarafıyla ıslah düşüncesinin başına yerleştiren Paşa'nın aksine Gökalp, İslam'ı Türk kültürünün önemli bir parçası olduğu için önemser. "Millet İslam dininde iken, milliyetperverlerin İslamiyet'e karşı lâkayd yahut aleyhdar olması" düşünülemez diyerek milleti ve onun kültürünü daha üstte konumlandırır. Diğer bir söyleyişle dini sadece sosyolojik bir kurum olarak ele alır. Gökalp, kültür ve medeniyet arasında yaptığı ayırımı tekrar etmekte, kültür kısmında Paşa ile tamamen hemfikir olduğunu, ama medeniyet kısmında onu tamamen yanlış bulduğunu söylemektedir. Bu da sosyal düşünce ve ıslah düşüncesi arasında yaptığımız ayırımı desteklemektedir. Gökalp'in söz konusu yazısı için bk. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak/Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet,* Dergâh Yayınları, 2. baskı, 2018, s. 431-438.

rumuyla, sonradan kendisine eklenenlerin ayrıştırıldığı (*tecdit*), Müslümanların tüm toplumsal kurumları ve düzenini İslam'dan hareketle yeniden kurduğu (*ihya)* topyekûn bir ıslah hareketidir. Diğer bir söyleyişle İslamcılıktır.[3] Ama bunu yaparken, mevcudu bilme ve oradan hareket etme anlamında gerçekçi, yukarıdan aşağıya hızlı bir dönüşümden çok aşağıdan yukarıya doğru tedricî bir yöntemi benimsemektedir. Islah düşüncesinde belirleyici, yönlendirici olmasını istediği "İslamiyet"in özelliklerine vurgu yaparken, onun tarihsel süreç içerisinde hayata aktarılma biçimlerini göz ardı ettiği, yorum olarak değerlendirilebilecek bazı düşünceleri tarih üstü bir yere konumlandırdığı (özcü) söylenebilir (Doğan, 2018). Son tahlilde İslamcı olan Paşa'yı yönteminden hareketle *muhafazakâr İslamcı* olarak tanımlamak mümkündür. Buradaki muhafazakârlık sistemli bir düşünce olmaktan çok, bir yöntem, tavır alış, tutum anlamındadır. Bu anlamdaki muhafazakârlığını da ayrıca içinde yaşadığı şartlar çerçevesinde düşünmek gereklidir. Zira o dönemde bir yandan düşünsel anlamda İslam hâlâ Batıcıların bile müracaat etmek zorunda oldukları en güçlü meşrulaştırıcı güçtü. Diğer yandan siyasal, hukuki ve toplumsal düzende İslam belirleyiciliğini hâlâ devam ettirmekteydi.

İktisat Nerede?

Bütüncül bir İslam anlayışı ile zamanın ihtiyaçlarına göre hayatın çeşitli boyutlarının yeniden İslamlaştırılması gerektiğini düşünen Said Halim Paşa, normatif tarafıyla dini toplumun üzerinde konumlandırır. Sosyolojik bilgiyi çok önemsemesine ve ondan çokça istifade etmesine rağmen sosyolojizme düşmez. Dinin gündelik hayata aktarıldığında nasıl bir karakter kazanacağının o toplum tarafından belirlendiğini inkâr etmese de (s.271), normlarıyla dinin toplumu yönlendirici ve belirleyici olduğunu da güçlü bir şekilde vurgular. İslam'ın, hayatın bütün alanlarını kuşatan yapısından da hareketle Paşa bu ilişkiyi açık bir şekilde gösterecek bir formülasyon oluşturur. Buna göre İslam'ın inanç yapısı (itikat) bir ahlak nizamı oluşturur, bu ahlak anlayışı ise sosyal hayatı belirler. Başta siyaset olmak üzere diğer alanlar da bu sosyal hayatın bir çıktısıdır (s.327). Siyaset üzerinde müstakil olarak dursa da Paşa iktisadi ilişkilere aynı önemi vermemiştir. Kurduğu formülasyonda iktisadi meselelerin kendisine ait müstakil bir alanı yoktur ve sosyal hayatın doğal bir çıktısıdır. Said Halim Paşa'nın bu belirleme ilişkisi şu şekilde gösterilebilir:

İtikat (Zihniyet)

↓

Ahlak

↓

Sosyal Hayat ⟶ Siyaset

⟶ İktisat

3 İsmail Kara (2018) sert eleştiriler de yönelttiği dönemin diğer İslamcılarına göre Said Halim Paşa'yı kendi perspektifinde -sosyal düşüncesi itibarıyla- daha olumlu bir yere yerleştirirken, İslamcı düşünceleri (ıslah düşüncesi) itibarıyla diğerlerinin yanına konumlandırır. Said Halim Paşa'yı "yerli" fakat "yurtsuz" (s. 415) olarak kodlar. Kara'nın Paşa hakkındaki yorumlarında bazı sıkıntılı noktalar vardır: İlk olarak, Mısır'ın nihai olarak Said Halim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde ayrılmış olması hakkında -Paşa'nın Hidiv ailesinden olmasına gönderme yaparak- "muhtemelen tesadüfi değildir" (s. 407) yorumunu yapar. Kelimeleri titizlikle seçen, metinde söyledikleri kadar söylemedikleriyle de meramını anlatmaya çalışan bir üsluba sahip olan Kara, metinde böyle derken dipnot koyma ihtiyacı hissederek, daha yumuşak bir ifadeyle "kaderin bir cilvesi olmalı" şeklinde yazar. İkinci olarak, Paşa'nın mekân anlamından çok zihniyete atıf yaptığı "Garb âlemi için her yol Roma'ya giderse Müslüman dünyası için her yol Mekke'ye gider." sözünü "yurtsuz"luğuna delil olarak gösterir ve "Paşa'nın vatanı Mekke mi idi ve İstanbul Mekke'ye göre nerede duruyordu?" (s. 415) gibi bir soruyla sözü bağlamından tamamen koparark ele alır. Oysa sözün geçtiği bağlamda gayet açık olarak (Said Halim Paşa, 2019: 403) Hristiyanlık ve İslamiyet mukayesesi yapılmakta, onları temsilen de Roma ve Mekke isimleri kullanılmaktadır. Son olarak, eserlerinde birincil kaynaklar dışında referans vermekte oldukça ketum davrandığını bildiğimiz Kara, Soner Yalçın gibi bir isme referans vererek (s.406) "belki" kaydı koyup metnin içerisinde Paşa'nın masonluğundan bahseder. Kara'nın İslamcılara yaklaşımına dair meseleler başka bir yazının konusu olmakla beraber, genel olarak takdirle ele aldığı Said Halim Paşa hakkındaki zikrettiğimiz yorumları, seçtiği pasajlar ve tercih ettiği kelimeler muhtemelen tesadüfi değildir.

Said Halim Paşa iktisat-toplum ilişkilerinde iktisadı tamamen edilgen bir pozisyona yerleştirir. İktisadi ilişkiler sosyal hayatın bir parçası olarak, her nasılsa zorunlu olarak o şekilde kurulmuşlardır. Paşa bunu doğrudan söylemese de düşünce örgüsünün doğal kurgusu bu şekildedir. Dolayısıyla iktisadi ilişkilerde gözlemlenebilecek bir problem, kendisi olarak değil, sosyal bir mesele olarak görülmeli, çözümü de oradan aranmalıdır. Siyasetin olduğu gibi, iktisadi meselelerin de ele alınacağı zemin, bağlı bulunduğu sosyal durumdur. Sosyal durum ise toplumu oluşturan bireylerin ahlakına, ahlakı da İslam'a bağlıdır. Osmanlı toplumu için bunu İslam olarak kodlarken, aslında genel olarak toplumlar için Paşa "zihniyet"e vurgu yapar (s.191). Dolayısıyla genel formülasyon aslında zihniyet→ahlak→sosyal hayat→siyaset, iktisat vs. şeklindedir. Bizde zihniyeti oluşturan şey İslam akidesi olduğu için onu zikretmiştir. Zihniyetin belirleyiciliğine yaptığı vurgu ile Said Halim Paşa Sabri Ülgener'in de öncüsü olarak görülebilir. Nitekim Ülgener (2006) daha sonra iktisadi meselelere özel olarak eğilecek ve temel belirleyen olarak zihniyeti ele alacaktır. Fakat İslam'ı ele alırken, daha incelterek, normatif tarafıyla ve soyut olarak İslam'ı değil, tarihsel süreç içerisinde, tedeyyün diyebileceğimiz, onun bizde yorumlanış biçimine tekabül eden tasavvuf merkezli zihniyeti kastedecektir.

Modern/sanayi toplumunda iktisadi ilişkilerin önemli ve sosyal hayatın birçok alanını belirleyen konumda olduğu bir gerçekliktir. Belki modern toplumların en ayırt edici özelliklerinden biri iktisadi araçların ve ilişkilerin sosyal hayattaki alanının ve etkisinin geleneksel toplumlara göre büyük ölçüde artmış olmasıdır. Bunun düzeyi, niteliği ve yönü hakkında farklı teoriler olsa da iktisadi ilişkilere bigâne kalarak modern toplumun anlaşılamayacağı konusunda hemfikirdirler. Toplumu kuşatacak düzeyde bir sanayileşmenin henüz gerçekleşmemiş olduğu ama modernleşmekte olan bir toplumun ferdi olarak Said Halim Paşa'nın iktisadi meselelere daha fazla ağırlık vermesi beklenebilirdi. Ayrıca 19. yüzyılda çok hızlı bir sanayileşme yaşayan Avrupa'nın çeşitli ülkelerini görmüş olması dolayısıyla, sosyal hayat üzerindeki dönüştürücü etkisini gözlemlemesi beklenebilirdi. İktisat-toplum ilişkilerinde tek yönlü bir etkileme değil, karşılıklı bir etkileşimin olduğunu sosyolojik birikimiyle gösterebilirdi. Daha çok Fransız sosyolojisinden etkilenmiş olsa da çağdaşı[4] Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabını okuyup okumadığına dair herhangi bir verimiz yok, ama onun din, zihniyet, iktisadi davranış arasında kurduğu bağlantı ile Paşa'nın düşüncelerinin çıktısı arasında bir paralellik kurulabilir. Ama hatırlamak gerekir ki, Said Halim Paşa iktisadi zihniyeti, ilişkileri veya davranışı merkezî bir mesele olarak görmemiştir. Onun asıl meselesi yıkıma doğru giden devletin ve toplumun ıslah yoluyla kurtuluşunu sağlamaktır. Bu durum, o dönemdeki birçok aydın gibi önceliklerini tabii olarak belirlemiştir.

İktisat Düşüncesi

Osmanlı'nın son dönemlerinde iktisat düşüncesi bağlamında temel iki yaklaşım vardı: Liberal yaklaşım ve korumacı yaklaşım. 19. yüzyılda Avrupa, özellikle de İngiltere merkezli Klasik İktisat Okuluna ait (iktisadi) liberalizm düşüncesi Osmanlı'ya da intikal etmişti. Bu düşüncenin aktarılmasını sağlayanlar, aynı zamanda onun savunuculuğunu ve yaygınlaştırılmasını da yapıyorlardı. Bunların başında Sakızlı Ohannes Paşa, Portakal Mikail Paşa ve yüzyılın sonundan itibaren de Mehmet Cavid Bey gelmekteydi. Liberal düşünce esasında Osmanlı'nın modernleşme çabalarının doğal çıktılarından biriydi. Devletin iktisadi alandaki yerini daraltmak isteyen, bireyi merkeze alan, rekabetçiliği teşvik eden, ihracatı ve dış yatırımı önemseyen bu iktisadi yaklaşım, bir yönüyle Osmanlı'nın yüzyıllardır süregelen iktisadi zihniyet ve politikalarına tersti. Çünkü Osmanlı'da genel olarak, içerideki malların çokluğunu esas alarak ihracatı sınırlı tutmaya çalışan, toplumu bireyin üzerinde gören, toplum maslahatı için devlet müdahaleciliğini benimseyen ve gelenekçi bir zihniyet hakimdi (Genç, 2007: 46). Fakat artık Avrupa'daki gelişmelerin kaçınılamaz etkileri sonucunda, tarım toplum yapısını olduğu gibi devam

4 Said Halim Paşa, Weber ile aynı yılda doğmuş, ondan bir yıl sonra vefat etmiştir.

ettirebilmek mümkün değildi. Söz konusu bu toplumsal ve iktisadi (olgusal) değişim, kendi aralarında ihtilaflı, önemli bir kısmı Batı'dan aktarılan farklı düşüncelerin de gündeme girmesini sağladı. İktisat düşüncesi açısından 19. yüzyılın sonu en verimli ve hareketli dönemdi (Kılınçoğlu, 2015: 42). Liberal düşüncenin karşısında ise korumacı düşünceler gelmekteydi. Hiç kuşkusuz çok genel ifade edilen bu ikili ayrımda her birinin kendi içerisinde de farklılaştığı noktalar vardı. Hızlı bir siyasal, toplumsal ve iktisadi dönüşümün olduğu bir zamanda birçok farklı düşüncenin görülmesi de normaldi. Liberal düşünceyi eleştiren kişilerin başında Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi gibi isimler geliyordu. Bu isimlerin liberalizm eleştirisi iktisat merkezli değil, daha genel eleştirilerdi. İktisat düşüncesi bağlamında eleştiriler getirenlerden biri ise Musa Akyiğitzade idi. Uygulanan politikalar da bu iki yaklaşım arasında gidip gelmeye başladı (Sayar, 200: 400).

II. Meşrutiyet sonrası "hürriyet" kavramının revaçta olduğu yıllardı ve liberal düşüncenin etkin olduğu bir konjonktür vardı (Mardin, 2012: 98). Fakat 1. Dünya Savaşı'na girilmesi ile oluşan zorlu koşullar iktisadi durumu etkilediği gibi iktisat düşüncesini de belirlemişti. Bu yıllarda Alman modelinden de etkilenerek "millî iktisat" anlayışı devreye girdi. Bu aynı zamanda uluslaşma sürecinde de bir merhaleyi teşkil ediyordu (Toprak, 1995: 12). Savaş, "millî iktisat" anlayışıyla da beraber iktisat politikalarında "devleti devreye sokmuş, müdahaleci, devletçi, yönlendirici" bir yaklaşım benimsenmişti (Toprak, 1995: 20). Koşulların zorlamasının da etkisiyle benimsenen bu politika sonucunda yerli bir sermayedar grubu oluşturulmak isteniyordu. Said Halim Paşa bu dönemde sadrazamlık makamındaydı ve dolayısıyla bu politikaların uygulayıcısı konumundaydı. Paşa'nın kapitülasyonları kaldırması, yerli malını desteklemek için kurulan İstihlâk-i Millî Cemiyetine üye olması gibi gerekçelerle genel olarak o dönemde "millî iktisat" politikalarını desteklediği söylenebilirse de bunlardan hareketle "millî iktisat" düşüncesini "uzun uzun incelenmeye yer bırakmayacak kadar açık bir şekilde" (Bostan, 1992: 108) benimsediği sonucunu çıkarmak acelecilik olur. Nitekim Paşa bundan kısa bir süre önce liberal politikaların bir sonucu olarak yabancı sermayeyi çekmek için kurulan çok sayıdaki anonim şirketlerden birinin fahri başkanı da olmuştur (Toprak, 1995: 67). Bunun yerine, iktisat düşüncesini müstakil bir şekilde ele alarak düşünsel konumunu açık bir şekilde belirlemediğini (Beşer, 2013: 20), fakat kültürel farklılıklara önem verdiği sosyal düşüncesinin doğal bir sonucu olarak "millî iktisat"a daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Zira liberalliği savunanlar aynı zamanda iktisadın milliyetler üstü, evrensel olduğunu savunuyordu. Oysa "[m]illî iktisada göre, her ulusun bir iktisadi gerçeği" vardır. Ülkenin ve toplumun gerçekleri dikkate alınmalıdır (Toprak, 1995: 147).

Said Halim Paşa'nın iktisadi meselelere ve çok kısa da olsa müstakil olarak iktisat düşüncesine temas ettiği risalesi, son yazılarından biri olan *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye'*dir. Bu risalesinde Paşa daha çok İslam yönetiminin siyasi yapısını incelese de iktisatla ilgili meselelere de temas etmektedir. Buna göre İslam dünyasının geri kalmışlığı daha çok iktisadidir, bunun için de kolaylıkla "kabil-i ta'mîrdir". Zira Müslüman toplumların ahlaki ve sosyal yapısı "pek sağlam" olduğundan iktisadi geriliği gidermek için yeterlidir (s.415). Paşa'nın bu yaklaşımı sosyal düşüncesiyle tamamen uyumludur. Çünkü iktisadi durum, bir toplumun sosyal yapısının doğal bir sonucudur. Bir toplumun sosyal yapısı -ve onun da içinde belirlendiği ahlaki yapısı- sağlamsa, oluşabilecek geçici iktisadi problemler çözülebilir. Paşa'ya göre Batı'daki gibi bir iktisat düşüncesi geliştirilecekse bu ancak fıkıh içerisinden ve onun sayesinde olmalıdır. Çünkü fıkıh Müslüman toplumun sosyal ve ahlaki yapısına uyumludur, dahası ahlak ve sosyal bilimler açısından insanoğlunun geliştirdiği en mükemmel ilimdir. Bunun için de Paşa ondan "Fıkh-ı Şerîf" olarak bahseder (s.415). Paşa'ya göre İslam dünyasının geri kalmışlığını gidermek için Avrupa'da geliştirilen çeşitli bilimlerden istifade edilmelidir, fakat bu sınırlı alanlarda kalmalıdır. Bu disiplinler oluşturulurken asıl rehber fıkıh olmalıdır. Nitekim "Taazzuv-ı iktisadîmiz içün fıkh-ı şerifin delâletine mürâca'at etmeliyiz" diyerek iktisat düşüncesi için fıkhı adres göstermektedir (s.417).

Sonuç olarak Said Halim Paşa iktisat düşüncesi üzerinde müstakil olarak durmamıştır. İktisadi mese-

leleri sosyal yapının doğal bir parçası olarak görmüştür. Konjonktürel olarak ve yaptığı görevler açısından "millî iktisat" düşüncesine yakın durmuştur. Ama ideal olarak bir iktisat düşüncesi geliştirilecekse bunun Müslüman toplumlarla uyumlu olan fıkıh ilmi içerisinden ve onun vasıtasıyla yapılması gerektiğini düşünmektedir.

İktisat-Toplum

Said Halim Paşa iktisadi meseleleri sosyal yapının bir alt kümesi olarak gördüğü için iktisat ve toplum ilişkisini karşılıklı bir etkileşimden çok tek taraflı bir belirlenim olarak görmektedir. Avrupa'da büyük ölçüde oluşmuş olan sanayi toplum yapısında iktisadi ilişkilerin öneminin artmış olmasını ve hatta belirleyici rolünü gözlemleyememiş veya bunu düşüncesine aksettirememiş veyahut da Müslüman bir toplumda gerçekleşmeyeceğini düşünmüştür. Osmanlı toplumunda ahlaki yapının ve ondan neşet eden sosyal yapının güçlü olduğuna dair inancı, iktisadi ilişkilerin farklı bir seyir takip edeceğini düşündürtmüştür. Avrupa kültürü ile Osmanlı kültürü arasında yaptığı keskin ayırım, kültürel aktarım ve taklide şiddetle karşı çıkışı da bunu desteklemektedir.

Paşa'ya göre Avrupa'da toplumların hayatlarında çok etkisi olan burjuva sınıfı Osmanlı'da mevcut değildir. Osmanlı toplumunda "memurluk" daha belirleyici ve etkindir. Memurlar genel olarak sorumluluktan kaçan, girişimci olmayan, işleri idarecilere bırakan bir karaktere sahiptirler. Burjuvazi ise işlerinde daha serbest, girişimci, sorumluluk alan bir karakterdedir. Dolayısıyla Avrupa'da burjuvazinin yaptığını Osmanlı'da memurlardan beklemek hiç de gerçekçi değildir. Bu, üretim ile tüketimi birbirine karıştırmak kadar büyük bir hatadır (s.55). Yapılması gereken şey, Avrupa'dakini aynen taklit etmek değil toplum yapısına uygun bir şekilde ("cem'iyet-i 'avâm'a muvafık") bir seçkin zümre ("sınıf-ı mümtâz") meydana getirmektir. Bu ise hemen olabilecek bir şey değil, uzun bir zamanda oluşturulabilecek bir şeydir (s.173). Seçkin bir zümre oluşturulmalıdır, zira sosyal eşitlik Osmanlı toplum yapısında problemlere yol açar. Diğer bir söyleyişle Avrupa'da sosyal problemler eşitsizlikten, bizde ise eşitlikten ortaya çıkar. Bu, hukuk karşısındaki eşitlikle karıştırılmamalı, bireysel yeteneklerin önünü kapamamak şeklinde anlaşılmalıdır (s.187).

Said Halim Paşa'nın seçkin bir zümre meydana getirmek gerektiği düşüncesi "millî iktisat" anlayışıyla ve İttihat ve Terakkinin "millî burjuvazi" oluşturma politikasıyla paraleldir. Şu var ki, Paşa seçkin sınıfı sadece iktisadi servet biriktirerek yatırımlar yapacak bir zümreyle sınırlı tutmamakta; sanatçıdan idareciye, bilim adamına kadar sosyal hayatın tamamı için önermektedir. Bu aynı zamanda iktisadı müstakil bir alan olarak görmeyip, sosyal hayatın bir parçası olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında "millî iktisat" düşüncesi de meseleyi sadece bir iktisat meselesi olarak görmüyordu. Zira savaş yıllarında aynı zamanda iktisadi anlamda ciddi bir ahlak sorunu vardı. Aşırı fiyatlama, istifçilik, memurların yasal olmayan şekilde iktisadi faaliyet yürütmesi, "harp zenginleri"nin oluşması iktisadi hayatı olduğu kadar sosyal düzeni de bozuyordu. Bu anlamda "millî iktisat" aynı zamanda bir ahlak da önermiş oluyordu. Savaşın getirdiği ekonomik zorluklar aynı zamanda halkçılığı ve toplumsal dayanışmayı da gündeme getirmişti. Bunlar da "millî iktisat" anlayışı ile bütünleştirildi. Dolayısıyla mesele sadece iktisadi değil aynı zamanda sosyolojik olarak görülüyordu (Toprak, 1995: 20–21).

Bu ahlaki ve sosyal düzenin bozulmaya başlamasını Said Halim Paşa, Müslüman toplumlarda fakirliğin, buna karşılık Avrupa toplumlarında zenginliğin olması dolayısıyla özellikle aydınların Avrupalılara duyduğu hayranlığa bağlamaktadır. Oysa Paşa'ya göre bir toplumun iktisadi refah içerisinde olması o toplumun sosyal yapısının da üstün olduğu anlamına gelmez. Nitekim Avrupa'da burjuva sınıfı biriktirme ihtirası olan, bundan daha yüce bir gayesi olmayan, sadece kendi menfaatini düşünen bir zümredir. Bu sınıfın servet biriktirme arzusu yüzünden de iktisadi meseleler, ahlaki ve sosyal meselelerin önüne geçmiştir. Bu arzu ise bencilliği arttırarak "zayıfın kavî tarafından her suretle istihdam

ve istismarını meşru" hâle getirerek sömürü düzeni ortaya çıkardı. Sanayinin gelişmesi işçi sınıfını meydana çıkardı ve sayıları arttı. Onların problemleri ve talepleri de zamanla daha başka sosyal problemler meydana getirdi. Dolayısıyla Avrupa toplumları sosyal sınıflar arası çatışmanın arttığı, "sabit bir mefkûre"ye sahip olmadığı için sosyal dayanışmanın olmadığı ve sosyal dengenin kurulamadığı toplumlardır. Bir toplumda refah olsa bile sosyal denge yoksa onun uzun süreli yaşaması mümkün değildir. Onun için de oradaki mutluluk aldatıcıdır. Sonuçta sosyal yapısı daha sağlam olan Müslüman toplumların Batı'yı sosyal anlamda taklit etmelerini gerektirecek bir şey yoktur. Geri kalmışlığı gidermenin yolu onların daha düşük seviyedeki ahlak ve sosyal yapılarını taklit etmekle değil, İslam'ı daha iyi bir şekilde uygulamakla mümkündür (s.417-9).

O dönemin diğer İslamcılarında da iktisadi meseleler çok az yer kaplar. Öncelikli gördükleri konular başkadır ve iktisadi ilişkileri sonuç olarak görürler. İslamcı düşüncede iktisadi meselelerin gündeme gelmesi ancak 1950'lerden sonra olacaktır. M. Said Çekmegil'in *İslâm'da İktisat Anlayışımız,* Sezai Karakoç'un *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* veya Arapçadan tercüme edilen bazı çalışmalar ile iktisat meseleleri İslamcıların biraz daha gündemine girecek ama asıl ilgi patlaması ise yüzyılın sonundan itibaren olacaktır.

Sonuç

İslamcılığın en etkin ve özgün ilk temsilcilerinden biri olan Said Halim Paşa "Mevcut durum (gerçeklik) nedir?" sorusuna cevap olarak sosyal düşüncesini; "Ne yapmalı?" sorusuna cevap olarak da ıslah düşüncesini geliştirmiştir. Siyasal hayattaki aktif görevlerinin de katkısıyla toplumsal ve siyasal değişim talebini gerçekçi bir zemin üzerine inşa edebilmek için sosyolojik tahayyülden istifade etmiştir. Paşa'yı hem özgün hem de İslamcı olarak kodlamamızı mümkün kılan özelliği ıslah projesini sosyal gerçekliğin tespiti üzerine yerleştirmesidir.

İktisat-toplum ilişkilerinde Said Halim Paşa iktisadi ilişkileri sosyal ilişkilerin alt kümesi olarak görerek tek taraflı bir belirlenim olarak görmüştür. İktisadi meselelere özel olarak bir önem atfetmemiş, iktisadi sorunların da kendisinden kaynaklandığını düşündüğü sosyal problemlere ve zihniyet meselelerine ağırlık vermiştir. İktisat düşüncesi bağlamında da dönemin belirgin iki yaklaşımından korumacı yaklaşıma yakın durarak "millî iktisat" taraftarları arasında yer aldığı söylenebilir. Fakat ideal anlamda bunu yeterli görmemiş, fıkıh ilminden hareketle bir iktisat disiplini geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu aynı zamanda ıslah düşüncesinin de özünü oluşturan topyekûn bir "İslamlaşma"nın sonucunda olacaktır.

KAYNAKÇA

Akın, M. H. (2011). Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi. *TYB Akademi*, 1(3), 141–149.

Beşer, A. H. (2013). Said Halim Paşa'nın Düşünce Dünyası ve İktisadi Meselelere Bakışı. *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 11–23.

Bostan, M. H. (1992). *Said Halim Paşa*. İstanbul: İrfan Yayıncılık.

Doğan, N. (2018). Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Siyasal ve Toplum Tasavvuru. *Sosyoloji Divanı*. S. 11.

Genç, M. (2007). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (5.Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.

İnal, İ. M. K. (1950). *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Kara, İ. (2018). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak/ Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet* (2. baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kayalı, K. (1985). Said Halim Paşa. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, 1304–1306.

Kılınçoğlu, D. T. (2015). *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire*. New York: Routledge.

Mardin, Ş. (2012). *Siyasal ve Sosyal Bilimler/Makaleler 2* (11. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Muhiddin, A. (2019). *Şiir, Milliyetçilik, İslâmcılık/Modern Türklükte Kültür Hareketi* (2. Baskı), Çev. M. Suat Mertoğlu, İstanbul: Küre Yayınları.

Said Halim Paşa (2019). *Said Halim Paşa Külliyatı*. Haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Sayar, A. G. (2000). *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması* (2. Basım). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Toprak, Z. (1995). *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ülgener, S. F. (2006). *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası.* İstanbul: Derin Yayınları.

SAİD HALİM PAŞA'DA HÜRRİYET VE EŞİTLİK DÜŞÜNCESİ

ÖMER FARUK UĞURLU

Said Halim Paşa (1864-1921) son dönem Osmanlı mütefekkirleri arasında özgün yorumlarıyla ön plana çıkmış önemli bir devlet adamıdır. Özellikle karşılaştırmalı bir perspektifle İslam dünyası ve Batı dünyası arasındaki farklılıkları devlet, millet, hürriyet, eşitlik, hak gibi siyasal ve sosyal teorinin temel kavramları üzerinden okumuştur. Karşılıklı okuma yapma neticesinde tespit ettiği farklılıklar üzerinden İslam ve Batı'nın ayrıştığı noktaları bütüncül bir perspektifle analiz etmiştir. Bu çalışma siyasal ve sosyal teorinin en önemli kavramlarından olan hürriyet ve eşitlik kavramlarının Said Halim Paşa fikriyatında izini sürmektir. Paşa'nın bu kavramlara bakış açısının ele alınmasının yanı sıra teorik tartışma yapılarak Paşa'nın genel fikriyatında hürriyet ve eşitliğin konumu incelenecektir. Çalışmada hürriyet ve eşitlik kavramlarının özel olarak seçilmesinin sebebi bu kavramların hemen hemen tüm fikir akımlarının hakkında teşrik-i mesai yaptığı kavramlar olması hasebiyledir. Said Halim Paşa'nın hürriyet ve eşitlik hakkında yaptığı özgün yorumların günümüz siyasal ve sosyal teori çalışmalarına katkı yapacağı da umulmaktadır.

Said Halim Paşa'nın Metodolojisi

> Hayatın katı gerçekleri hakkını alır, ne kadar ince ve sanatlı da olsa 'söz'e galip gelir, hataları meydana koyar ve boş fikirleri ortadan kaldırır.
>
> Said Halim Paşa

> ... metod, ferdi belli bir vazifeyi görebilecek, belirli bir maksadı elde edebilecek hale getirmek için kullanılacak vasıtaların bütünü demektir.
>
> Said Halim Paşa

Son dönem Osmanlı mütefekkirlerinin ana teması devletin kurtuluşu ve siyasal, sosyal ve ekonomik hakların tanımlanması olmuştur. Devletin karşı karşıya kaldığı sorunların çözülmesinde Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi farklı entelektüel grupların düşünceleri etkili olmuştur. Entelektüel bölünmüşlüğün getirmiş olduğu fikir zenginliğinin ana amacının tek bir noktada toplanması ki bu amaç devletin kurtarılması meselesidir, düşünceler arasında eklektik bir zeminin oluşmasını sağlamıştır. Devlet kurtarılacaktı ancak nasıl? Reform mu devrim mi? Öze dönüş mü yoksa taklit mi? Metodolojiyle alakalı bu sorular fikrî farklılaşmanın da temelini oluşturuyordu. Düşüncenin amacı aynı bile olsa o amaca giden yolun çeşitli olması hem fikrî zenginliğe hem de çatışmaya sebep olur. Bu sebeple Batıcı bir düşünür için bilginin kaynağı Batı'daki epistemolojik gelenekler olan rasyonalizm veya ampirizm oluyorken, İslamcı bir düşünür için toplumsal bir düzende sadece bu zemin yeterli gelmeyecek aynı zamanda sezgi veya İslamcı terminoloji için vahyin de bilgi kaynağı olarak konumuna dikkat çekilecekti. Esasen tartışmaların ana çıkış noktası da bu zemini tam olarak anlayamamaktan veya tamamen birbirinden bağımsız düşünerek çatışmaktan ve düşünsel kopuştan ileri gelmektedir.

Bu kopuşun savunucuları ve muarızları arasındaki tartışma süreklilik olarak yeni Cumhuriyet'e de intikal etmiş, tartışmanın zemini sorunları çözmekten ziyade sorunları çözmek için üretilen sebepler üzerinden şekillenmiştir. Asıl olanın unutulup asıl olana giden vasıta üzerinden yapılan derin kopuşlu tartışmalar da pek tabi çözümleri ve reçeteleri etkilemiştir. Bu noktada Osmanlı mütefekkirlerinin hak, hürriyet, eşitlik, hukuk, toplum, iktisat, uhuvvet tanımları farklılık göstermektedir. Bilginin kaynağının ve zemininin farklı algılanması farklı reçeteler ve metodolojilerin gelişmesine yol açmıştır. Tartışmanın zemini de burada şekillenmiştir.

Said Halim Paşa da İslamcı bir mütefekkir olarak döneminin önemli tartışmalarına katkıda bulunmuştur. Paşa'nın da diğer mütefekkirler gibi bir toplumdaki gelişme ve değişimin nasıl olması gerektiği yönünde metodu ilgilendiren soru ve cevapları vardır. Hayatın devinimi ve canlılığını, pratikten zuhur eden teoriyi ve ''soyut nazariyat'' yerine ''somut hayat'' fikrini ön planda tutan Paşa'ya göre "Mantık veya nazariye bakımından ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar, hayatın gerçeklerine uymayan kanunlar zararlı olmaktan kurtulamazlar. Suistimallere sebep olan, keyfî ve müstebit idareyi doğuran bu zararlı kanunlardır. Bunlar, sonunda halkın da ahlâkını bozarlar".[1] Bu durum kavramsallaştırılacak olursa "taklitçi teori karşısında tabiî gelişim fikri'' olarak özetlenebilir. Paşa'ya göre "zamanın gerçekleri" ve "hayatın gerçek yüzü'' temelli tecrübeye dayalı tabiîlik hâli, bireyin içinde yaşadığı toplumsal gerçekliklerle uyuşmayan nazariyelerin muğlak çıktılarına ve iddialarına karşı gelişme için daha önemlidir.[2] Bir toplumun sorunlarının çözümü "gerçekleri" göz önünde bulundurarak sağlanabilir. Paşa, bu durumu veciz bir şekilde şu sözlerle açıklar: "Bizim zihnimiz henüz eşyadan fikirlere intikal edemiyor; fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ediyor. Çünkü bu sayede düşüncelerimiz sonsuz hayaller içinde, her şeyi kendi emellerine göre tertip edebileceği muhayyel bir muhit bulabiliyor. Bu yüzden bizi hiçbir şey memnun etmiyor. Her şeyde ümitlerimizi kıracak bir noksan buluyoruz. Aydınlarımızın çoğu, elde edilmesi imkânsız birtakım emeller peşinde yorulup beziyorlar."[3]

Hayatın gerçeklerinden beslenmeyen teorinin tatbiki nihayetinde istibdat ile sonuçlanır. Çünkü amaç, sosyal ve siyasal realitelerle kaim toplumu realitelere bağlı kalarak değiştirmekten ziyade her ne şekilde olursa olsun teoriye tabi kılmaya dönüşür. Toplumsal sorunların sebeplerini nazari zeminde ele alarak toplumu teoriye uydurmak için uygulanacak her türlü cebir ve tahakkümün meşrulaştırılması, teorinin başarılı addedilmesi için gerekli görülür. Paşa toplumun tabiî hâlinden ve sosyal-siyasal gerçeklerden kopuk, şeklen kötü taklitçi nazariyelerin toplumun salahiyetini sağlayamayacağını özellikle hürriyet ve eşitlik namına önüne geçilmez sorunlara yol olacağını düşünür. Çünkü gerçeklerden, tecrübelerden ve en nihayetinde hayattan beslenmeyen, tepeden inmeci bir değişim tek tipleştirir, homojenleştirir, merkezîleştirir ve kaçınılmak istenen istibdadın daha ceberut bir şekilde temerküz etmesine yol açar. Bu durumu aşmanın en önemli yolu toplumun gerçeklikleriyle barışık, toplumun değerleriyle çatışmayan bir değişimin peşinde koşmaktır. Bu sebeple toplumsal özgünlük hâli önemlidir. Paşa için kavramların bile tarihsel bir zemini vardır. Her kavram her toplumda aynı anlama gelmez.

1 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 8. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012. s. 62.

2 Mesela Said Halim Paşa'ya göre bir toplumun sosyal yapısı sadece toplumdan beslenmeyen soyut kanunlar veya teorilerle değiştirilemez: "İnkılapçılarımızı bu kadar büyük hatalara düşüren şey şudur: Onlar memleketin siyasî vaziyetini istedikleri gibi değiştirmekle, sosyal durumunu da değiştirmeye muvaffak olabileceklerini zannettiler. Sadece birtakım kanun ve nizamların, bir milletin sosyal yapısını istenildiği gibi değiştirebileceği, bütün toplumun hükûmetin heves ve hislerine tâbî bulunduğu gibi, safdilce fikirlere kapılmak hatasına düştüler. Bir fenalığın ortadan kaldırılabilmesi için çeşidinin, mâhiyetinin ve onu meydana getiren sebeplerin tam olarak bilinmesi gerekir. Zararını yok etmek için ise, gerekli en doğru ve en tesirli vasıtalara başvurulması lâzımdır. Halbuki memleketin düştüğü fena durumu gidermek için başvurduğumuz tedbir ve vasıtalar isâbetsiz olmuştur. Bu isâbetsizlik ise, hastalığın çeşidini, mâhiyetini ve gerçek sebeplerini anlayamamış olduğumuzun en kuvvetli ve açık delilidir." *age*., 63-64. Bu noktada önemle ifade etmek gerekirse Paşa, teori veya kanun karşıtı bir tavırda değildir. Vurguladığı nokta bir toplumda görülen sorunların çözümünü, aynı toplumun gerçekliklerinden türemeyen ve taklit edilen teorilerde aramanın başarısızlığa yol açacağı fikridir. Kurtuluş Kayalı'nın da belirttiği gibi Said Halim Paşa'nın "temel yönelimi önce ülkenin sosyal gerçeklerini öne çıkarmak ve sorunlara teorik bir perspektifle bakmak" şeklindedir. Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, 5. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 1306.

3 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 76.

Said Halim Paşa'nın özgün olduğu en önemli kısımlardan biri sosyal ve siyasal meseleleri karşılaştırmalı bir perspektiften ele alarak argümanlarını ve örneklerini tecrübe metoduyla incelemesidir.[4] Bu perspektif her milletin yaşadığı sorunları ve dönüşümleri, kendi toplumsal tecrübesine göre açıklayarak her meselenin kendine has çözümü olduğunu vurgular. Bu noktada kavramsal çerçevenin bile çok değişkenlik gösterdiğini Paşa şöyle örnekler:

> Gerçekten de, Şark dünyası, Garb dünyasından o kadar farklıdır ki, gâyet basit kelimeler bile birçok defa aynı mana ve şümûlü taşımazlar. Meselâ '*eşitlik*' tabiri, bizde hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaz. Zira insanlar arasında, şahsî meziyetler sebebi ile meydana gelmiş olan eşitsizlik, açıkça demokrat olan İslâm toplumu içinde gayet tabiî sayılmıştır. Yine aynı sebeple '*hürriyet*' bizim için sosyal bir zinciri kırmak, siyasî bir kölelikten kurtulmak demek değildir.[5]

Paşa'nın peşine düştüğü önemli sorulardan biri de dünyanın herhangi bir yerinde mükemmel sonuçlar vermiş bir sistemin maddi çıktılarının şeklen taklit edildiği durumda aynı sonuçların alınıp alınamayacağıdır. Mesela Fransa'nın kendi siyasal kültür ve gelenekleriyle yoğrulmuş olan ve muntazam işleyen hukuk ve adalet sisteminin taklidi, Osmanlı'da aynı sonuçları neden vermiyordu? Aynı şekilde hürriyet ve eşitlik noktasında tecrübeden mahrum şekilci taklitçilik gerçek manada sosyal, siyasal ve ekonomik sorunları çözecek miydi? Bu noktada Paşa'nın tespiti önemlidir: "… inkılapçılarımız, insanların kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu hiçbir zaman anlayamamışlardır".[6] Paşa bir devletin ıslah olmasında kendi siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel gerçekliğinden ziyade başka devletlerin uzun yıllar neticesinde yine kendi gerçekliği içerisinde oluşturduğu kanun veya kurumları nakletmenin başarıdan ziyade yeni sorunlara yol açacağını vurgulamaktadır.[7] Kanun ve nizamla çerçevelenen her anlamdaki hürriyet ve eşitlik insan içindir; burada kanun ve nizam araç, insan amaçtır. İnsanın her alandaki hak, hürriyet ve eşitliğinin şekilci taklitlerden öte kendi ben-

4 Paşa için meselelerin iyi anlaşılmasında karşılaştırma metodu dikkat çekicidir. *Fikir Buhranımız* kitabında karşılaştırma metodunun önemini şöyle açıklar: "İlim, kıyas ile beraber olursa faydalı olur. Çünkü insan ancak, varlıklar arasında mukayeseler, benzetmeler yaparak ve tabiat hâdiselerini daha iyi anlayarak, onlara göre hareketlerini tanzim eder. Bilmek, kıyas etmek, benzeterek hüküm vermek demektir. Bu sebeple, kendi cemiyetimiz ile diğerleri arasında mukayese yapabilecek kadar kendimiz hakkında bilgi sahibi olmalıyız. Böyle olmayınca, bizden ileride bulunan yabancı milletler arasında ne kadar kıyaslar yapsak, ne kadar ilmî ve mantıkî neticelere varacak bir iktidar da göstersek, bununla kendi cemiyetimizin noksan ve kusurlarını bularak tamir etmeye muvaffak olamayız." *age.*, s. 98. Paşa'nın kavram olarak kıyas vurgusu dikkat çekicidir. Malum olduğu üzere kıyas metot olarak klasik Sünni İslam geleneğinde de Kur'an, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü bilgi edinme yoludur. Özellikle Hanefi ekolünde kıyas ve istihsan diğer ekollere göre ağırlıklıdır. Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi olarak görülen Hanefilik göz önüne alınırsa Paşa'nın düşüncelerinde etkili olan kıyas yönteminin köklerinin nasıl oluştuğu hakkında fikir sahibi olunabilir. Bu kitap bölümünün sınırlarını aştığı için bu tartışmaya girilmeyecek olmakla birlikte ileriki çalışmalarla konunun aydınlatılması, sosyal bilimlerde epistemoloji ve metodoloji çalışmalarına katkı sunması mümkün olabilir. Ayrıca ifade etmek gerekirse Said Halim Paşa'nın fikirlerinin nasıl oluştuğu meselesi tartışmalıdır. Kudret Bülbül, Said Halim Paşa'yı incelediği eserinde Ercümend Kuran, Ertuğrul Bilican ve Niyazi Berkes'in görüşlerini ele alarak Paşa'nın Tunuslu Hayrettin Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi isimlerden etkilenmiş olabileceğini aktarmaktadır. Ancak Paşa'nın mevzubahis isimlerden etkilendiğine yönelik somut bir kaynak veya belirti tespit etmek zordur. Dönemin şartları gereği kavramsal benzerliklerin kaçınılmaz olduğu göz önüne alınırsa Paşa'nın hem Doğu'da hem Batı'da birçok bölgede bizatihi yaşayarak elde ettiği tecrübelerin etkisi daha yoğun hissedilmektedir. Kudret Bülbül, *Siyasal Bir Düşünür Said Halim Paşa*, Tezkire Yayınları, İstanbul, 2015, s. 142-144. Aynı zamanda Said Halim Paşa'nın birçok dile vukufiyeti de göz önünde bulundurulmalıdır. Paşa Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizceye iyi derecede hâkimdi. M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 107. Bunlara ek olarak Ahmet Şeyhun, Said Halim Paşa'nın siyasal ve sosyal düşüncelerinde Montesquieu ve Rousseau gibi Avrupa aydınlanmasının önemli düşünürlerinin izleri olduğunu belirtir. Mesela Şeyhun'a göre Said Halim Paşa güçler ayrılığı ilkesini Montesquieu'dan almıştır. Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*. (Türkçesi: Derya Göçer), Everest Yayınları, İstanbul, 2010. s. 164.

5 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 77.

6 Said Halim Paşa, *age.*, s. 59.

7 Bu konuya bir örnek vermek gerekirse Paşa, Fransa'dan taklit edilen adalet sistemini şöyle anlatmaktadır: "Adalet sistemimizi ıslâh etmek için Fransız adalet sistemini esas aldık. Halbuki Fransız cemiyeti, bizimkine asla benzemeyen aslı ve menşei, ruh hâli, âdetleri ve gelenekleri, irfânı ve medeniyet seviyesi ile bizden pek farklı olan, ihtiyaçları ise çok ve çeşitli bulunan bir toplumdu. Fransız adalet sistemi mükemmel oluşu ile bizi cezb etti. Bu da, bizce kabul olunması için kâfi görüldü. Halbuki Fransa'ya hiçbir şekilde benzemeyen bizimki gibi bir memleket için, bu sistemin uygun olup olmadığını kimse düşünmedi. Bu tarzda icra eylediğimiz adliye ıslahatının da bunca seneler çalıştıktan sonra malum şekilde ve hiç derecesinde neticeler vermesi şaşılacak bir şey değildir." *age.*, s. 57.

liğiyle uyumlu bir şekilde tecrübeyle gelişeceği, kendi tekâmülünün tabiî akışını bozduğu için taklidin beklenen iyi niyetli sonuçlara yol açmayacağı sonucu da Paşa'nın taklit yerine tecrübeyi öne çıkardığını göstermektedir.[8] Paşa gelişim noktasında faydalı sonuçların alınabilmesi için toplumun hâleti-ruhiyesinin, alışkanlık ve âdetlerinin, kültürel ve dinî ögelerinin, gelenek ve medeniyet değerlerinin ön planda tutulması gerektiğini söyler. Her ülkenin kendine has siyasal, sosyal ve kültürel özerkliği bulunduğuna göre toplumun ahvalini göz önünde bulundurmak ve taklitten ziyade yerel ögeleri ön plana çıkaran tabandan özümsenerek yükselen değişim rüzgârının oluşturduğu kurumsallaşmanın, karşılaşılan sorunları çözmede bir sonraki nesle değişerek devam etme imkânı sunacağı görülebilir.[9] Burada önemle ifade etmek gerekirse Paşa, Batı'nın kendi metodolojisinin de "hakkını vermektedir". Paşa, Batı ülkelerini anlatırken özellikle Batılı toplumların başarıyla kurdukları sosyal ve siyasi müesseselerin, taklitten ziyade kendi ruhlarını koruyarak değiştiklerini ve geliştiklerini vurgular. Burada Paşa'nın hakkını verdiği durum Batı'nın sorunları karşısında takındığı özgün metodolojidir. Çünkü Batılı toplumlar başka medeniyetlerden faydalansalar bile kendi sorunlarını yine kendi yöntemleriyle gerektiğinde uzun yıllar savaşarak elde etmiştir. Ve yine Paşa, bu noktada Batı'dan örnek alınması gerekenin onların sorunlarını çözmede tatbik ettikleri kendilerine has metotları değil "onların çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverlikleridir".[10] Görüldüğü üzere Batı'ya karşı kategorik sevgi veya düşmanlıktan ziyade Paşa için öncelikle "anlamak" ve buna göre metot geliştirmek önemlidir. Bu sebeple Paşa, yapılması gerekenin de Osmanlı toplumunun işine yarayacak şeyleri alarak Avrupa'nın Osmanlı muhitine ısındırılması ve "Avrupa'nın millîleştirilmesi" olduğunu da belirtir.[11]

Said Halim Paşa'da hürriyet ve eşitlik anlayışını doğru analiz etmek için metodolojik çerçevenin sınırları bunlardır. Tabiîlik, taklitçiliğe karşılık, tecrübe ve karşılaştırma metodu bağlamında ilerleyen bölümlerde hürriyet ve eşitlik üzerine teorik inceleme yapılacaktır.

Hürriyet

> Hürriyet; insanoğlunun hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki çalışmalarının bir meyvesidir. Bir milletin sahip bulunduğu hürriyetinin derecesi, manevi ve fikri ilerleme yolunda sarfedeceği gayretlerle ölçülür.
>
> Said Halim Paşa

8 Paşa'nın *Meşrutiyet* kitabında aktardığı anekdot bu konuda önemlidir: "Bir Fransız'a: 'Eğer Fransa devlet adamları, komşunuz İngilizlerin kanun ve nizamlarını tatbike kalkışacak olsalar, Fransa'nın hali ne olur?' diye sorsak, cevaben: 'Bu, Fransa'nın mahvına sebep olur!' diyeceğinde şüphe yoktur. Çünkü böyle yapılmakla Fransa'nın tabiî gelişme akışının bozulacağını bilir ve dolayısıyla onun muhakkak bir ölüme mahkûm edilmiş bulunacağını tereddüt etmeden söyler." *age.*, s. 59 Buna ek olarak *Fikir Buhranımız* kitabında da bir milletin kendi medeniyetini terk ederek gelişemeyeceğini şu örnekle açıklar: "Birisi çıkıp da Almanlara, kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfanını bırakmakla kabil olacağını söylemiş olsa; acaba nasıl bir karşılık görürdü? Böyle bir iddiada bulunan 'Alman', hele bir 'Alman ıslahatçısı' sayılır mıydı?" *age.*, s. 103. Bu noktada görülmektedir ki taklitle gelen değişim milletin karakteristik özellikleriyle uyuşmadığı için bizatihi milletin kendisini ortadan kaldırma tehlikesi taşımaktadır. Yine Paşa'nın belirttiği gibi: "Kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfânını inkâr eden veya hakir gören milliyetini kaybeder. Dolayısiyle de, artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir." *age.*, s. 103.

9 Tanpınar'ın meşhur vecizesi "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek". Son yüzyıl muhafazakâr mütefekkirlerin mottosu olan bu değişim istenci güncelliğini korumaktadır. Muhafazakârlık hakkında bk. Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İkiyüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009. Paşa, gelişme ve değişimde tecrübenin önemini ve tecrübeden beslenmeyen teorinin tahakkümünü şöyle vurgular: "Halbuki düzelterek ıslâh etmek yerine, değiştirme yoluna gitmek, tamamen yeni bir şeyi denemek demektir. Bu halde ise insanlar, eskiden kazanılmış ve çoğu acı tecrübelere malolmuş olan birçok bilgi ve tecrübelerden mahrum kalır, istifade edemezler. Bu halde, yeniden birtakım denemeler yapmak, yani tereddüt ve şüpheler içinde, kıymetli vakitler kaybetmek, yeni hatalar işleyerek onların tâmirlerine çalışmak gerekir. Bu gibi hallerde çoğu kere, giderilmek istenen yanlış ve noksanlardan daha zararlı hatta tehlikeli neticelere varılır, dertlere düşülür. Bundan başka değiştirme, esas olarak bir şeyi bir başkasın adına, yerini terke zorlamak demektir. Bu ise bir zorbalıktır. Tahakküm yerinde ve haklı değil ise, keyfî bir hareket olur. Keyfî hareketler ise birbirini takip eder. Böyle keyfi hareketlerin 'hâkim-i mutlak' kesildiği bir yerde akıl, hak ve kanun susar; tecrübe, hikmet ve itidal tesirsiz kalır. Bu durumda inkılapçı zararlı bir kimsedir; yaptıkları ise az veya çok felaket sebebi olur." Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 95-96.

10 Said Halim Paşa, *age.*, s. 89.

11 Said Halim Paşa, *age.*, s. 104.

Said Halim Paşa'nın düşüncesinde hürriyet kavramı merkezî bir rol oynamaktadır. Neredeyse tüm yazılarında hürriyetin önemi hakkında tahliller yapması, döneminin sosyal ve siyasi şartlarıyla ilişkilidir. Genellikle hürriyeti teorik bir perspektifle ele alan Paşa, diğer kavramlarda olduğu gibi hürriyet kavramını da metodolojisine uygun şekilde toplumsal bağlamı göz önünde bulundurarak açıklar. Said Halim Paşa *Cemiyet Buhranımız* kitabında hürriyeti, sosyal ve siyasi hürriyetler olarak incelemektedir. Sosyal hürriyet ihtiyaca binaen toplumda teşekkül eder ve toplumsal olması hasebiyle hak ve vazife kavramıyla ilintilidir. Bu noktada vazife kavramı önemlidir çünkü toplumsal vazife bağlamında ele alınan sosyal hürriyeti elde etmek için bu hürriyeti hak etmek gerekmektedir. Tekâmül kanunu gereğince toplumun kendi tabiî gelişiminde mana bulacak olan hak ediş temelli hürriyet, toplumsal zemine haiz olması sebebiyle de âdeta bir sosyal kanun hüviyetiyle ortaya çıkar. Paşa, vazife hürriyet ilişkisini şöyle anlatmaktadır: "*Vazife* kelimesini ağzına alan kimse, *hak* ve *hürriyet* manalarını da ifade etmiş olur. Bu manalarda siyasi hak ve hürriyetler nasıl mevcutsa, içtimai hak ve hürriyetler de aynı şekilde mevcuttur".[12] Bu açıdan bakıldığında toplumsal bir vazifeye dayanmayan ve hak edilmeyen bir sosyal hürriyetin sosyal kanun oluşturamayacağı görülebilir. Yine bu noktada Paşa, sosyal hürriyeti hak etme noktasında şöyle demektedir: "Sosyal hürriyetlerin esas özelliği, bilhassa hak edildikleri nispette kazanılmaları, yani bir sosyal vazifenin yerine getirilmesi karşılığı olarak elde edilmeleridir."[13] Sosyal hürriyetin, vazife ve hak temelinde elde edilmesi esasen sosyal ve siyasi kanunların işleviyle alakalıdır. Paşa, kanunların hak ve vazifeden doğduğunu belirtirken sosyal kanunların toplumu kurup koruduğunu, siyasi kanunların da toplumu düzenleyip ilerlemesini temin ettiğini belirtir. Bu noktada vazife, hak, kanun ve hürriyet şeklinde bir sıralamayla bireye toplum içinde dinamik bir hüviyet kazandırarak elde edilen kanunların gerçek hürriyeti doğuracağını vurgular. Yine kendi veciz cümleleriyle ifade edecek olursak: "Sosyal vazife, sosyal hürriyeti doğurur. Vazifenin yerine getirilmesinde gösterilen daha büyük bir kabiliyet, insana daha büyük bir hürriyet bahşeder. İşte böylece, sosyal hürriyet görülen ve ispat olunan bir ehliyetin karşılığında mükâfat olarak hak edilmiş olur."[14]

Sosyal hürriyetlerin aksine "siyasi hürriyetlerin kazanılması için lâyık olma zarureti yoktur'' çünkü "ferdin falan veya filan şeyi yapma iktidarına sahip bulunmasından değil, bunları yapabilmek hak ve hürriyetine malik olmak ihtiyacını veya arzusunu hissetmesinden doğarlar".[15] Paşa siyasi hürriyetlerden ziyade sosyal hürriyetlerin toplumun salahiyetinde etkili olduğunu belirtmektedir. Siyasi hürriyetler pek tabii önemlidir ancak sosyal hürriyetler kadar toplumun yapısıyla derin ilişkili olmadığı için suistimali mevzubahis olduğunda sosyal hürriyetler kadar etkili olmaz. Bu sebeple temelleri güçlü, toplumun tecrübesiyle yoğrulan ve hak edilen sosyal hürriyetler, toplumsal zemin olarak daha kuvvetli olduğu gibi bu hürriyetin zarara uğraması nispetinde de toplumsal krizin derinliği daha fazla olur.

Siyasi hürriyetlerin ilişkili olduğu en önemli kurumlardan biri siyasi partilerdir. Devlet yönetiminde hürriyetlerin temini noktasında dönemin en etkili araçlarından biri olmaya başlayan siyasi partileri bu noktada incelemek gerekmektedir. Said Halim Paşa da siyasi hürriyet ile siyasi partilerin lüzumunu, taklidin yıkıcı sonuçlarını ortaya koyarak karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. Paşa, siyasi hürriyetin temini noktasında siyasi partilerin rekabet olmadan devam edemeyeceği fikrinin Batı'dan öğrenildiğini belirtir.[16] Meşrutiyet idaresinin hürriyeti temin namına hızla kurduğu siyasi partilerin, memleket meseleleri hakkındaki çatışmacı siyasetinin çözümsüzlüğünü ve çatışmacı siyasetin tek yol olarak görülmesini eleştiren Paşa şu soruları sormaktadır:

> Acaba meşrutiyetin kabul edildiği her yerde, siyasi faaliyetler, sadece bu bölücü şekliyle mi cereyan

12 Said Halim Paşa, *age.*, s. 129.

13 Said Halim Paşa, *age.*, s. 129.

14 Said Halim Paşa, *age.*, s. 129.

15 Said Halim Paşa, *age.*, s. 129.

16 Said Halim Paşa, *age.*, s. 81.

> etmeye mahkûmdur? Müşterek vatana hizmet edebilmek için aydın fikirli kimselerden, vatanseverlerden meydana gelen Meclis'in, muhakkak birbirine düşman partilere ayrılması şart mıdır?[17]

Bu noktada verdiği cevap hem buhran içinde kalmış kendi dönemine hem de günümüzde yeni bir perspektif olarak güncel siyasetin metodu açısından önemlidir:

> Fertler manevi ve fikri meselelerde bölünüp zıtlaşacakları yerde, birleşip kaynaşsalar daha çok verimli olurlar. İnsan bir dostluk ve sevgi muhiti içinde vazifesini daha iyi yapar, şahsen yükselir ve olgunlaşır.[18]

Memleket meselelerini çözmede çatışmadan ziyade farklı grup ve partilerin uyumunun tesis edilmesinin amaca giden yolda herkesi mutlu edeceğinin öngörülmesi bakımından bu görüş mühimdir. Çünkü çatışma çoğu zaman esas sorunu görmekten ziyade haklı olmak adına teferruatlarla uğraşmaya, amaçların değil araçların sorunsallaşmasına ve sorun çözücü diyalog yerine tek taraflı haklılık savaşına dönebilir.

Bu noktada bir toplumu oluşturan sosyal ve siyasal şartlar neticesinde ortaya çıkan siyasi partilerin yine mevzubahis toplum içinde anlamlı olacağı aşikârdır.[19] Mesela Avrupa'da siyasi partiler, uzun yıllar monarşiyle olan çatışma ve mücadele neticesinde sınıfsal eşitsizliğe dayalı ortaya çıkmıştır. Sırf Avrupa'da siyasi partiler başarılı bir yönetim mekanizması sağlıyor diyerek aynı şartların görülmediği Osmanlı toplumunda iyi yönetimin sebebi olarak siyasi partileri görmek Paşa'ya göre gerçekçi değildir.[20] Çünkü değişimin tabiî akışını kesen soyut nazariyeler, sebepler vukuu bulmadan sonuçları elde etmeye çalışır ki bu sürecin sonu da yine toplumu zorlayacak bir istibdatla sonuçlanabilir. Bu süreç Paşa'nın da belirttiği gibi "tesiri, müessir gibi telakki etmek kadar büyük bir hata" olarak yeni sorunlara sebebiyet verebilir.[21]

Siyasi hürriyet ve istibdat ilişkisini incelerken yine karşılaştırmalı bir perspektif kullanan Paşa'nın, Avrupa toplumlarını[22] anlatırken sosyal düzendeki farklılık ve eşitsizlikleri vurgulaması önemlidir. Avrupa'daki sınıflı toplum yapısının sınırlarının kesin çizgilerle çizilmesinden mütevellit meydana çıkacak bir istibdat yönetiminin şekliyle, aynı şartlarda Osmanlı'da çıkacak bir istibdadın menşei, mahiyeti ve şekli farklı olacaktır. Bu sebeple bu iki toplumun istibdadının engellenmesinin yolları farklı olacağı gibi aynı şekilde hürriyet ve eşitliliklerin mahiyeti ve menşei de farklı olacak ve yine farklı şekilde toplumsal zeminde tesis edilecektir.[23] Bu noktada Paşa önemli bir tespit yaparak Batı toplumlarında tesis edilen siyasi ve sosyal hürriyetlerin özgünlüğünü tarihsel bir dönüşüm üzerinden yorumlar. Batı toplumları eşitsizliği gidermek ve hürriyeti inşa etmek için sınıfsal bir değişim geçirmiş ve toplumsal sınıfların en kuvvetlisi olan aristokrasiyi ilga etmiştir. Aristokrasinin yerine uygulanan demokrasi aslında bu ilga sürecinin sonucudur. Avrupalı toplumların sosyal gerçeklerinden ve ihtiyaçlarından türeyerek ortaya çıkan demokrasi idaresi, ihtiyaca binaen geliştiği için toplumsal bir uyum sağlaması

17 Said Halim Paşa, *age.*, s. 81.

18 Said Halim Paşa, *age.*, s. 81-82.

19 Kavramsal değişkenliğin yanı sıra toplumsal ve sınıfsal farklılık da gözle görülür şekilde açıktır. Mesela Paşa yine bu noktada "tarihî asalet" kavramı üzerinden Osmanlı ve Avrupa'daki sınıfsal bölünmenin farklılaşmasını açıklar. Buna göre Avrupa'da siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimin en önemli amillerinden olan burjuva sınıfı cari iken Osmanlı'da bu sınıfa tekabül eden faal bir sınıf bulunmaz. Buna karşılık Osmanlı'daki en faal grup memurlardır. Ancak burjuva sınıfının şahsi teşebbüslerinin aksine memurlar sınıfına haiz "kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınmak şeklindeki ruh hâli", burjuva sınıfının gerçekleştirdiği değişime yol açması pek mümkün gözükmez. *age.*, s. 62-63. Siyasi parti sistemlerinin siyasal ve toplumsal bölünmelerle olan bağlantısı için bk. Lipset, Seymour Martin, ve Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction." *In Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, eds. Seymour M. Lipset and Stein Rokkan. New York: Free Press. 1967.

20 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 83.

21 Said Halim Paşa, *age.*, s. 83.

22 Mevzubahis Avrupa'nın 19. yüzyıl Avrupası olduğu unutulmamalıdır.

23 Said Halim Paşa, *age.*, s. 65.

tabiîdir. Bu noktada Paşa'nın cevabını aradığı soru önemlidir. Herhangi bir Avrupalı toplumun sıkıntılarını çekmemiş, aynı toplumsal süreçten geçmemiş, aynı sınıfsal ayrıma sahip olmayan başka bir toplumun, mükemmel işleyen bir yönetim sistemini benimsemesi aynı başarıyı sağlayabilir mi? Paşa'nın bu soruya cevabı şu şekildedir:

> ... biz onları taklit etmek iddiasında bulunamayız. Çünkü '*aristokrasi*' usulünden habersiz olan bir cemiyeti '*demokrasi*' usulüne uydurmaya çalışmak, doğru düşüncenin işi değildir. Bu gibi iddialar pek zayıf bir taklit fikrinden doğuyor. Çünkü eğer biz bir ilerleme neticesi olarak daha fazla serbestliğe hakikaten ihtiyaç duysaydık, onu elde etmeye ciddi olarak gayret ederdik. O zaman bir milletin kendi siyasi ve sosyal esaslarını terk ve ihmal edip de, başka milletlerin sosyal ve siyasi esaslarını gelişi güzel kendine mâl etmeye çalışmasının ne kadar tehlikeli bir hata olduğunu da görürdük.[24]

Burada vurgulanması gereken en önemli husus "bir milletin kendi siyasi ve sosyal esaslarını" tespit ve tayin etmesi, bu esaslar kapsamında tedrici değişimi benimseyerek toplumsal uyumu gözeten bir değişikliği göz önünde bulundurması gerektiğidir. Paşa için bunun çözümü de "her türlü taklit fikrinden uzak kalarak, yalnız Osmanlı birliğini sağlam ve kuvvetli kılmak için aklın ve gerçeklerin bize göstereceği vasıtalara başvurmaktan ibarettir".[25]

Said Halim Paşa için hürriyetin tesisi noktasında bir kişiyi mesul gösterip ondan "kurtulmakla" gerçek anlamda hürriyet tesis edilemez. Önemli olan hürriyeti sistemleştirmek ve baskı rejiminin tekrar gelmesine sebep olabilecek mekanizmaları ortadan kaldırmaktır. Özellikle vurguladığı gibi "asıl lüzumlu olan şey, istibdadın tekrar geri gelmesini önlemektir".[26]

Bir toplumun kendi tabiî gelişimi içinde ortaya çıkmış hürriyet ve eşitlik telakkileri esasen toplumun birlikteliğinin temelini de oluşturur. Bu temel değişmez değildir zira kendi tabiatında sürekli devinim ve tekâmül hâlindedir. Gönüllü birlikteliğin oluşturduğu toplumsal yapı, kamusal alan oluşturarak tekâmülünü devam ettirir. Mesela hürriyet ve eşitliğin kendine has tanımının yapıldığı meşruti monarşi idaresinin olduğu bir toplumu ele aldığımızda cevaben insanların hür ve eşit olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bu her zaman doğru olmayabilir. Böylesi bir toplumu, toplumun kendi gerçekliği dışında gelişen nazari hürriyet ve eşitlik telakkilerine göre değiştirmeye çalışmak zahiren ulvi bir amaç gibi gözükse de esasen bireylerin hürriyet ve eşitliğini teoriye feda etme riski taşıyabilir. Yani teoriyi tatbik etmek ve teoriyi başarılı kılmak namına, insan amaç değil araç hâline getirilebilir. Böylesi bir telakkinin de özgürlükten ziyade istibdada yol açacağı tarihsel bir vaka olarak incelenebilir.

24 Said Halim Paşa, *age.*, s. 66.

25 Said Halim Paşa, *age.*, s. 67. Burada ifade etmek gerekirse Said Halim Paşa'nın kategorik olarak demokrasiye karşı olduğu anlaşılmamalıdır. Mesela Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunda da temellerini İslamiyet'ten alan bir demokrasi geleneği olduğunu ve zıtlaşma odaklı siyaset olmadığı için de siyasi partilerin oluşmadığını belirtir. Kurtuluş Kayalı, *age.*, s. 1305. Esasen Paşa'nın anlatmaya çalıştığı husus toplumsal ilerlemenin sağlanabilmesi için bir toplumu oluşturan hususları bilerek ve bu hususlara riayet ederek yapılan değişimlerin başarılı olacağıdır. Bu husus önemlidir çünkü Paşa'nın metodolojik çözümlemelerinin temelini bu gerçekçilik fikri oluşturmaktadır. Kendi şartlarında uzun yıllara dayanan örf, anane, kültür, gelenek, inanç vs. gibi tüm toplumu çepeçevre saran realiteler göz ardı edilerek yapılacak değişimin başarılı olamayacağını belirtir. *Meşrutiyet* kitabında bu hususa şu şekilde değinir: "... her türlü beşeri ilerlemenin, insanların çalışma ve zekasından ve muhitleri ile zamanlarının ihtiyacını hakkiyle anlayıp ona göre tatbikata olan istidatlarından meydana geldiğinde hiç şüphe yoktur." Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 67. Niyazi Usta bu minvalde Paşa'nın yenilikçi ve modernleşmeci görüşlerinde "sosyal bellek" ve "kollektif şuur" kavramlarının temel referans noktaları olduğunu belirtir. Niyazi Usta. "Osmanlı'da Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2001, s. 71.

26 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 75. Bir idareyi bir kişiye odaklamak ve mesuliyeti bir kişide aramak, Paşa için hürriyetin tesisi noktasında yeterli değildir. Paşa bir idarenin bozuk olmasının sebebini bir kişide veya bir partide değil bir neslin eseri olduğunu belirtir. Önemli olan mevcut neslin istibdada vesile olacak mekanizmalara karşı tecrübe ve bilgiye dayalı bir cesaretle zulüm ve haksızlıklara karşı koyabilmesidir. *age.*, s. 70. Bu noktada Paşa, Sultan II. Abdülhamit Dönemi'ni ve Meşrutiyet idaresini kıyaslayarak esas zannedilenlerin aslında idareyi tatbik eden amiller olduğunu vurgular: "Sultan Hamid kendi adıyla yâdedilen '*İdare-i Hamidiyye*'nin tek âmili ve kurucusu değildi. Belki bu idarenin mühim âmillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid'in meydana gelmesine sebep olacaklardı. Meşrûtiyet idaresi de bugünkü neslin bir eseridir. İttihat ve Terakki ise, Anayasa'nın elde edilmesi hizmetinde bulunmuş başlıca âmillerden biri olmaktan başka bir şey değildir." *age.*, s. 70.

Siyasi parti ve hürriyet ilişkisinin yanı sıra Paşa hürriyet ve anayasa arasında bir bağıntı kurarak siyasi ve sosyal hak nosyonu oturmamış bir toplulukta yapılacak olan taklide dayalı değişimin faydalı olamayacağını vurgular.[27] Çünkü bir toplulukta tüm kurumsal ve zihinsel dönüşüm uzun yıllar boyunca tabiî bir şekilde toplumun ihtiyaçlarına göre değişerek gelişir. İhtiyaca binaen gelişmeyen, toplumun hâletiruhiyesini ve gerçekliğini anlamadan yapılan sosyal dönüşümler, en ileri hürriyet nazariyesiyle bile tatbik edilecek olsa yine istenilen sonuç alınamayacaktır. Karşılığı olmayan değişimin, toplumu arızi bir dönüşüme zorlaması ve en nihayetinde taklit edilen başarılı örneğin bozuk bir kopyası olmaktan ötesine gidememesi birçok kez tarihî bir gerçeklik olarak göz önünde bulunmaktadır. Ancak bu değişime kapalı olmak veya mevcut yapıyı daha ileri bir noktaya getirmek için uğraşmamak anlamı da taşımamaktadır. Burada esas mesele her toplumun kendi siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel temellerinde yükseleceği özgün değişim modelleri oluşturabilmesi özellikle bu alanlarda taklide kaçmaması gerektiğidir. Kurtuluş Kayalı'nın da belirttiği gibi Said Halim Paşa anayasa konusunda eleştirel yaklaşırken ülke şartlarını kavrayamayan anayasaların değişiklik gerçekleştiremeyeceğini vurgular.[28]

Siyasi hürriyetin toplumsal yönünün olmasının yanı sıra aynı zamanda devletin bağımsızlığıyla da alakası vardır. Paşa, bu konuya özgün bir bakış açısı getirerek bir milletin üzerinde yaşadığı toprak parçası olan maddi vatanın yanı sıra millî kanun ve geleneklerle şekillenen bir de manevi vatan olduğunu vurgular.[29] Bu durumda hürriyet perspektifinden bakıldığında maddi vatanın siyasi bağımsızlığının yanı sıra manevi vatanının da bağımsızlığının korunması bir milletin salahiyeti için vazgeçilmezdir. Çünkü Paşa'nın da belirttiği gibi insan topluluklarını bir millet olarak meydana getiren ve özgün kılan manevi vatanın varlığıdır. Yine bu noktada Paşa önemli olan bağımsızlığın şeklini şöyle vurgulamaktadır:

> Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklâlinden mahrum kalmıştır. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha istifade ettiği halde esirdir; çünkü millî değerlerini kaybetmiştir.[30]

Özellikle taklitçi gelişme teorilerinin etkisi altında kalan ve 20. yüzyıl bağımsızlık hareketleri sonucunda müstakil devletler hâline gelen eskinin sömürge toprakları, kendi devrimlerinin tabiî gelişim rotasını çizmek yerine düşünce ve kurum zemininde sadece taklide dayanarak hareket etmesi neticesinde şeklen bağımsız gözükseler de ekonomik, kültürel ve psikolojik olarak başarısız olmuşlardır. Paşa'nın da belirttiği gibi sadece kurumu veya düşünceyi ithal etmekle sorunlar çözülseydi günümüz sosyal bilimler literatüründe gelişmiş, gelişmekte olan ve az gelişmiş ülke kategorilerini konuşmamız gerekmeyebilirdi. Zira bağımsızlığını kazanan özellikle Afrika, Asya ve Latin Amerika ülkeleri kendi gerçekliklerinden ziyade rol model olarak aldıkları Batılı devletlerin kurumlarını alarak çözüm yerine çatışmaya, uzlaşı yerine iç savaşa yol açan bir değişim süreci yaşamışlardır ki mevzubahis bölgelerdeki

27 Paşa bu noktada toplumun siyasi, sosyal durumuna, inanç ve geleneklerine aykırı olduğu için Kanun-ı Esasi eleştirisi yaparak anayasanın Osmanlı sosyal yapısına uygun olmadığını şöyle belirtmektedir: "Osmanlı Kanun-ı Esasi'si güya büyük bir hürriyetperverlik eseri olarak, tâ Arabistan çöllerine kadar uzanan Osmanlı ülkelerindeki bütün milletlere, asrımızın en ileri milletlerinin bile çoğunun sahip bulunmadığı siyasi hak ve hürriyetler bahşediyor. Hâlbuki Osmanlı milletinin çoğunluğunun, tamamen ilkel bir cemiyet hayatı yaşadıkları; halkın hâlen, cismânî veya dinî ve ruhânî bir reisin hüküm ve nüfûzuna körü körüne itaat etmekte olduğu; bu reislerin ise halkın cehâletini kendi hesaplarına kazanç vesilesi yaptıkları ve bundan insafsızca istifade ettikleri kimsenin meçhûlü değildir. Şu hâle göre, böyle bir sosyal seviyede bulunan milletin, bu derece mühim siyasi hak ve hürriyetlere sahip olması, tarihte ilk defa vuku bulmaktadır, denebilir. Böyle bir durumun son derecede gayri tabiî olduğu da âşikârdır. O derecede ki, eğer seçimler tabiî şekilde cereyan etmiş ve seçmenler kendi vekillerini seçmek hususunda serbest bırakılarak şahsî temayüllerine uymuş bulunsalardı, Osmanlı Meclis-i Meb'ûsânı ağalar, beyler, şeyhler, papazlar veya bunların temsilcilerinden meydana gelmiş garip bir meclis manzarasını gösterecekti. Böylece en ileri hürriyet nazariye ve kaideleri ile milli hakimiyet adına olmak üzere, fakat hürriyetperverliğin asla kabul edemeyeceği ve şimdiye kadar görülmemiş bir derebeylik idaresine dönülmüş olacaktı." *age.*, s. 60-61.

28 Kurtuluş Kayalı, *age.*, s. 1304.

29 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 105.

30 Said Halim Paşa, *age.*, s. 105.

ülkelerin tarihleri iç savaş, devrim ve askerî darbelerle kaim şekilde gelişmektedir.[31]

Son olarak Paşa kendi döneminin ateşli tartışmalardan kadın hürriyeti konusunda da açıklama yapar. Paşa'ya göre hakkın elde edilmesi için yine aynı "hakkın hak edilmesi" gerekir. Yani klişe bir tabirle ifade edilecek olunursa "hak istenmez, hak alınır". Kadın hürriyeti konusunda da çatışmacı bir üslup yerine, gerçekten hürriyete ihtiyaç duyulması hâlinde istenilen hak elde edilebilir.[32] Paşa'nın genel kuramının tabiî gelişim metodu olduğu göz önünde bulundurulursa zaten ihtiyaç duyulan hürriyet kendi kendine ortaya çıkar ve toplumun mevcut sosyal dinamikleriyle uyumlu bir şekilde dengeye oturur. [33]

Eşitlik

Said Halim Paşa eşitlik konusunu ele alırken halkın isteğine göre ikiye ayırır. Buna göre halk siyasette eşitlik, sosyal hayatta ise eşitsizlik ister.[34] Burada eşitlik veya eşitsizlikten kasıt "şahsi hasletlerin tam bir serbestlik içinde gelişip tekâmül etmesiyle" alakalıdır.[35] Siyasi ve hukuki eşitliğin sağlandığı ancak şahsi tekâmülün neticesinde ortaya çıkan üstünlüğün ortadan kaldırıldığı bir eşitlik anlayışı da yine Paşa'ya göre sosyal bir felaket ve hastalık olarak telakki edilmektedir.[36] Görüldüğü üzere Paşa'nın eşitlik anlayışı tabiî gelişim anlayışıyla uyumludur. Çünkü bir bireyin şahsi özellikleriyle toplumun geri kalanının önüne geçmesinin engellenmesi adalet kanununa aykırı olacaktır. Bu sebeple şahsi hasletlere dayalı

31 1950 sonrası Afrika ve Asya ülkeleri sömürgeci devletlere karşı bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlardır. Dekolonizasyon olarak anılan bu süreç sadece sömürge halklarını değil sömürgecileri de derinden etkilemiş ve 1950 sonrası dünya siyasetini değiştirmiştir. Bu noktada önemli soru şudur: Bir ülkenin siyasi bağımsızlığı o ülkenin her manada bağımsızlığına işaret eder mi? Siyasi bağımsızlıkla birlikte aynı zamanda ekonomik, kültürel ve psikolojik bağımsızlığı sağlamak nasıl mümkündür? Dekolonizasyon süreciyle özellikle siyaseten bağımsız olan devletlerin daha sonraki süreçte ekonomik olarak sömürgecilerine muhtaç olduğu ve şeklen bağımsız gözükseler de sömürmenin şeklinin değiştiği yeni bir tahakküm ilişkisi doğmuştur. Bu noktada Said Halim Paşa'nın maddi olarak anılabilecek siyasi bağımsızlığın yanında kültürel bağımsızlığı ve hürriyeti de içine alan geniş bir vatan tanımı ve özellikle dekolonizasyon sürecinin başlamasından takribi 50 yıl öncesi böyle bir yorum yapması mühimdir. Paşa'nın insan tabiatına uygunluğuyla muhkem toplum düzenini tarihin bir kesitinde değil belli şartların cari olduğunda her şekilde ortaya çıkacağını adeta hissetmesi özellikle siyasal ve sosyal teorinin ana caddelerinden olan sömürgesizleştirme süreci için önemlidir. Konu hakkında ayrıca bk. Robert J. Young, *Postkolonyalizm, Tarihsel Bir Giriş*, çev. Burcu Toksabay Köprülü-Sertaç Şen, Matbu Yayınları, Ankara, 2016., Loomba, Ania, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000. Kavramsal çerçeve için etkili bir çalışma bk. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London, Routledge, 2000.

32 Said Halim Paşa, *age.*, s. 127.

33 Hürriyetin hak edilmesi ve kendiliğinden gelişmesi tecrübe metoduyla ilişkilidir. Esasen Paşa'nın eleştirisi, kadınların hürriyetinin elde edilme şeklidir ki bu sorun aynı zamanda metodolojik bir duruşun da tezahürüdür. Değişimin toplumun kendi iç dinamikleriyle (sosyokültürel durum, siyasal ve sosyal telakkiler, inanç, örf ve ananeler gibi) uyumlu tekâmülü, toplumdan beslenmeyen ve pratiği olmayan soyut teoriden daha sağlıklı bir reform süreci başlatacağı fikri bu açıdan dikkate değerdir. Buna göre Batı'da kadınların konumu, ihtiyaç ve değişimlerle şekillenmişken Osmanlı ve İslam toplumlarında kadının konumuyla alakalı böyle bir durum oluşmadığı için değişim talepleri de taklitçilik olarak ortaya çıkar. Necmettin Doğan, "Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Siyasal ve Toplum Tasavvuru", *Sosyoloji Divanı*, sayı 11, Haziran-Aralık 2019. Paşa'nın da belirttiği gibi hürriyet, toplum içinde ihtiyaç olduğu durumlarda zaten tekâmül ederek kendi kendine gelişecektir. Bu duruma Paşa şu örneği vermektedir: "Cemiyetimizde, ziraat sahasında erkeklerin hürriyetine denk olan kadın hürriyeti, hiçbir vakit ve hiçbir kimse tarafından istenmiş değildir. Kadınlar, ziraat hayatında erkeklerin yaptıklarının aynını yapmaktadırlar. Bu yüzden, hürriyet ihtiyacı, her iki taraf için de aynıdır. Köy hayatında görülen kadın hürriyeti, yapılan işin mâhiyeti icabı olarak kendiliğinden meydana gelmiştir." Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 127. Görüldüğü üzere toplumun tabiî gelişimi içinde oluşan denge, Paşa'ya göre öncelikle göz önünde bulundurulmalıdır. Ziraat yaşamındaki çiftçi kadının hürriyeti de bu sebeple teoriden değil pratikten beslenmektedir. Bu noktada şu soru akla gelebilir? Sosyal şartların değişmesi neticesinde ortaya çıkan hak ihtiyacına binaen kadınların hak istenci nasıl temin edilecektir? Bu soruya cevabı Paşa'da şu pasajda bulabiliriz: "Sosyal durumumuzun bu zaruretleri karşısında, erkek hürriyetine eşit bir serbestlik isteyen kadın, eğer bu hürriyete hakikaten ihtiyacı varsa, biçare çiftçi kadına bu serbestliği aldıran hakka benzer bir hak ile onu almalıdır." *age.,* s. 128. Anlaşıldığı üzere Paşa'nın sorunsallaştırdığı mesele kadının bizatihi hürriyetinden ziyade bu hürriyetin "nasıl" ve "niçin" elde edildiğiyle ilgilidir. Hürriyet zamanın doğal akışında kendi mecrasında şekillenirken en nihayetinde hak edilen hürriyet de zuhur edecektir. Yine son olarak bu durumu Paşa'nın kaleminden aktaracak olursak: "Şimdiki hürriyeti ortaya koyan içtimâî gelişmemiz, tabiî akışını takip edecek ve kadınlığa daha geniş bir hürriyeti de elbette verecektir. Fakat bu sosyal gelişme, getireceği hürriyeti de kendi seviyesine uygun bir derecede tutacak, yani her neslin hak edeceği mertebe ile sınırlayacaktır. Ayrıca gelecek nesillere örnek olacak bir ahlâk ve zihniyete de uygun bulunduracaktır." *age.*, s. 132.

34 Said Halim Paşa, *age.*, s. 120.

35 Said Halim Paşa, *age.*, s. 121.

36 Said Halim Paşa, *age.*, s. 121.

doğal eşitsizlik adaletin sağlanması açısından gereklidir.[37]

Said Halim Paşa eşitlik konusunda da Doğu-Batı ayrımı yapar. Buna göre en belirgin farklılık Avrupa'nın putperestlikten Hristiyanlığa geçtikten sonra bile imtiyazlı ruhbanlık ve asillik sınıfını koruyarak sınıfsal bir tahakküme dönüşmesiyken, Doğu toplumları (ki burada mevzubahis toplum İslam coğrafyasıdır) İslam'la birlikte sınıfsal bir farklılığa yol açabilecek asilzadelik, ruhbanlık gibi keyfî imtiyazları ortadan kaldırmıştır. Böylelikle İslam coğrafyasında mezhepsel ve ırksal farklılıklar, tahakküm aracı olarak kullanılmamış ve Paşa'nın ifadesiyle bu toplumlarda "adalet ve eşitlik kanunu" cari olmuştur.[38]

Paşa, bu noktada metodolojisine uygun şekilde karşılaştırma yaparak Batı'nın sosyal hastalıklarının eşitsizlikten, Doğu'nun ise eşitlikten doğduğunu vurgular. Bu yüzden de bu sorunu çözmek için Batı toplumları halkçılığı tesis ederken, Osmanlı toplumu üstün sınıf teşkil etme ihtiyacı duyar.[39] Paşa'ya göre idarenin bu noktada görevi "irfan ve istidat sahibi kimseleri her bakımdan destekleyerek, bunların daha da olgunlaşarak ve serbest bir şekilde yükselerek, memlekete faydalı olabilecek bir seviyeye gelmelerini temin etmektir".[40] Burada görüldüğü üzere Paşa'nın bahsettiği eşitsizlik sınıfsal tahakküme sebebiyet veren ve toplumsal çatışmayı körükleyen bir parçalanmadan ziyade kabiliyetli kişilere yetki vermesini sağlayan bir tekâmül fikriyle ilişkilidir. Bu seçkin sınıfın en üst mertebesindeki isim de hükümdardır ve hükümdarın vazifesini "memleketin sosyal şartlarına nezaret etmekle beraber, yüksek unsurları teşvik suretiyle, bu şartların daimi olarak ıslahına çare aramak hususu teşkil eder".[41] Klasik İslam geleneğinde avam-havas ayrımına benzeyen bu yöntem toplumun ihtiyaçlarını en hızlı şekilde karşılayabilecek kalifiye insan topluluğunun yetişmesi de demektir.

Hak ve Vazife

Said Halim Paşa'nın düşüncesinde sosyal ve siyasi hürriyet ile eşitliği elde etmede hak ve vazife kavramı önemli bir yer tutar. Paşa insanın doğuştan vazgeçilemez hakları olduğunu söyleyen doğal hukuk kuramının aksine insanın doğuştan gelen hiçbir hakka sahip olmadığını belirtir. Ona göre "insanın do-

37 Said Halim Paşa, *age.,* s. 77. Bu noktada şu soru akla gelebilir: "Toplumda yaşayan her birey aynı fırsat eşitliğine sahip midir veya aynı fırsat eşitliğine sahip olmayan bireyler şahsi tekamülü ne denli sağlayabilir?" Bu meselenin çözümünün bu kitap bölümünün sınırlarını aşacağı malumdur. Ancak bir noktaya husus etmekte fayda vardır ki Paşa'nın bahsettiği doğal eşitsizlik liberal anlayıştaki "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" tipi bir serbestliği öngörmez. Zira Paşa'nın genel zihniyetine bakıldığı zaman tüm meselelerde olduğu gibi bu meselenin de sınırlarını çizen İslam dininin kurallarıdır. Buradaki şahsi tekâmül fikri herkese eşit şartlar sunulduktan sonra yani temel hak ve özgürlüklerin, ekonomik ve hukuki adaletin sağlandığı sağlıklı işleyen bir toplumda diğer bireylerden daha üstün kabiliyetlere sahip bireylerin tekâmülüyle alakalıdır. Yani seçkin bir sınıfın oluşması için sosyal ve siyasal şartların muntazam temininin sağlandığı sağlıklı bir cemiyete/sosyal sınıflara ihtiyaç vardır. Zira Paşa da bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Milletin âlimlerini, vatanperverlerini, seçkin idare adamlarını ve memurlarını, muntazam sosyal sınıflar yetiştirir. Çocukları terbiye edebilmek, aileyi mes'ud kılabilmek bu intizamın sayesinde mümkün olabilir. Aksi takdirde yani cemiyetin başıboş kalması hâlinde, en ileri medeniyetlerin bile yok olup gittiğinin hâlâ anlaşılamamış olması, şaşırtıcıdır." *age.,* s. 122.

38 Bu minvalde İslam coğrafyasında tarihsel olarak görülen saltanatlar sual edilebilir. Çünkü saltanat, asilzadelik (şehzadelik) kurumunun liyakatten ziyade kan bağıyla ayakta kaldığı yönetim şeklidir. Paşa'nın vurgusu siyasal eşitliğin tesisinden ziyade toplumsal eşitliğin yani toplumdaki asilzade sınıfının ortadan kaldırılmasıdır ki İslam coğrafyasında "esas ilke" olarak bu durum kabul görmüştür. Toplumda herkesin eşit olduğu fikri her bir ferde mesuliyet yüklediği gibi kanun önünde de eşit olmasını sağlar ki bu sadece halk için değil aynı zamanda Sultan için de geçerlidir. Sultan kan bağıyla gelse dahi toplumun genelinde cari olan kanunlara (ki Paşa bu kanunların sınırlarını şeriatın çizdiğini belirtir) uymakla mükelleftir. Keyfî davranamaz, yönetime geçişte imtiyazlı olsa dahi fiiliyatta kendisini saran kanunlara bağlıdır. Ayrıca Said Halim Paşa'nın da belirttiği gibi Müslümanlar bazen zamanın şartlarının tesirinde kalarak "adalet ve eşitlik kanuna" aykırı davranabilir ancak tüm arızalara rağmen bu kanun tarihsel olarak hükmünü koruyarak devam eder (*age.,* s. 77). Ek olarak Tarık Zafer Tunaya'nın Said Halim Paşa'nın İslamlaşmak eserine atıf yaparak İslam'ın ruhbanlık ve asilzadelik ile olan tartışması için bk. Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Cereyanı-I, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998, s.54-56. Ayrıca ifade etmek gerekirse son dönem İslamcı söylemde saltanat yönetimine karşı meşveret-şûra kavramıyla beslenen bir İslami model olarak meşruti idare savunulacaktır. İsmail Kara, ''İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri'', *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C 6: İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2005, s. 44.

39 Said Halim Paşa, *age.,* s. 121.

40 Said Halim Paşa, *age.,* s. 121.

41 Said Halim Paşa, *age.,* s. 121.

ğuştan sahip olduğu tek şey, çevresine uyum sağlayabilme melekesidir".[42] Çevreye uyum sağlayabilme, mevcut maddi ve manevi tabiat kanunlarını tecrübe yoluyla öğrenerek gerçekleşir.[43] İnsan deneyim yoluyla mevzubahis kanunlardan kendi payına düşen vazifeleri öğrenir ve tedrici bir şekilde sosyal ve siyasi haklara sahip olur, hakkeder. Paşa bu süreci şöyle açıklamaktadır:

> İnsanoğlu maddî ve mânevî varlığının boyun eğdiği tabiat kanunlarını görerek, bunlara uymayı öğrenir... Daha doğrusu, bu kanunların kendisine yüklediği vazifeleri yerine getirir. Böylece kendi kendini yetiştirme vazifesini yerine getirerek, kendini dinletme, *sözünü geçirme hakkını* elde eder. Fazilet ve ahlâka uygun hareket ederek, *saygı görme hakkını* kazanır. Kendisini cemiyetin istediği sosyal ve ahlâkî vazifelere uyduran insanoğlu, yerine getirdiği vazifelerin sosyal ve ahlâki değerlerine ve bunları yerine getiriş tarzına göre genişliği belirlenen bir *hürriyete hak* kazanır.[44]

Bir nevi hakkın tabiî bir şekilde tecrübeyle kazanılmasından doğan kanunlardan oluşan vazife, doğal bir fenomen olarak bireyin görevlerini belirler. Vazifenin doğal bir süreçle toplumun genel karakteristik özellikleriyle uyumlu tezahür etmesi neticesinde kanunlaşması ve toplumu çepeçevre sarması hürriyet ve eşitlik anlayışını da etkileyecektir. Bu sebeple farklı coğrafyalarda farklı kavramsallaştırmaları ve anlayışları görmek mümkün olmaktadır.

İslam'da Hürriyet ve Eşitlik

> Bir Müslümanın en kutsal vazifesi hür olmaktır... İnsan hür değilse, onun için ne gerçek bir mutluluk, ne de gerçek bir ilerleme mümkün olabilir.
>
> Said Halim Paşa

Buraya kadar Said Halim Paşa'nın hürriyet ve eşitlik kavramlarından teorik bir çerçeve çizilerek hürriyet ve eşitliğin âdeta genel kanununu incelenmiştir. Teorik çözümlemenin yanında Paşa, *İslâmlaşmak* kitabında Müslüman ahlakı bağlamında hürriyet ve eşitliğin İslam toplumundaki yerini ve anlamını açıklar. Bu bölümde de Paşa'nın İslam'da hürriyet ve eşitlik düşüncesi incelenecektir.

Öncelikle Paşa'nın belirttiği gibi İslam ahlakının kaynağı Allah'a imandır ve bu ahlak "beşeriyetin saadetinin, hakikati sevmek, aramak ve tatbik etmekte olduğunu" bildirir.[45] Bu noktada hürriyetin tanımı mevzubahis hakikati aramak ve sevmekle ilintilidir. "Hakikatin aranması ve tatbiki, insanın ahlaki ve akli bütün kuvvetlerinin serbestçe hareketi ve gelişmesi" ise şahsi hürriyet esasıyla alakalıdır.[46] Şahsi hürriyet fikrinin savunulması, ilerde bahsedilecek olan seçkin sınıfın oluşabilmesi için hür teşebbüs imkânının temini, adaletin tesisi ve insanların mutluluğu için gerekli görülmektedir. Hürriyeti İslam ahlakıyla ilişkilendirerek "Allah'a imanın bir neticesi" olduğunu belirten Paşa için hürriyet, İslam ahlakına uymayacağı ve nihayetinde dine karşı bir hareket olarak addedileceği için kanun koyucunun keyfî bir şekilde suistimal ettiği veya insanların istediği zaman kaldırıp istediği zaman kullanacağı bir hak değildir.[47] Hür olma sorumluluğunu yüklenen birey bu mesuliyetinden vazgeçemeyeceği gibi hürriye-

42 Said Halim Paşa, *age.*, s. 227.

43 Said Halim Paşa, *age.*, s. 227. Paşa genel metodolojik düsturu olan tecrübe metodunun aksine "akılcılık" akımına da eleştiri getirmekte ve *İslâm Devletinin Siyasi Yapısı* kitabında şöyle söylemektedir: "Şeriat, pek mağrur ve iddialı olan 'akılcılık' görüşünün vehimlerinden ve yanlış nazariyelerinden de insanlığı kurtarmıştır. Akılcılık cereyanı, insan düşüncesini tabiî gelişme ve olgunlaşma yolundan alıkoymak suretiyle felce uğratmaktaydı. Böylece Şeriat, insan düşüncesi sahasında da, ahlâkta ve cemiyet hayatında yaptığı kesin inkılaplar kadar kurtarıcı olmuştur." *age.*, s. 222. Hemen sonrasında ise tecrübe metodunun İslam'ın başarısıyla olan bağlantısından bahsedecektir: "İşte İslâmiyet'ten doğan bu yeni ruh ve yeni fikir sâyesinde, insanlık, bütün mânevî melekelerini, bütün müşâhede ve düşünme kabiliyetlerini tam bir hürriyet içinde geliştirmeye muvaffak olmuştur. Bu başarısı sâyesinde deneme metodu bulunmuştur. Bu buluş, Müslümanlar arasından, bütün dünya insanlarının ebediyete kadar övüneceği birçok ilim ve fikir adamlarının yetişmesini ve çağdaş ilimlerin kurulmasını sağlamıştır." *age.*, s. 222.

44 Said Halim Paşa, *age.*, s. 227.

45 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189.

46 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189.

47 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189.

ti ortadan kaldıracak fiiliyatta da bulunamaz. Burada hürriyetin yukarda da bahsedildiği üzere vazife olarak addedilmesi mevzuu önemlidir. Çünkü hürriyetin vazife olarak İslam ahlakıyla irtibatlandırılması, Müslümanın her ne şart olursa olsun vazgeçemeyeceği veya suistimal edemeyeceği bir değere dönüşür. Paşa, bu durumu şu veciz cümlelerle açıklamaktadır:

> Hürriyet Müslüman'a kabul ettiği din ve rehber tanıdığı ahlâk tarafından verilmiş bir vazifedir. Çünkü bütün Müslümanlar doğruyu bilmeye ve tatbik etmeye mecburdurlar. Bu sebeple, her Müslüman, elinden geldiği kadar hür olmak vazifesiyle mükelleftir.[48]

Paşa hürriyet ve eşitliği İslam toplumu için birlikte ele almaktadır. Ona göre "herkesin hür olması demek" aynı zamanda "herkesin eşit olması" demektir ve hürriyet ile eşitlikten insanlar arasında sevgi ve dayanışma tezahür eder.[49] Bu noktada Paşa İslam ahlakının temel düsturlarından üç tanesini sayar ki bu düsturlar hürriyet, eşitlik ve yardımlaşmadır.[50] Bu üç temel unsur toplumların mutluluğu için vazgeçilmez değerler olarak görülmektedir. Paşa için sosyal ve siyasi hürriyet ve eşitlikler toplumda çatışmadan ziyade uyum, ahenk ve insanlar arasında tabiî gelişen yardımlaşma duygularını inşa ettiği sürece etkilidir. Hürriyet veya eşitlik namına toplumsal kriz ve çatışmaların yol açabileceği sosyal, siyasi ve hatta ahlaki çöküşler Paşa'nın genel anlayışına ters olduğu gibi özellikle örnek olarak ele aldığı Osmanlı toplumunun karakterine tamamen zıttır. Bir değer ve vazife olarak âdeta vazgeçilmez "doğal hak" görülen hürriyet ve eşitlik gibi değerlerin dinî temellendirmesinin yapılması, maslahatı gözeterek insanların mutluluğunun ve toplumun salahiyetinin sağlanması için önem arz etmektedir. Bu sebeple de Paşa, bir Müslümanın her hâlükarda elinden geldiğince hür olması gerektiğini özellikle vurgular. Ayrıca yine Paşa'nın önemle belirttiği üzere "insan kendi hürriyetini başkalarının hürriyetine hürmet ederek koruyabilir" ve bu karşılıklı saygı çerçevesinde bireyler arasında eşitlik hasıl olur.[51]

Hürriyet ve eşitlikten doğan yardımlaşma ve dayanışmanın yanı sıra Paşa'nın, kabiliyet ve liyakatleri neticesinde ortaya çıkan tabiî eşitsizliği de genel düşünce olarak kabul ettiği belirtilmişti. Bu noktada Paşa, İslam ahlakının "gerçeğe varma ve onu tatbik etme yolunda insanlara tam bir hürriyet ve eşitlik tesis etmesinin" yanı sıra toplumun tabiî gelişimi neticesinde oluşan doğal eşitsizliğin toplumsal gerçekliğini vurgular.[52] Yukarda bahsedildiği üzere hürriyet ve eşitliğin mutlak manada tatbiki, şahsi teşebbüs ve üstünlüklerin engellenmesi riskini taşıyorsa bu sefer de İslam ahlakının diğer bir temel düsturu olan adalet kavramıyla çelişki meydana gelir. Paşa'ya göre "hakiki 'eşitlik', her ferde, kendi arzu ve istidadına göre serbestçe gelişip ilerleyebilmesi hakkını tanımak demektir".[53] Aynı şekilde "hürriyet ise herkesin, elinin emeğinden serbestçe faydalanmasının, çalışkanlığının mükâfatını alarak gayretinin teşvik görmesini ister" ki bu esasen insanın tabiatı gereği bir hakikat olarak anlaşılabilir.[54] Hürriyet ve eşitlik arasında görülen ilişki neticesinde bireyler arasında hürmet ve kardeşlik gelişerek toplum içinde yardımlaşma safhalar hâlinde gelişir ve "sosyal dayanışma" hâlini alır.[55] Sosyal dayanışma toplumdaki her bireyin mutluluğunu gözeterek organik bir bütün oluşmasını sağlar. Dayanışmanın temellendiği değerlerin hürriyet ve eşitlik olması toplumsal çatışmanın önüne geçerek sınıflar arasındaki adaletsizlikleri de önler. Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. Hürriyet, eşitlik ve dayanışmayla kaim ahenkli bir toplumun oluşması hangi kıstaslara bağlıdır? Bu toplumun inşası veya olgunluğu nasıl mümkün olabilir? Sorunun cevabı için Paşa'ya baktığımızda kendisinin önemli bir kıstas belirtiğini görmekteyiz: "Cemiyetin umumi ahlâk ve ruh seviyesi ne kadar yüksek ise, hürriyet ve eşitliği de, refah ve

48 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189.
49 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189.
50 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189.
51 Said Halim Paşa, *age.*, s. 191.
52 Said Halim Paşa, *age.*, s. 189-190.
53 Said Halim Paşa, *age.*, s. 190.
54 Said Halim Paşa, *age.*, s. 190.
55 Said Halim Paşa, *age.*, s. 191.

saadeti de o nispette mükemmel olur."[56] Görüldüğü üzere her bireyin sorumlu olduğu "ruhi ve ahlaki olgunluk" derecesi mevzubahis toplumun olgunluk ve kemalini göstermektedir. Paşa analizini yaparken her şeyi yerli yerine koymak manasında fıtrata uygun hareket ediyor gözükmektedir. Sonuç olarak özetlemek gerekirse İslam ahlakının genel toplum kaidelerini hürriyet, eşitlik, adalet, yardımlaşma ve bunların yanında şahsi liyakat ve üstünlüğe[57] saygılı olmak olarak belirlenebilir.

Hürriyet, eşitlik ve sosyal dayanışmanın toplumun kendi iç dinamikleriyle açıklanmasının ardından Said Halim Paşa, sosyal ve siyasal teori açısından önemli toplumsal çözümlemeleri ortaya koyar. Hürriyet ve eşitliğin yanında cari olan şahsi üstünlüğün, liyakat ve kabiliyetle ortaya çıktığı için cemiyet tarafından hoş görüldüğünü belirterek alt tabakalarla yüksek tabakalar arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu açıklar. Buna göre "İslam cemiyetinde yüksek tabakalar demokrasiye, alt tabakalar ise aristokrasiye meyilli olurlar".[58] İslam cemiyetinde yüksek tabakaların aristokrasiden ziyade alt tabakada bulunan insanların hakkını gözeteceği, kendi şahsi çıkarından öte toplumun salahiyetini ve mutluluğunu önceleyeceği ve eşitlikçi bir demokrasi anlayışını benimseyeceği öngörüsü önemlidir. Çünkü mevzubahis şahsi üstünlüğün sınırları tekelci, çıkarcı veya tahakkümcü bireyin toplum üzerinde egemen olmasının önüne geçer. Paşa'nın da belirttiği gibi hürriyetin sınırlarını belirleyen ince noktalar tam da burasıdır ve üstün sınıf alt tabakalara karşı mesuliyeti mertebesinde cemiyet içinde sağlıklı bir konumda bulunabilir. Burjuva tipi üstün sınıf teşekkülüyle ve sınıfsal çatışma neticesinde toplumda hürriyet ve eşitlik var gibi gözükse de gelir eşitsizliğinin arttığı, belli sınıfların -azınlık veya çoğunluk olması fark etmeksizin- birbirleri üzerinde baskıcı tahakküm kurduğu ve ahlaki çöküşün sürekli arttığı bir toplum sağlıklı var olamayacağı gibi toplumsal ortak bir gaye etrafında da toplanamaz. Üst tabakanın müspet toplumsal sağduyusunun hemen yanında -karşısında değil- bulunan alt tabaka Paşa'nın belirttiği gibi aristokrasiye, yani şahsi üstünlükle elde edebileceği konuma meyyaldir.

Paşa hürriyet ve eşitliği anlatırken toplumun siyasi ve sosyal haklarıyla vazifelerin neler olduğunu da sorgular. Bu soruların cevabını yukarda bahsettiğimiz hürriyet, adalet, eşitlik ve yardımlaşma gibi temel ilkeleri anlayarak cevaplayabileceğimizi belirten Paşa, ferdin sosyal ve siyasi faaliyetlerinin sınırlarını şöyle açıklamaktadır:

> ... hürriyet, adalet ve yardımlaşmadan doğan ve ahlâki, ruhî, içtimâî ve siyâsi bütün olgunlukları ihtiva eden bir gayeye, mümkün olduğu kadar yaklaşmaya çalışmaktır. (...) Kendisinin içtimâî vazifesi, sahip olduğu kabiliyetleri tam bir hürriyet içinde geliştirip tatbik ederek, ahlâk ve ruh seviyesini, beşikten mezara kadar daimî olarak yükseltip kendisini olgunlaştırmasıdır.[59]

Anlaşıldığı üzere Paşa'nın merkezinde nazariyeler, soyut teoriler veya devrimler yerine cemiyet içinde anlam bulan, ruhi ve ahlaki olgunluğa erişerek hem kendini hem cemiyeti tedrici bir şekilde değiştirip dönüştüren, tecrübe metoduyla siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel tekâmülü göz önünde bulundurarak ilerleten cemiyetin temel taşı *fert* bulunmaktadır. Bu husus önemlidir zira her fert, kendi ruhi ve

56 Said Halim Paşa, *age.,* s. 191.

57 Şahsi üstünlüğün nasıl sağlanacağı sorusu bu noktada önemlidir. Söz gelimi sadece sermaye biriktirmek, makam veya mevki elde etmek, liderlik gibi birçok haslet bu noktada menfi yorumlamaya açık bir ''üstünlük'' belirtisi olarak telakki edilebilir. Şahsi üstünlüğün sınırlarını Paşa şöyle çizmektedir: "İslâm cemiyetinde şahsî üstünlük, ancak İslâmî esasları daha iyi anlayarak, daha güzel tatbik etmek sûretiyle elde edilebilir. Bu yükseliş İslâm'ın istediği şartlara uyarak elde edildiğinden, hürriyet, eşitlik ve yardımlaşmanın da gelişmesini temin eder. Aksi takdirde tesirli olamaz." *age.,* s. 192. Görüldüğü üzere öznel üstünlük tanımlamalarından ziyade sınırları belli olan ilkesel ve değer odaklı bir üstünlük tanımı mevcuttur. Tabii ki bu şahsi üstünlük her toplumun sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik tabiatına göre değişiklik gösterebilir. Paşa ana amaç olarak Osmanlı ve İslam toplumunun mevcut konumunu ele aldığı ve toplumun genel karakteristik özelliklerinin sınırlarını İslam dini ile çizdiği için şahsi üstünlük de İslam ahlakıyla ve Müslüman şahsiyetiyle ilişkilidir. Bu noktada Paşa iyi bir Müslümanın özelliklerini de şu şekilde açıklamaktadır: "İslâm anlayışına göre ise iyi bir Müslüman yetiştirmek demek, her bakımdan olgunlaşmış; yüksek bir anlayışa, yüksek bir irfana ermiş; kendi saadetini başkalarının felaketinde veya kendi yükselişini başkalarının alçalmasında aramayan iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı veya iyi bir Hintli yetiştirmek demektir." *age.,* s. 211-212.

58 Said Halim Paşa, *age.*, s. 192.

59 Said Halim Paşa, *age.*, s. 210.

ahlaki olgunluğunu başkalarının haklarına hürmet ederek, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmayı önceleyerek, şahsi teşebbüsünde hür hareket ederek sağlayabilirse hem siyasi hem sosyal değişim olumlu yönde değişecektir. Paşa'nın belirttiği gibi öncelikle her fert "kendi hürriyet ve saadetinin derecesi, yine kendi ahlaki ve manevi kıymeti kadar" olduğunu öğrenmesi gerekmektedir.[60] Ve yine Paşa'nın önemle belirttiği üzere "insan başkalarının hürriyet ve saadetine hürmet etmedikçe, hür ve mes'ud olamaz".[61] Görüldüğü üzere Paşa ne liberalizmin ben merkezli atomcu bireyciliğini ne de sosyalizmin bireyi arka plana atan toplumculuğunu toplumun gelişmesi için ön şart olarak kabul eder. İki uç noktanın ortasında bir yol izleyerek hem cemiyeti hem de bireyi odak noktası alarak bunların sınırlarını da toplumun siyasi, sosyal ve kültürel değişkenleriyle çerçeveler.

Son olarak Paşa, İslam'ın sosyal sahada eşitlik ve hürriyet esasına dayalı kurduğu sosyal yapının neticesinde oluşan sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın farklı gruplar, topluluklar ve ırklar arasında "İslam kardeşliği" meydana getirdiğini de belirtir.[62] Hürriyet ve eşitlikten sadır olan dayanışma ve yardımlaşma duygusu bireyler arasında çıkara dayalı olmayan samimi bir aile bağı oluşturur. Paşa da bu durumu "dünyanın değişik yerlerinde yaşayan çeşitli ırklara mensup dört yüz milyonluk bir âlemi, büyük bir 'İslam ailesi' hâlinde" birleştirdiğini belirtir.[63] Toplumsal uyum ve ahengin tesisi, toplumun ortak bir gaye etrafında birleşmesini sağlaması açısından da önem arz eder. Paşa'ya göre Müslüman toplumlar, İslam inancından doğan adalet gereği eşitlik ve hürriyet taraftarı bir toplumda yaşamışlardır. Bu toplumda "şahsi veya mevkiden gelen hiçbir imtiyaz, istibdat ve tegallüp sebebi olamaz. Bu cemiyetler, adalet ve hakkâniyet esaslarını tatbik etmekle mükelleftir".[64]

Sonuç

Said Halim Paşa son dönem Osmanlı mütefekkirleri arasında İslamcı düşünceleriyle ön plana çıkmış bir devlet adamıdır. Dönemin şartları gereği yoğun olan fikrî tartışmalara teorik zeminde cevaplar üretmiştir. Paşa'nın siyasi ve sosyal düşüncesinde iki kilit kavram olan hürriyet ve eşitliği incelediğimiz bu çalışmada, öncelikle kavramların teorik ve pratik karşılığını daha sağlıklı anlayabilmek için Paşa'nın bilgi edinme yolu anlaşılmaya çalışılmıştır. Buna göre Paşa devlet, toplum ve bireyi anlamak için karşılaştırmalı bir perspektif kullanmış, kendi teorik ve tecrübi bilgilerine dayanarak sosyolojik çözümlemeler yapmıştır. Tecrübe metodunu toplumsal değişim ve salahiyetin temeline oturtan Paşa, toplumların kendine has sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik karakteristik özelliklerinin en etkili bu yolla anlaşılacağını belirtmiştir. Soyut ve taklitçi teori karşısında tabiî gelişim fikriyle şekillenen tekâmülcü bakış açısı, genel olarak toplumdaki değişimin çatışmaya yol açmasının önüne geçilmesini ve toplumda azami mutluluğun uyum ve ahenkle sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Paşa da son dönem aydınların taklitçi teorilerinin karşısında metot olarak toplumsal gerçekliklerle uyumlu tekâmülcü bir yol izlemiştir.

Mevzubahis metodolojik zeminde hürriyet ve eşitliği inceleyen Paşa, Doğu-Batı ayrımından hareketle farklı toplumsal gerçekliklerin, farklı hürriyet ve eşitlik anlayışlarına sebep olduğunu belirtir. Buna göre hürriyet, öz olarak hak etmeye dayalı sosyal ve siyasi hürriyetler şeklinde ortaya çıkar ve bu hak etmenin yolları toplumlara göre değişiklik gösterir. Mesela siyasi partiler bir toplumda hürriyet için vazgeçilmez görünürken aynı şekilde başka bir toplum için hürriyeti askıya alabilecek çatışmalara yol açabilir. Yine eşitlik de toplumların ihtiyaçlarına göre değişiklik gösterir. Paşa eşitlik konusunda mutlak eşitlikten ziyade liyakat ve beceriye dayalı oluşan doğal eşitsizlikleri de toplumda adaletin sağlan-

60 Said Halim Paşa, *age.*, s. 210.

61 Said Halim Paşa, *age.*, s. 210.

62 Said Halim Paşa, *age.*, s. 229.

63 Said Halim Paşa, *age.*, s. 229.

64 Said Halim Paşa, *age.*, s. 64.

ması için gerekli görmektedir. Ancak bu doğal eşitsizlik hâllerinin de yine toplumsal gerçekliklerle çepeçevre sarıldığı ve bağlama göre değişiklik kazanacağı görülmektedir. Paşa da Doğu ve Batı eşitliğini anlatırken yine toplumsal gerçekliklere vurgu yaparak birisinde eşitlik sınıfsal çatışma temelindeyken, diğerinde böyle bir çatışmanın olmadığından mütevellit aynı sonuçlara ulaşılamayacağını vurgular.

Paşa'nın genel metodolojik ve kavramsal çerçevesi anlaşıldıktan sonra İslam'da hürriyet ve eşitliğin temellerinin, toplumun genel kabullerinde yattığı görülmektedir. Buna göre İslam toplumları her şeyde olduğu gibi hürriyet ve eşitliğin kaynağını da İslam dininde aramalıdır. Paşa hürriyet ve eşitliği İslam toplumları için âdeta vazgeçilmez bir hak olarak görmekte ve bu hakların keyfî bir zorbalıkla veya kişisel tercihle iptal edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu husus önemlidir çünkü hürriyet ve eşitliğin dinî bir vecibe olarak addedilmesi, Paşa'nın toplumsal gerçeklikle uyumlu tabiî gelişim metodolojisine uygundur. Çünkü Osmanlı toplumsal gerçekliğinin en önemli karakteristik özelliği İslam dinidir ve hürriyet ile eşitliğin gelişip temellenmesi de yine bu zeminle mümkündür. Bu sebeple Paşa'ya göre bu toplumsal gerçeklikle bağdaşmayan her türlü soyut teori, toplumsal kriz ve çatışmanın temelini oluşturur. Paşa bu durumu normatif bir önermeden ziyade sosyal realite olarak ele alır. Realiteleri zamanın şartlarına göre ele alıp incelemek ve geliştirmek mümkündür ancak realitelerin göz ardı edildiği her değişim istenci, teorinin tahakkümüne de yol açabilir. Zeminden ve zamandan kopuk teorinin başarısı için sosyal realitenin arka plana itilmesi, toplumsal çatışmanın da temellerini oluşturur. İşte Paşa da bu noktada hürriyet ve eşitliğin tesisiyle yardımlaşma ve sosyal dayanışmanın ortaya çıkması gerektiğinden bahseder. Paşa'ya göre hürriyet, eşitlik ve yardımlaşma İslam ahlakının temel ilkelerindendir. Çünkü Paşa hürriyet ve eşitlikten doğan yardımlaşmanın, İslam toplumları arasında kardeşlik bağı kurarak ahenkli bir bütün oluşturacağını vurgular. Son olarak ifade etmek gerekirse İslam adaleti gereği şahsi teşebbüs fikri de Paşa için hürriyet ve eşitliğin sağlıklı temini için vazgeçilmezdir. Paşa mutlak eşitlik namına şahsi teşebbüsün kısıtlanmasının adaletle bağdaşmayacağını vurguladıktan sonra şahsi teşebbüsün liyakat ve beceriye dayanarak oluşmasıyla toplumda seçkin bir sınıfın meydana geleceğini belirtir. Bu seçkin sınıf İslam toplumunda çatışmadan ziyade uyum tesis eder çünkü Paşa'nın önemle belirttiği üzere bir toplumun hürriyet ve eşitliğinin derecesini ferdin ruhi olgunluk ve ahlak seviyesi belirler. Paşa her ferdin karşılıklı bir şekilde birbirinin hak ve hürriyetlerine saygı duyduğu bir toplumsal durumun, çatışma değil kardeşliğe dayalı sosyal dayanışmaya yol açacağını vurgular.

Son olarak ifade etmek gerekirse Said Halim Paşa geniş bir perspektifle ve eklektik bir bakış açısıyla özgün bir sosyolojik bakış açısı geliştirmiştir. Özellikle metodolojik duruşunun ve kavramsal bakış açısının günümüz sosyal ve siyasal teori çalışmalarında karşılaştırmalı perspektife katkı sunacağı açıktır. Kavramların karşılaştırmalı bir perspektiften incelenmesi özellikle sosyal bilimler teorilerinin Avrupa merkezci bakış açılarının da sınırlarını zorlayacak ve yeni bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen. *Post-colonial studies: The key concepts.* London: Routledge, 2000.

Bostan, M. Hanefi. *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa.* İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1992.

Bülbül, Kudret, *Siyasal Bir Düşünür Said Halim Paşa,* İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.

Doğan, Necmettin. "Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Siyasal ve Toplum Tasavvuru" *Sosyoloji Divanı*, Sayı 11, Haziran-Aralık 2019.

Kara, İsmail, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C 6: İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2005.

Kayalı, Kurtuluş. Said Halim Paşa. *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi.* 5. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Lipset, Seymour Martin, ve Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction." *In Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives,* eds. Seymour M. Lipset and Stein Rokkan. New York: Free Press. 1967.

Loomba, Ania. *Kolonyalizm/Postkolonyalizm,* çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Mollaer, Fırat. *Muhafazakârlığın İkiyüzü*, İstanbul: Dergâh Yayınları. 2009.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* (Haz: M. Ertuğrul Düzdağ), 8. Baskı, İstanbul: İz Yay., 2012.

Şeyhun, Ahmet. *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve* İslamcı *Düşünür (1865-1921).* (Türkçesi: Derya Göçer), İstanbul: Everest yayınları, 2010.

Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı-I*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1998.

Usta, Niyazi. "Osmanlı'da Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1/2001.

SAİD HALİM PAŞA'NIN KURMAYI DÜŞÜNDÜĞÜ "MUHAFAZAKÂR FIRKASI" İLE İLGİLİ BİR VESİKA

MEHMET RUYAN SOYDAN

İbnülemin merhumun ifadesiyle "erbabı mefsedet" tarafından verilen jurnaller üzerine, silah bulundurulduğu gerekçesiyle yalısında yapılan arama sonucu yurt dışına giden Said Halim Paşa, bu dönemde İttihat ve Terakki Cemiyetiyle öteden beri var olan ilişkilerini daha da pekiştirmiş ve Cemiyete maddi yönden birçok yardımda bulunmuştur. Paşa, bu süreç zarfında fiilen faaliyetlerine dâhil olduğu Cemiyetin önce umum müfettişliğine getirilmiş, bilahare (1912 yılında yapılan kongre neticesinde) umumi kâtiplik vazifesini üstlenerek, liderliği olmayan Fırkanın en üst makamını işgal etmiştir. Hiçbir zaman siyasi ve fikrî yönden tam olarak bütünleştiği söylenemezse de mevkii ve konumu itibarıyla -maddi katkıları haricinde- manevi olarak da Cemiyete katkısı büyük olan Paşa'nın, buna karşılık özellikle devlet adamlığı yönüyle belli mevkilere taşınması İttihat ve Terakki Cemiyeti sayesinde gerçekleşmiştir[1]. Yeniköy belediye reisliği ile başlayıp sadrazamlık makamı ile nihayetlenen devlet vazifesi bunun bir neticesidir.

Meşrutiyet öncesi ve müteakip yıllarda vukua gelen, iyi kötü tüm siyasi olaylara doğrudan tesir etmiş[2] olmasına rağmen, muayyen bir fikrî bütünlüğü ve ideolojisi olmayan[3] İttihat ve Terakki Cemiyetiyle Türkiye'deki İslamcılık cereyanının önde gelen isimlerinden birisi olan Said Halim Paşa arasında, ilerleyen zaman içerisinde siyasi ve fikrî ayrılıkların baş göstermesi kaçınılmaz bir hâl alacaktır. Zira Cemiyet/Fırka içinde muhtelif fikir cereyanlarına tesadüf edilmekle birlikte zamanla Türkçülük fikri ağırlık kazanmaya başlayacak, buna mukabil Paşa'nın siyasi düşünceleri Cemiyetten bağımsız bir seyir takip ederek, öze dönük bir İslamlaşma tasavvuru şeklinde tezahür edecektir. Dolayısıyla, Paşa ile Cemiyetin yolları ilk zamanlar siyaseten kesişmiş olsa dahi fikrî farklılıkları her daim olagelmiştir. İşte bu sebeple yöneticisi hatta lideri sayılacak konumda bulunduğu Fırkanın diğer lider konumundaki mensuplarıyla aralarında gitgide bir uyumsuzluk ve güvensizlik hâli ortaya çıkacak, bilhassa sadrazamlık makamında bulunduğu yıllarda kendi siyasi düşüncelerini tatbik etme imkânına sahip olamaması ve aynı zamanda Fırka ileri gelenlerince kendisine yönelik birtakım siyaseten dışlama teşebbüslerinin de tesiriyle, zaten öteden beri siyasi ve fikrî ayrılığa düştüğü İttihat ve Terakki Fırkası ile ilişkileri -sadaret makamından istifa etmesiyle birlikte- iyice kopma noktasına gelecektir.

Mütareke'den sonra Enver, Talat ve Cemal Paşaların yurt dışına çıkmaları sonucunda İttihat ve Terakki Fırkasının fiilen dağılmasını müteakiben, kendisine yapılan her türlü teklif ve telkinata rağmen yurt dışına gitmeyerek İstanbul'da kalan Said Halim Paşa'nın, siyasi mücadeleye devam etme arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 23 Teşrinievvel 1334/1918 tarihli *İkdam* gazetesinde çıkan bir haberde, Mecliste yeni partilerin kurulmakta olduğundan bahisle, diğer teşebbüslerin yanı sıra "Sadr-ı

1 Kudret Bülbül, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*, Kadim Yayınları, Ankara, 2006, s.48.

2 A. Bedevi Kuran, *İnkilap Tarihimiz ve İttihad ve Terakki*, Tan Matbaası, İstanbul, 1948, s.250.

3 Şerif Arif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1964, , s.1.

صاحب امتیاز: احمد جلال
مرکز اجتماعی، سیاسی، علمی، اقتصادی ورق خزینه‌سیدی
محل اداره‌سی: استانبول، باب عالی جاده‌سنده «اقدام» یوردی ـ دائره مخصوصه
تلفون کومپوزیسی: استانبول ۱۷۹۷ ـ تلغراف آدرسی: استانبول ـ اقدام
نسخه‌سی ۴۰ پاره‌در

اقدام

۱۳۱۲ سنه‌سی محرم‌نک غره‌سندن اعتبارا یومیه‌در
امت اسلامیه ـ ملت عثمانیه ایچون عید آثاری، صحیفه‌سی آیده‌در ـ درج اولنیان اوراق اعاده اولنماز.
بدل شرائطی: ولایات ایچون سنه‌لکی ۳۴۰، آلتی آیلغی ۱۸۰، اوچ آیلغی ۹۵ غروشدر.
خارجه اجنبیه ایچون سنه‌لکی ۴۲۰، آلتی آیلغی ۲۲۰، اوچ آیلغی ۱۲۰ غروشدر.
نسخه‌سی ۴۰ پاره‌در

نومرو ۷۷۹۳ — ۱۶ محرم ۱۳۳۷ ★ چهارشنبه ★ ۲۳ تشرین اول ۱۳۳۴ / ۱۹۱۸ — ۳۶ نجی سنه

نره‌یه کیدیورز؟

وضعیتده برمعلوکیت، برمهیت اولدیغی انکار ایده‌م، حق کوزلرمله قارشرمه، قارشی‌لوقیا جیتمزی ایچون اولماز. فقط، بك چوق کیمسه‌نك مشارك تاریخ حیاتنده کورمه‌سی بشیار دکلدر. تأنی وتوکل ایله مصائبه قارشی آغلك اسکی وعجز برمدتلك حواسی جزءمندن، متجاوزایله مقدورات جدیده‌یه انقیاد ایده‌مکدر. وسکوت ایله مقدورات جدیده‌یه انقیاد ایده‌مکدر. قدرکه شك وشبهیه آکنده فاتق یوقون ملته کوزان کیدیور.

صلح نه اولدی؟ نره‌ده قالدی؟ بوایکی پیشکار مزنی طولاسیله، بر ایکیچ چرکه‌ی طولدوروبدار. آلمانیا صلحی ایسته‌یورمی؟ آوستوریا ـ مجارستان دولتلرینك شکلنه کوره کندی بشلرینه پروودت معامله اوردیغندن قالدیرمق ایسته‌یورمی؟ اوکه جهتله اوردیغندن قالدیرمق ایسته‌یورمی؟ اوکه جهتله آلمانیا صلحی کیمك بکلیور؟ بوشاشه حدودارمده بر تهلکه واری؟ صلح مقرر اولدقدن صوکره پروپاغاندا ایدیلیور. آیین والیسی رحمی بکك بر رحمی کشتیاتی طوپیوزز. بوتوك حقیقی صمدنده من هان هیچ برشی بیلمیوزز، درسمیز بوتوك برشی ایلمیوز. ایلمه‌یه جکز. ایلمه‌یه جکز. ایلمه‌یه جک

esbak Said Halim Paşa" tarafından da "Muhafazakâran Fırkası" isminde yeni bir partinin teşkil ettirildiği duyurulmuş olup, söz konusu teşebbüs hakkında teferruatlı bilgilerin yer almadığı haberde sadece parti programının aşağıdaki şekilde olacağı belirtilmiştir:

> 1. Osmanlı İmparatorluğu'nun hâl-i hazırda ve istikbalde saadet ve sükûneti ancak kavanîn ve nizâmât-ı islâmiyenin tatbiki ile istihsal olunabilecektir. Kavanîn ve nizâmât-ı islâmiye asrın ihtiyacât ve icâbâtına göre tevfik olunacaktır.
>
> 2. Ananât ve temayülât-ı milliyemize tevfikan kavanîn-i osmaniyeyi âcilen ta'dil ve ıslah etmek lâzımdır.

Paşa'yla ilgili neşredilen eserlerde, bu parti kurma olayından bahsedilmekle birlikte[4] teşebbüsün hayata geçirilememiş olması sebebiyle maalesef konu hakkında fazla bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Şahsi arşivimizde bulunan Said Halim Paşa evrakları arasında Paşa'nın bizzat kendi el yazısı ile kaleme aldığı "Muhafazakâr Fırkasının Esas Programı" başlıklı iki sahifelik müsvedde bir belge, bu konuya bir nebze katkı sunacak mahiyet arz etmektedir. Kurulması tasarlanan partinin tabi olacağı (gazete haberindeki ifadelere benzer) temel ilke ve hedeflerden oluşan, yine iki maddelik esasların yer aldığı metinde ayrıca "İzahât" başlığı altında parti programı hakkında bazı kısa açıklamalar da yapılmıştır. Belgedeki ifadelere göre Said Halim Paşa'nın fikrî yapısı doğrultusunda İslamcı bir çizgide olacağı anlaşılan fırkanın, aşağıdaki esaslar çerçevesinde faaliyet göstermesi tasavvur edilmektedir:



- Devletin İslam ahkâmına tabi olması,
- İslam'ın hakiki anlayışının esas alınarak en güzel surette tatbik edilmesi,
- Belirlenen esasların zamanın ihtiyacına göre tedricen uygulamaya konulması,
- Devletin ve milletin saadet ve selametinin temin edilmesi için çalışılması.

Eserlerinde toplumsal vazifelere hayli önem veren Paşa'nın, kurmayı düşündüğü partinin ilke ve esaslarını da bu toplumcu bakış çerçevesinde hazırlamış olduğu, programın içeriğine bakıldığında açık bir şekilde görülmektedir. Hatta parti programını, Paşa'nın bilinen fikrî yapısıyla birlikte okuduğumuzda metinde yer alan ifadelerin Said Halim Paşa'nın genel anlayışını doğrudan yansıtmakta olduğunu dahi söyleyebiliriz. Buna göre *içtimai ve siyasi vazifelerinin farkında olmayan ve bu vazifelerini ifa edemeyen her millet batmaya mahkûmdur. Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu inhitat hâli sadece ahlaki zafiyetten değil, toplumun hukukunun ve vazifesinin farkında olmamasından meydana gelmektedir.* Bu çürümüşlüğün ve çöküşün önüne geçilebilmesi için de *gelişmiş Garp toplumlarını aynen taklit etmekten medet umulmakta*, hâlbuki her toplumun ihtiyaçları ve hukuku, kendi tarihî tecrübeleri ve gelişimi neticesinde ortaya çıkmakta ve bunlar toplumdan topluma farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla kendisine hiç benzemeyen, her yönüyle farklılıklar gösteren bir toplumun tarihî tecrübelerinin farklı toplumlara ay-

4 Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.75; K. Bülbül, age., s. 81.

nen tatbik edilmesi telafisi mümkün olmayan bir yola sevk edecektir[5]. Bu sebeple Osmanlı toplumunca, kendisine benzemeyen başka toplumları taklitten kaçınmak suretiyle bizzat kendi asli müesseselerinin mahiyet ve kıymetlerinin tayin ve ıslah edilmesi[6] gerekmektedir ki, bu da ancak *İslam ahkâmına (zaman ve mekânın ihtiyaçları gözetilmek suretiyle) tabi olmakla mümkün olacaktır.*

Bu hedefe ulaşabilmek için öncelikle, *milletin örf, âdet ve teamüllerine çok uygun olmayan* (memleketin içtimai ve siyasi ahvali ile hâlet-i ruhiyesini yansıtmayan[7]) *Kanun-ı Esasi'nin, Osmanlı toplumunun içtimai esasları ve (iyi ve güzel bulunan) geleneklerine uygun bir surette ve milletin hakiki ihtiyaçları doğrultusunda yeniden tadil edilmesi* gerekmektedir.

Bahsettiğimiz iki temel esas ve buna bağlı olarak yapılan izahatın haricinde başka düzenlemeler içermeyen metinde göze çarpan bir husus ise, Paşa'nın kurmayı tasarladığı bu partiye neden "Muhafazakâr Fırkası" ismini vermeyi uygun görmüş olduğudur. *Mukallitliklerimiz* kitabının müellifi olarak siyasi ve içtimai her türlü taklitçiliği şiddetle reddeden Said Halim Paşa, (mesela) İngiliz Muhafazakâr Partisini takliden bu ismi vermiş olabilir mi?

İşte bu sorunun cevabını, elimizdeki metnin arka sayfasına kaydedilmiş bir açıklamada nispeten görebiliyoruz. Kurşun kalemle yazılmış olan bu dipnotta -hayli silik olduğundan sağlıklı olarak okumak mümkün olmamakla birlikte- okunabildiği kadarıyla; *fırkanın isminden dolayı bir hayli yanlış anlama ve suizanlara maruz kalındığı (hâlbuki), muhafazakâr denilince mutlaka Garp toplumlarında haiz olduğu mana şeklinde telakki edilmemesi gerektiği, Batı toplumlarında bu tabir ile birtakım gayrimeşru hukuk ve imtiyazların muhafaza ve bekasını arzu edenlerin anlaşılmış olmasına rağmen bu tür siyasi tabirlerin zaman ve mekâna göre değişiklik gösterebileceği* ve Batı toplumlarıyla bizde bazı siyasi kavramların farklı manalar ifade edebileceği hatırlatılarak, fırkanın isminin ya da kavramının ismen benzerlik gösterse dahi Batı toplumlarından alınmadığı, bilakis bize mahsus bir kavram olarak belirlendiği dolaylı anlatımlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla kurmayı düşündükleri bu partiye, muhafazakârlık tabirine verilen anlamlardaki farklılıklar da göz önünde bulundurularak kendilerinin siyasi fikriyatı çerçevesinde "dinî ve kültürel değerlerde muhafazakârlık" manasında bu ismin verilmesi uygun görülmüştür.

Yukarıda da belirtildiği üzere, Said Halim Paşa'nın mensubu olduğu İslamcılık fikrinin esas alınması suretiyle kaleme alınmış bir metin olarak karşımızda duran söz konusu belge, münhasıran Paşa'nın düşüncelerini yansıtan kendi çalışmalarının bir müsveddesi midir yoksa ekibiyle birlikte müştereken belirlenmiş olan ilkeler ve parti programının esasını oluşturan başlangıç kısmının yer aldığı sahifeler midir?

Diğer kısımları -varsa- şimdilik meçhulümüz olan bu belgeyi, çeviri yazıyla birlikte aynen okuyucuların dikkatine sunuyoruz.

5 Said Halim Paşa, *Mukallitliklerimiz*, Matbaa-i Kütübhâne-i Cihan, İstanbul 1329, s.30-31

6 Said Halim Paşa, "Islâhatımızın Esasları", *Türk Edebiyatı Dergisi*, sayı 458, Aralık 2011.

7 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, İstanbul, 1329, s.47.

MUHAFAZAKÂR FIRKASININ ESAS PROGRAMI

1. Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin saadet-i hâzıra ve müstakbelesi ancak ahkâm ve hakâyık-ı İslâmiye'nin hüsn-i tatbikiyle hâsıl olabileceğinden, esâsât-ı mezkûrenin ihtiyacât-ı zamana göre tatbiki ve bu suretle devlet ve milletin saadet ve selâmetini temin eylemek çaresinin istikmâli;

2. Kanun-ı Esasi'nin millet-i Osmaniye'nin ihtiyacât-ı hakikiye, esasât-ı ictimaîye ve an'anât-ı müstahsenesine daha ziyâde tevâfuk edecek bir şekilde tadili esbâbının tehiyyesi.

İZÂHNÂME

Vezâif-i ictimâiye ve siyâ(siye)sini ifâ edemeyen her millet mahkûm-ı zevaldir. Elyevm bulunduğumuz hâl-i inhitât aynı esbâbdan mütevelliddir. Bu aczimiz ise bir sûkut-ı ahlâkî neticesi değil, hukuk ve vezâifimizi bilmediğimizdendir. Zira, bilmiş olsa idik, bizden her veçhile pek başka olan akvâm-ı garbiyeye has bulunan hukuk ve vezâifi kabul ve taklid eylemek arzusu hiçbir zaman aklımızdan, hatır ve hayalimizden bile geçmez idi. Hâlbuki, biz bugün selâmet ve saadetimizi bu taklidden bekliyoruz. Vazifemizi, hukukumuzu ancak bu taklid sayesinde ifâ ve müdafaa edebileceğimizi farz eyleyerek pek beyhûde çalışıyoruz. Hakikat-i hâlde ise, bu mukallidlik vadisinde sarf edilen bunca mesâi bizi tereddütlere, şübhelere, itimatsızlıklara, itikatsızlıklara düşürerek gayr-i hakiki bir âlem-i kâzib ve muhayyel içinde yaşatıyor ve bu suretle hâkayık-ı eşya vü ahvâlden her gün daha ziyâde uzaklaştırarak acz u meskenetimizi artırıyor.

Bir millet-i İslâmiye olmak itibariyle millet-i Osmaniye'nin mevcudiyet ve şahsiyet-i maneviyesi ahkâm-ı İslâmiye'ye müstenid bulunduğu cihetle, gerek ferdin vezâif ve hukukunu, gerekse milletin teşekkülât-ı asliyesinin mahiyet ve kıymet-i hakikiyesini tayin ve takdir ancak bu ahkâm-ı münîfeyi rehber ittihaz eylemekle ve onun irşâdât-ı hakîmânesiyle kâbil olacağı bedîhî bulunduğundan, bunların hüsn-i ifâsı ve ıslahı(nın), ahkâm-ı mezkûrenin zaman ve mekâna göre hüsn-i tatbiki ile hâsıl olacağına asla tereddüt edilemez.

İşte bu esbâbdan dolayı, biz(im) terakki ve tealimizi/(n) (selâmet ve saadetimizi) ahkâm-ı İslâmiye'de görüyoruz/(olduğuna) kâil olmak emr-i zaruridir.

Hukuk ve vezaifini kâfi derecede müdrik olmayan bir millet, esâsât ve teşkilât-ı siyasîye ve ictimaîyesi hakkında sâlim bir fikre mâlik olamaz ve binâenaleyh, onlara karşı ne lüzumu derecede itimâd ve ne de merbutiyet hissedebilir. Bundan başka, bunların kusurlarını, noksanlarını hissetse bile esbâbını göremez, anlayamaz ve hiçbir zaman onları ciddi ve hakiki bir surette ıslaha muktedir olamaz.

Uzun zamanlar fikdân-ı vukuf içinde pûyân olan millet-i Osmaniye, hukuk ve vezâifini bihakkın derke muktedir olmadan teşkilât-ı siyasîye ve ictimaîyesinin nâzımı olmak üzere bir Kanun-ı Esasi kabul etti. Örfüne, âdâtına, teâmülât ve an'ânâtına matlub vechile tevafuk etmeyen bu Kanun-ı Esasi, bâlâda söylendiği vechile sırf bir eser-i *taklidden ibarettir.*

İşte bu sebepten dolayı da Kanun-ı Esasi'mizin, programda zikredildiği surette tadilini lâ-büd görüyoruz.

بدیرک بولونیدیه

قابل اولمیان بو یولرك حسه اقیاسی واصلاحی فی احکام بدلوره نك زمانه ومکانه کوره حسه تطبیقی ایله
حاصل اولجقه اصلا تردد ایدیلمه مرقی وتعالیوری قابل اولمه امر خصوصیدر.
ایشته بو اساسیدیه طولایی بز سیاست وسعادتمزی احکام اسلامیه ده کوریورز.

حقوقه ووظائفی کافی درجه ده مدرك اولمیان ملت اساسات وتشکیلات سیاسیه واجتماعیه سی
حقنده سالم بر فکر حالك اولمز وبنأعلیه انلرك قارشوسنه لزومی درجه ده اعتماد ونه ده مربوطیت حس ایده بیلور.
بوندن ناشئه بو یولرك فصولنی نقصانلرینی حس ایتمیه بیله اسباینی کوره مه اکلیه مز وکیفیچ بر زمانه انلری
جدی وحقیقی بر صورتده اصلاحه مقتدر اولامز.
اوزدن زیاده فقدانه دقت ایتمیه یوبانه اولانه ملت عثمانیه حقوقه ووظائفی بجمله درك مقتدر
اولمدیه تشکیلات سیاسیه واجتماعیه نك ناظمی اولمه اوزره بر قانونه اساسی قبول ایتدی. عرفیه عادته
تعاملات وعنعنانه مطلوب وجهله توافق ایتمیه یوقانونه اساسی بالاده سویلدیکی وجهله صرف بر اثر تقلیدیه
عیارتدی.
ایشته بو سیدیه طولایی ده قانونه اساسیمزك بر تجربه دکر ایدلیکی صورتده تعدیلی لابد کوریورز.

قانونه مذکور بر تقلیدیه عبارت اولمی اولدیغی جهله عرفیه مملکت ملتك عرفیه عادته تعاملات وعنعنانه
مطلوب وجهله توافق ایده مه جکی طبیعیدر.

مسائط کار ترقیات اساسیه غرضی

---

۱ دولت علیهٔ عثمانیه‌نک سعادت خاص و مستقبلی اکمه احکام و حقایق اسلامیه‌نک حسن تطبیقیله حاصل اولهجکدر. اساسات مذکوره‌نک احتیاجات زمانه کوره تطبیقی و بوصورتله دولت و ملتک سعادت و سلامتی تامین ایلمک چاره‌سنک اشکالی

۲ قانونه اساسینک ملت عثمانیه‌نک احتیاجات حقیقیه اساسات اجتماعیه و عنعنات مستحسنه دها زیاده توافق ایده‌جک بر شکلده تعدیلی اساسات ترتیبی

ایضاحیه

وظائف اجتماعیه و سیاسیه ایفا ایده‌میه حریلت تحدیم ایدلدیر. الیوم بولندیغمز حال انحطاط عینه اسباب‌دن متولددر. بوعجزمزایه برسقوط اخلاقی نتیجه‌سی دکل حقوقه و وظائفمزی بیلمه‌مکدن و یا بیلدیکمز حالده ایفا ایده‌میه‌جکمزدن ناشی‌در. زیرا ملکه ایدل بر ده صحیح و صریح بر شکله اولمایه اقوام غربیه خاصی بولنان حقوقه و وظائفی قبول و تقلید ایلمک ازدن صحیح بر زمانه عقلمز ده بیله کیمسه ایدی. حال بوکه بو کونه سلامت و سعادتمزی بو تقلیدده بکلیورز و وظیفه‌مزی حقوقمزی اکمه بو تقلیدله سایه‌سنده ایفا و مدافعه ایده‌بیله‌جکمزی فرض ایدیلیه بیله بو کونه مساعی یی ترددسز شبهه‌سز اعتمادسز لقله اعتقادسز لقله دوشوره‌رک غیر حقیقی بر عالم کاذب و خیالی ایچنده یاشایور و بوصورتله حقایق اشیا و احوالدن هر کونه دها زیاده اوزاقلاشدیره‌رق عجز و مسکنتمزی ارتیریورز.

بر ملت اسلامیه‌نک اولوالعزم اولاد ملت عثمانیه‌نک موجودیت و شخصیت مقدسه‌سی احکام اسلامیه‌یه مستند بولندیغی جهتله کرک فردک وظائف و حقوقی کرکسه ملتک متعلقات اصلیه‌سنک ماهیت و قیمتی حقیقه‌سنی تعیین و تقدیر اکمه یالکز احکام منیفه‌یی رهبر اتخاذ ایلمکله برابر ارشادات حکیمانه‌سیله

TÜRKİYE'NİN HARB-İ UMUMÎ'YE İŞTİRAKİNDE SEBEPLER

Merhum Said Halim Paşa Hazretlerinin Vak'a-i Şehâdetleri Münasebetiyle
Nâtamam Kalan Hatıratından Bir Parça

SAİD HALİM PAŞA

Büyük Avrupa Harbi'nin infilâkı Türkiye'yi en derin bir hayret ve endişe içinde bıraktı. Nâ-me'mûl olduğu kadar vukuundan tehâşî edilen bu hadise-i uzmânın Türkiye İmparatorluğu için ihtiva eylediği mehâlik-i amîkayı idrak etmeyen yoktu. Düvel-i Mü'telife'nin tedricen perde-i ketûmiyetten sıyrılarak tezahür etmekte olan husumetleri ise bize Kırım Muharebesi'nden beri pek çok şeylerin tebeddül etmiş olduğunu, o zamanki rakiplerin şimdi aynı Şark meselesini, diğer tabirle Türkiye'nin inkısamı meselesini bir itilaf-ı müşterekle halletmek istediklerini gösteriyordu. Artık Devlet-i Aliyye Fransa ve İngiltere tarafından Avrupa'nın muvazenesini temin eden adîmü'l-ihmal avâmilden biri addedilmiyor; bilakis mezkûr muvazeneyi muttasıl tehlikeye ilka eden bir mevcudiyet olarak kabul ediliyordu. Herkes Rusya'nın matmah-ı nazarı[nın] İstanbul ve Boğazlar olduğunu anlıyor; herkes Fransa'nın Suriye'ye ve İngiltere'nin Irak'a olan hırsını biliyordu. Düvel-i Mü'telife'nin bu muzmer gayeleri alenen Türkiye'ye ilan edilmemiş olmakla beraber mezkûr devletlerden her biri bu muharebede meş'um ve asırdîde bir siyasetin hâile-engîz inkişâfâtını, 'Şark Meselesi' denilen ve bunca yıllardan beri oynanılan dûrâdur facianın son perdesini görüyor ve seziyordu.

Harb-i Umumî'nin tâ ilk günlerinden beri Düvel-i Mü'telife'nin Devlet-i Aliyye'ye karşı ittihaz etmiş oldukları hatt-ı hareket, Türk milletiyle hükûmetine hakāik-ı ahvale intikalden mütevellid pek samimi endişelerinin ne kadar muhik olduğunu göstermekten başka bir şeye yaramadı. Zira İtilâf-ı Müselles tâ Amerika-yı Cenûbî hükûmetlerine varıncaya kadar her tarafta kendine müttefikler aradığı; yirmi beş, otuz seneden beri Almanya ve Avusturya-Macaristan'ın müttefiki olan İtalya'yı, keza Avusturya-Macaristan'la akd-i ittifak etmiş olan Romanya'yı kendi lehine celbetmek için daire-i imkânda olan her şeyi yaptığı; hiçbir fedakârlıktan içtinap etmediği hâlde Türkiye'yi kendi daire-i ittifakına ithal edebilmek için hiçbir teşebbüste bulunmadığı; böyle bir arzuyu bile izhar etmedi. Bilakis mezkûr devletler cihanşümul muharebenin Türkiye ile olan derin ve hayatî alakasını Türkiye'den saklamak, onu cereyan eden hâdisâttan uzak tutup bir saha-i tecerrüd ve infiradda akim ve muattal bırakabilmek için lazım gelen her şeyi yaptılar.

Mamafih Türkiye ile yani Merkez-i Hilafet'le bir ittifakın Düvel-i Mü'telife'ye fevâid-i azîme temin edeceği vâreste-i iştibâhtı. O kadar teb'a-i Müslime'ye malik bulunan ve zafer-i nihaîyi istihsal zımnında Müslim teb'alarının da muavenetine müftekir olan İngiltere ve Fransa için böyle bir ittifak ahlâkî, maddî, siyasî olmak üzere üç noktainazardan pek müstesna fevâid temin ederdi. Rusya'ya gelince böyle bir ittifak, harbe layıkıyla devam edebilmek için müttefikleriyle elzem olan müemmen ve muttarit temas ve mürâseleyi Boğazlar ve Karadeniz tarikiyle kendisine temin etmiş olurdu. Bundan başka bilahare İtilaf-ı Müselles aleyhine pek güzel ispat eylemiş olduğu üzere layıkıyla teçhiz ve teşkil edilmiş

bir Osmanlı ordusu hiç de şayan-ı istihfaf bir kuvvet değildi. Fazla olarak böyle bir kuvvetin alelumum Balkan hükûmâtı üzerine bir tesir-i katisi olur; bilhassa Bulgaristan ve Yunanistan'ın bilâ-tereddüd Düvel-i Mü'telife tarafını iltizam ederek bir an evvel harbe iştiraklerini temin ederdi. Hulasa Türkiye ile bir ittifak, Düvel-i Mü'telife'nin zafer-i serîini intaç eder ve ihtiyar edilmiş bunca fedakârlıkların önüne geçilerek Avrupa'yı bu müthiş ve mümted müsâraanın atmış olduğu girîve-i sefalet ve harabiyetten büyük bir mikyasta tahlis etmiş olurdu.

Fakat pek mümkün olan böyle bir ittifakın gösterdiği fevâid-i azîmeye rağmen ve kendi mevcudiyetinin pek ciddi mehâlike ve vahim ittihamlara maruz kaldığını idrak eden bir Türkiye'ye İtilaf Devletleri ancak tam bir bîtaraflık muhafaza etmesi nasihatini tekrar edip durmuşlardır. Hâlbuki böyle bir ittifakın fevâidi o kadar büyük ve bariz idi ki Düvel-i Mü'telife'nin bunu teyakkun edemedikleri tasavvur edilemez. O hâlde Türk milleti ve hükûmeti Düvel-i Mü'telife tarafından gösterilen bir ictinab-ı kati ve manidarı pek muhik olarak akdedilecek böyle bir ittifakın bu muharebede bizzat Düvel-i Mü'telife tarafından istihdaf edilen ve "Hasta Adam"a bir nihayet verip taksim-i metrukâtından ibaret bulunan en esas gayelerden biriyle kabil-i telif olamamasından ileri geldiğine hamletti.

Tehlikeyi böylece duyan, anlayan Türkiye'ye yine İtilaf Devletleri, tamamen bîtaraf kaldığı takdirde istiklal ve tamamiyyet-i mülkiyyesini tekeffül eyleyeceklerinden fazla bir vaade bulunmamışlardır. Hâlbuki Düvel-i Mü'telife ile teşrik-i mesaisi ve düvel-i mezkûreye muaveneti bizzat İtilaf Devletleri için son derece kıymettar olan bu iştirak ve muaveneti sayesinde kendi istiklal ve tamamiyyetini de pek muhik olarak kendi tamamen temin edebileceği böyle bir muharebede Türkiye'nin bütün istikbalini mücadeleye iştirak etmemek gibi bir şart-ı menfîye müstenid bir tekeffüle raptedilmesi, ne efkâr-ı umumiyyeyi ne de o zamanki rical-i mesuleyi temine kâfi gelmedi.

Mamafih Hükûmet-i Seniyye bu hususta Fransa ve İngiltere sefirleriyle mükâlemeyi zaid görmedi ve reddetmedi. Hatta İtilaf-ı Müselles'in Devlet-i Aliyye hakkında perverde eylediği niyyât-ı mektûmeyi daha iyi gösterdiğinden bu mükâlemeyi pek müfîd buldu. Bütün bu şeylere karşı Devlet-i Aliyye Fransa ve İngiltere sefirlerine kendi devletleri tarafından ittihaz edilecek tekeffülün Rusya'nın ihtirâsâtına karşı bir mahiyet-i katiye ve mutlakayı haiz olmasını ve Rusya'ya müdahale etmeden yalnız Fransa ve İngiltere tarafından ittihaz edilmesini ihzar etmekle iktifa etti.

Şüphesiz ki Rusya'nın bu kadar tehâlükle Harb-i Umumî'ye atılışı Almanya'yı ve Avusturya ve Macaristan'ı fethetmek için değildi; şüphesiz ki mağlubiyetiyle Fransa'yı ahz-i nâra teşvikten ve İngiltere'yi Almanya'nın müdhiş rekabet-i sınaiyye ve ticariyyesinden bilhassa şitâbdan maksadı ve ümidi Boğazlar'ı ve Anadolu'nun büyük bir kısmını istila, serbestî-i ebhâra nâil olarak asırdîde Rus gaye-i hayalini kuvveden fiile getirmek ve bu suretle Japon Harbi'nden beri o kadar satvet ve nüfuzunu kaybetmiş olan Çarlığa da iade-i haysiyet ve itibardı. Binaenaleyh asırlardan beri olduğu gibi yine Devlet-i Aliyye'ye en büyük tehlike doğrudan doğruya Çarlık Rusya'sından geliyordu.

Hâlbuki ne Fransa, ne İngiltere Rusya'dan ayrı olarak hiçbir taahhüde girişmiyorlardı. Çünkü o zamanlar bu iki devlet bütün ümitlerini bu devlete ettiriyor ve pek doğru olarak zafer-i nihaîyi istihsal için en ziyade Çarlık Rusya'sına güveniyorlardı. Şüphesiz ki Rusya'nın muavenetinden mahrum bir Fransa ve İngiltere için âtî muzlim idi.

Nihayet İtilaf-ı Müselles süferasıyla devam eden mükâlemeler bu üç devletten müştereken vürûd eden ve sefirleri tarafından verilen nota ile nihayete erdi. Bu notaya göre mezkûr devletler bütün Harb-i Umumî müddetince Türkiye'nin tam ve mutlak bir bîtaraflık muhafaza etmesi şart-ı mahsusuyla tamamiyyet-i mülkiyye ve istiklalini tekeffül ediyorlardı; o suretle ki bu müşterek notaya nazaran Türk devletinin sadece harbe girmemesi bîtaraflık telakkî edilmiyor; binaenaleyh Türkiye'nin istiklal ve tamamiyyetini tekeffüle de şart-ı kâfî addedilmiyordu.

Türkiye istiklal ve tamamiyyetinin İtilaf-ı Müselles tarafından tekeffül edilmesi için Türkiye'nin Düvel-i Mü'telife'yi temin ve takip eden bir bîtaraflık ihtiyar etmesi lazım geliyordu. Demek ki Düvel-i Mü'telife tarafından edilen taahhüt, Türkiye'nin bîtaraflığı hakkında kendi takdirlerine mahmul, binaenaleyh münakaşâta, bâhusus münakaşât-ı müstakbeleye küşade bulunuyordu.

Muharebe hitama erer ermez kâfil devletlerden biri çıkıp, 'Türkiye Harb-i Umumî esnasında lazımı veçhile bîtaraf kalmadı' [deyince] veyahut siyaset âleminde daima zayıflara ve Hıristiyan olmayan devletlere reva görülen sû-i tevil ve tefsirlerden birine kalkışınca mezkûr tekeffülün böyle bir hâle karşı ne kıymeti olabilirdi? Esasen bîtaraflık denilen, vicdanda nâ-muayyen olan şeyin, muayyen bir noktainazara göre tahakkuku mümkündür ve mana-yı hakikîsi olur. Şüphesiz bîtaraflığımızı Düvel-i Mü'telife, tabiatıyla kendi noktainazarlarında doğan miyarlarla ölçeceklerdi. Hâlbuki onların noktainazarıyla Türk noktainazarının tefâvüt-i azîmesi, daha doğrusu zıddiyet-i katiyesi mertebe-i ayniyette idi. O hâlde nasıl hiç de şâyân-ı itimat olmayan bir noktainazarın o kadar enfüsî olan miyarlarına müstenid bir vaade bütün bir istikbal-i millî raptedilebilirdi?

Mahut teklif-i tekeffülden birkaç gün sonra idi ki bu tekeffülün bile İngiltere tarafından yalnız Harb-i Umumî müddetine inhisar edilmek istenildiğini son derece şâyân-ı itimat bir menbadan duymuştum. Bu son günlerde sırf bir eser-i tesadüf olarak Fransız sefir-i sâbıkı Bompard [Bompar] tarafından o zaman öğrenmiş olduğum şeyin teyit ve tevsik edildiğini görüyorum. *Revue de Paris* [Rüvo dö Pari]", mecmuasında Bompard harfiyyen diyor ki:

> Bâbıâlî'deki teşebbüsâtımdan sonra kendisini görmeğe gittiğim İngiliz sefirinde, İngiltere Hariciye Nezaretinden almış olduğu bir telgraf, İtilaf Devletleri tarafından Türkiye'ye teklif edilen tekeffülün yalnız Harb-i Umumî müddetine inhisar ettirilmesini zikreyliyordu. Türk Hükûmeti nazarında böyle tahdid edilmiş bir tekeffülün külliyen ehemmiyetten sukut edeceğini bî-sûd ihtar eyledim durdum. Maamafih böyle bir şeyi İngiltere sefirinin resmen Devlet-i Aliyye'ye tebliğ eylemiş olduğunu tahattur edemiyorum.

Görünüyor ki Rusya'nın iştiraki ve İngiltere'nin suiniyeti ile bir kat daha kesb-i meşkûkiyyet eden âlûde bir tekeffüle rabt-ı tâli' mümkün olamazdı? Esasen pahalıya oturmuş uzun ve elîm bir mesele-i tecârib Devlet-i Aliyye'nin istiklal ve tamamiyyeti hatta beynelmilel muahedât ile tarsîn ve tekeffül edildiği demlerde bile ne yolda riayet görmüş olduğunu pek güzel gösterdiğinden, sulh zamanlarında Osmanlı tamamiyyet ve istiklaline en mühlik darbeleri vurmuş olanların, bâhusus Harb-i Umumî'den muzafferen çıktıktan sonra verdikleri sözlere ve ettikleri uhûda riayetleri[nin], mazideki tarz-ı riayetten başka türlü olacağı hakkında tatlı hayaller beslemek imkânını nez' ediyordu.

Mamafih o vakit çok kimseler Türkiye bîtaraflığına müsteniden Düvel-i Mü'telife tarafından teklif edilen tekeffülü nâ-me'mûl bir saadet telakkî ettiler; bütün büyük Avrupa devletleri[nin] muhafaza-i mevcudiyet ve istiklalleri için fevkalbeşer fedakârlıklar ve nâ-şenîde himmetler îsâr ettikleri bir hengâmede asırlardan beri devam eden bir Şark meselesinin mevcudiyetine mevki-i coğrafî vesairesinden dolayı haiz olduğu ehemmiyet-i fevkaladeye rağmen Türkiye'nin en küçük bir fedakârlık ihtiyarından bile fâriğ olarak sadece böyle bir tekeffülle istikbal ve istiklalini tamamen temin edebileceğine zâhib oldular. Avrupa'da infilak eden Büyük Harb'in tâ bidayetinden beri Türkiye'nin tamâmî-i bîtarafîye, yani İtilaf-ı Müselles'i temin ve tatyib eden bir bîtaraflığa sülûk edemeyişini afvedilmez bir cürüm telakkî edenlerin hâlâ mevcudiyeti şâyân-ı hayrettir. Zira İtilaf-ı Müselles'in maksudu olan Türkiye bîtaraflığı, Türkiye'yi bir infirad ve atalet-i mutlakaya giriftar etmekten başka bir şeye yaramazdı.

Böyle bir bîtaraflık Türkiye'yi hissedilen lüzum ve ihtiyac-ı fevkaladesine rağmen sırf kendi vesaitiyle temin ve teşekkülden âciz bulunduğu müdafaa-i milliye kuvvet ve teşkilatını vücuda getirmek için elzem olan muavenet-i hariciyyeden külliyen mahrum bırakıyordu. Bu muavenet-i hariciyyeye Türkiye bugün de müftekırdır; dün de öyle idi. Bu muavenet-i hariciyye Türkiye muhibbi Bolşevik Rusya tarafından bugün alâ kaderi'l-imkân temin ediliyor ve daha büyük mikyasta temin edilebilirse Türkiye

bunu reddetmez, edemez. Bu muavenet-i hariciyyenin bugünkü lüzumu o zamanki lüzumunu da vâzıhan gösterir. Zira Türkiye'nin o zamanki vaziyeti belki bugünkünden daha mühlik idi.

Görünüyor ki mezkûr tekeffülü mer'î edebilecek bir bîtaraflık Türkiye'yi kendi kendini müdafaa edemeyecek bir hâl-i infirad ve acze mahkûm kılıyordu. Fakat kendi istiklal ve tamamiyyetini müdafaa edemeyen, bizzat kendi istiklal, tamamiyeti olamayan bir memleket, en mukaddes hukuka, en meşru arzularına da hürmet ve riayet ettiremeyen, binaenaleyh bîtaraf kalmak arzu-yı meşru ve hakk-ı sarihine de sairlerini riayetkâr edemeyen bir memlekettir. Farzımuhal olarak Türkiye İtilaf-ı Müselles'in teklif ettiği pazarlığı kabul etmek gafletinde buluna idi; kendi kendine vesait-i tedâfüiyyesini ihzar edemeyen, maddî ve manevî cephelerini takviye edememiş bir Türkiye bizzat İtilaf Devletleri tarafından üç Düvel-i Mü'telife beyninde temas ve mürâselenin daha müemmen ve muttarid olması[nın], kendilerince bir mecburiyet-i hayatiyye olduğunu ileri sürerek Türkiye bîtaraflığına artık riayetkâr olamayacaklarını ilan edip Boğazlar'ı işgal ettikleri gün, Türkiye taahhüd etmiş olduğu bîtaraflığı ne suretle müdafaa edebilecekti? Zannedilebilir miydi ki Türkiye['nin] kendi gafletiyle böyle bir hareket için âdeta ihzar eylemiş olacağı zemin-i müsaidi alan Düvel-i Mü'telife, Türkiye'nin o ana kadar muhafaza eylemiş olduğu bîtaraflıktan dolayı perverde eyledikleri amîk hiss-i şükran saikasıyla böyle bir hareketten fâriğ olsunlar!..

Böyle bir hâlin vukuu takdirinde zannedilebilir miydi ki Rusya ba'de'l-harb Boğazlar'ı ve İstanbul'u Devlet-i Aliyye'ye iade etsin?.. Fakat İstanbul'da yerleşmiş bir Rusya, Anadolu'nun büyük bir kısmını yed-i gasbına geçirmiş bir Rusya demek ve Suriye'de yerleşmiş bir Fransa, Irak'ta yerleşmiş bir İngiltere demekti.

Bu, asırlardan beri devam eden Şark meselesinin nihayet-i halli ve Türkiye'nin ortadan kalkması idi. Yahut hilafet namı altında bî-kudret bir mevhûme olarak kalması idi. Bütün bu şeyler ne ahvale göre terbiye-i nefs için bina edilmiş bir tasavvur, ne de İtilaf Devletleri hakkında beslenilen suiniyet ve husumetten mütevellid faraziyat ve zunûndur; bu, asırlardan beri Şark meselesine ve "Hasta Adam"a bir nihayet vermeğe uğraşanların yapacakları ve yapmak istedikleri sade ve yegâne şeydi. Şark meselesi de her mesele gibi nihayet bir itilaf-ı müşterekle halledilebilirdi.

İşte Şark meselesinde bu tarz-ı hall, bâhusus o zamanki ahvale nazaran Düvel-i Muazzama-i Mü'telife için gaye-i hayal olan bir suret-i hall idi ve şüphesiz Türkiye için suret-i hallerin en müthişi idi. Binaenaleyh Harb-i Umumî gibi bir badirenin ihzar ettiği bir fırsat-ı tarihiyye de İtilaf Devletleri'nin bu tarz-ı tesviyeyi görmediklerini ve Türkiye'nin de bu büyük tehlikenin farkına varıp elinden gelen bütün tedâbîri ittihaz etmeyeceğini zannetmek, gerek Düvel-i Mü'telife'nin gerek Türkiye'nin firaset ve basiret-i siyasiyyelerine pek dûn bir kıymet izafe etmekten başka bir şey ifade etmez.

Türk milleti Sevr Muahedenamesi'ni kabul edemeyip 1914'te başlamış olduğu mücadeleyi tekrar silaha sarılıp devama başladığı andan beri 1914'te Türkiye'nin cihanşümul mücadeleye hikmet ve esbâb-ı iştiraki kesb-i vuzuh ediyor; âdeta kendi kendini anlatır bir hâle geliyor. Bugünkü Millî Mukavemeti tevlid eyleyen esbab 1914'te Türkiye'nin Harb-i Umumî'ye iştiraki hakkında bir şerh, bir tefsir-i hâdisât; bir teyit, bir teyid-i hâdisât makamındadır. Filhakika bugün [nasıl] aklı yerinde hiçbir fert Sevr Muahedenamesi'yle târâc edilen Türk mevcudiyet-i milliyesinin silaha sarılarak müdafaa edilmesi mecburiyet-i katiyesinden şüphe edemiyorsa, 1914'te de Büyük Muharebe'ye Türkiye'yi iştirak ettiren hüküm ve esbabın meşruiyet-i tâmmesinden de şüphe edemez. Zira Düvel-i Mü'telife muzafferiyet-i nihaiyyesinin Türkiye için sakladığı şey, Harb-i Umumî'den çok evvel doğmuş, pek uzak bir tarihten beri vücut bulmuş idi.

Düvel-i Mü'telife'nin Sevr Muahedenamesi'yle mertebe-i aleniyyete çıkan sır ve niyetleri, suikastları, muzlim ve hûnîn ihtirasları ne dün doğan şeyler, ne de Harb-i Umumî'nin mevlûdeleridir. Onlar Har-

b-i Umumî'yi doğuran esbabın en mühimlerinden oldukları gibi bugün devam edilen muharebenin de sebebidirler. Yine onlar Türkiye'nin a'sâr-ı ahîrede girişmek mecburiyet-i elîmesinde kaldığı bütün harplerin esbabını teşkil ederler.

Demek ki 1914'te Türkiye['nin] tamamiyyet ve istiklali bugüne kadar hatta bugünden fazla tehdit altında idi. Çünkü o vakit İngiltere'nin müttefiki emperyalist bir Çarlık Rusya'sı bütün kuvvet ve satvetiyle mevcut idi ki Harb-i Umumî'nin ve şüphesiz Harb-i Umumî'ye en ziyade Türkiye'nin icra eylemiş olduğu tesir-i azîmden dolayı inhilal etmiş bulunuyor. Bu suretle Sevr Muahedenamesi de en büyük kuvve-i teyidiyyesinden mahrum kalmış oluyor. Buna karşı bugün muavenet ve meveddeti Türkiye için son derece kıymettar olan ve İngiltere'nin muhasımı bulunan Bolşevik Rusya mevcuttur. Bu dost müttefik Rusya'nın bâhusus evâilde inhilali, Türk milleti için hemen hemen Almanya'nın mağlubiyyeti kadar mühlik olurdu. Bir zaman Almanya'nın olduğu gibi bugün Bolşevik Rusya'nın devamı, Türk mevcudiyet-i milliyesi için en mühim ve müspet bir müttekâdır.

Bundan başka 1914 senesi ile 1919 arasındaki fark, 1914'te aynı millî tehlikenin herkes için şimdi olduğu gibi vuzuhla görülememesinden ve siyaseti kısmen veya tamamen lisan-ı siyasînin nezahet ve mevâidinden ibaret zannedip lisan-ı umumî-i ahvali işitemeyenlerin, ism-i hakikîsi gaflet olan, hayalperverliğinden ibarettir. Eğer hâdisât-ı vekâyiin belagatini, siyasî nutuklar ve mevaidin belagati kadar takdir eyleseydik Balkan Harbi'nde gördüğümüz büyük ders-i ibret maneviyatımızda daha derin tesirler bırakır, kelimelerden ve "kitap"ta kalan insanî nazariyelerden, tatlı mücerredât ve hülyalar toplayan gafil muhayyilelerimiz yerine hakikatperest, şe'niyyet-bîn, binaenaleyh mücadele-i hayatta daha doğru ve müspet bir kuvvet olan bir zihniyete malik olurduk. Her ne ise diyelim ki 1914'te Sevr Muahedenamesi yazılmamıştı. Onun için 1919'da olduğu gibi tehlike kitap şeklinde okunamazdı.

Fakat hakikatte Türkiye'nin Harb-i Umumî'den evvelki ve sonraki vaziyetleri birbirinin aynı olduğundan bugün devam edilen mücadele 1914'te başlanılan muharebenin bir safhasıdır. Bugün Türkiye'yi silaha sarılarak mücadeleye mecbur eden esbab Türkiye'yi 1914'te de tabiatiyle Düvel-i Mü'telife aleyhine mücadeleye mecbur eden sebeplerdir. Gerek bugünün gerek dünün Türkiye'ye tahmil ettiği pek ağır ve elîm vezaiften Türk milletinin içtinabı takdirinde, kendine aynı akıbet-i fecîa mevcut idi. Bugünün olduğu gibi dünün de kendisine tahmil ettiği yüksek ve ağır vezaifi ifadan içtinab eden bir Türkiye ancak kendi izmihlal-i millîsine bizzat kendi iştirak etmiş bir Türkiye olurdu. Eğer Türk milleti bugün hâlâ mücadele edebiliyor ve Cenab-ı Hakk'ın inayeti, muazzez ve mübeccel evlatlarının hʷârik-ı fedakârîsi ile kendisine hür ve müemmen bir âtî temin edebiliyorsa bu sırf 1914'te kendisine terettüp eden vazife-i ulviyyeyi idrak ederek mücadele edeceği kuvvetlerin büyüklüğü önünde bir içtinab ve tereddüt, hayatına düçar olmadan, elinden geldiği kadar vazife-i ulviyyesini hüsn-i ifa eylemiş olmasındandır.

Harb-i Umumî infilak ettiği zaman Türkiye dünyanın en sulhperver bir diyarı idi. Hiç kimseden bir şey istemiyor, bütün istediği Balkan Harbi'nde giriftar olduğu felaketlerin sulh ve sükûn içinde tamir ve telafîsinden ibaretti. Fakat Harb-i Umumî Türkiye'nin hayatıyla alakadar olan Avrupa muvazene-i düveliyyesini zîrüzeber etti ve yeni bir muvazenenin teessüsünü tabiatiyle büyük Garp devletlerinin kabiliyet-i harbiyyelerine havale eylemiş oldu. Avrupa muvazenesinin erkân-ı esasiyyesinden olan bütün devletler yegâne tarik-ı necat olarak silaha sarıldıkları bir hengâmede Türkiye hangi muvazeneye istinat ederek bîtaraf kalabilirdi? Türkiye netice-i harp olarak takarrür edecek yeni muvazenenin mümkün mertebe kendi aleyhinde olması için bîtaraf ve muattal kalmak değil, gayesine göre mücadele etmek mecburiyetinde idi. Bundan başka Devlet-i Aliyye, bilhassa bu muharebe esnasında mevki-i coğrafîsi hesabıyla haiz olduğu ehemmiyet ve asırlardan beri kendi hakkında perverde olunan ihtirâsâttan dolayı Avrupa muvazenesinin inhilaliyle âtîsi en ziyade kararan ve tehdit altında kalan bir memleket oluyordu.

İşte bunun için mertebe-i bedahette olan biten sulhperverliğine rağmen diğer muharip devletler gibi, belki onlardan daha meşru, derin ve hayatî sebepler saikasıyla bîtaraf kalamadı. Mücadeleye bütün kuvvetiyle iştirak etmek mecburiyetinde bulundu. Türkiye yalnız muhafaza-i mevcudiyetinden feragat şartıyla bîtaraf kalabilirdi. Türkiye muharebeye kuvvetsiz girdi. Fakat bu, Harb-i Umumî'de takip etmiş olduğu istikametin yanlışlığını göstermez. Sadece takip ettiği siyasetin bu noktada layıkıyla tatbik edilemediğini gösterir.

Türkiye'nin Almanya ile akdeylemiş olduğu ittifak, kendisini şu dakikada yahut şu günde muharebeye girmeğe mecbur etmiyor ve edemezdi. Türkiye'nin bu hususiaki serbestîsi ne kendi zararına ne de müttefiki olan Almanya'nın zararına bir hareket idi. Esasen Türkiye'nin harbe girmemiş olduğu aylarda bile muhafaza eylediği bîtaraflık tamamen müttefiki olan Almanya lehine bir bîtaraflık idi. Zira yaşamak hakk-ı sarîhi Türkiye'ye böyle bir bîtaraflık tahmil ediyordu. Harb-i Umumî'ye daha teennî ile giren bir Türkiye, daha iyi hazırlanabilmek için vakit bulur; daha az bir fedakârlıkla ihtimal aynı derece müsmir bir faaliyet ibraz edebilirdi. Fakat bâhusus Balkan Harbi'nin belagat-i ikazından sonra Türkiye'nin mahiyeti meşkûk bir tekeffüle istinat edip nefsini Düvel-i Mü'telife'nin dest-i insafına terk etmesi külliyen münafî-i hamiyet bir tedbir idi. Hâl-i infirada kalmak ise dostsuz ve serapa düşmanlarla muhât kalmak demek olduğundan Almanya tarafını iltizama ve bu pek meşru iltizamın netice-i tabiiyyesi olarak müttefikine yardıma mecbur oldu.

Binaenaleyh 1914'te bîtaraf kalamayarak İttifak-ı Müselles lehinde mücadeleye girişmesinden dolayı Türkiye'ye ta'n etmek, bugün devam edilen Millî Mücadele'den dolayı Türk hükûmet ve milletini ittiham etmek kadar haksızdır. 1914'te Türkiye'nin Almanya ile akdettiği ittifakı ve Avusturya-Macaristan ile teşrik-i mesaîsini bir cürüm, bir hata addederek Türkiye'yi ittiham, bugün Bolşevik Rusya ile Türk Devleti'nin akdetmiş olduğu ittifakı bir cürüm, bir hata telakkî etmek kadar ve belki ondan daha büyük bir eser-i zühûldür. Türkiye'yi harbe iştirakinden dolayı ittiham, mevcudiyet-i milliyesini müdafaa için mücahedeye giriştiğinden dolayı ittiham etmek demek olur; Türkiye'yi Merkezî Garp Devletleri talihlerine rabt-ı talih eylemiş olduğundan dolayı tahtie, istiklal ve mevcudiyet-i milliyesini muhafaza için zuhur eden yegâne fırsat-ı tarihiyyeden istifade edebilmek dirayet ve şecaatini gösterdiğinden dolayı tahtie etmektir. Türkiye sulhperver bir memleketti; fakat bîtaraflıkla istiklal ve istikbalini temin edemeyeceği hakikatini sezdi ve anladı ve tehlikenin büyüklüğünü duyduğu için harbe girdi. Harbe girdi; çünkü bîtaraflığın sonu muazzam Türk tarihine yaraşır fecî ve yüksek bir ölüm bile değil; hatime-i tezlil olan ebedî bir mevt-i mezelletti.

Türkiye Düvel-i Mü'telife ile ittifakı daima merkezî Avrupa devletleriyle olabilecek bir ittifaka tercih etmiş olduğu ve onlarla bir ittifakı bütün kudret ve samimiyetle aradığı hâlde İtilaf Devletleri buna asla yanaşmamışlar, daha doğrusu böyle bir ittifaka tenezzül etmediklerini işrâb etmişlerdir. Hâlbuki hakikî bir tekeffül ancak samimi bir ittifak olabilirdi. Bundan başka Devlet-i Aliyye hakkında her türlü tekeffül, istiklal-i millîye münafî ve zaman ile büyüyen bir mesele-i müdahaledir. İttifaktan içtinab eden, ittifaka tenezzül etmeyenlerin teklif buyurdukları tekeffül tatlı fakat aldatıcı bir şey olabilirdi. Fakat hakikatte pek elîm bir mahiyeti haizdi. Böyle serapların sonu daima acı ve fecî inkisarla biter.

Avrupa hakkında bilhassa İngiltere hakkında vâhî bir hayalperverlik saikasıyla perverde edilen ne kadar tatlı seraplar bizi hemen hemen telafî edilmez ziyanlarla baş başa bırakıp gitmiştir! İtilaf Devletleri'nin Türkiye'ye bir nimet-i mahza gibi teklif ettikleri tekeffül, zevahirin bütün nevâziş-i kâzibesine rağmen, Türkiye'nin muzlimiyyet-i istikbalini ve tehlikenin ne dereceye kadar takarrür ettiğini vâzıhan ızmâr eden ibret-engîz bir keyfiyet değil miydi?.. Eğer tehlike mevcut değil idiyse –gösterilmek istenmemesine rağmen– teklif-i tekeffülün ne manası vardı?

Mamafih tekrar edelim; Devlet-i Aliyye her şeyden evvel Düvel-i Mü'telife ile akd-i ittifakı aramıştır ve böyle bir ittifakı elbette Düvel-i Merkeziyye ile akd-i ittifaka tercih ederdi. Zira Devlet-i Aliyye'yi

doğrudan doğruya tehdit eden mehâlik İtilaf zümresinden geldiğinden böyle bir ittifak sayesinde tehlikenin doğrudan doğruya bertaraf edilmesi ihtimali mevcuttu. Fakat Düvel-i Mü'telife'nin içtinabıyla olamadı ve bundan dolayı bir taraftan Çarlık Rusya'sının, diğer taraftan mutaassıp İngiltere'nin Harb-i Umumî'yi muzafferiyetle bitirmeleri takdirinde Türk milleti için ancak nihaî izmihlal-i millîyi her gün biraz daha tacil eden, her türlü ümitten baîd bir hayat-ı itaat, hazm-ı sükût mev'ûd idi.

Sebilürreşad, C XX, 4 Zilkade 29/1340 Haziran 1338
[29 Haziran 1922], Aded: 507, s. 154-149.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL BAKIŞLAR

SAİD HALİM PAŞA: ŞERİAT İLE HAKİKAT ARASINDA İSLAMCILIK

BEDRİ GENCER

Mısır'dan Osmanlı'ya

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın en küçük oğlu Prens Halim Paşa'nın (1830-1894) büyük oğlu Said Halim Paşa, Sicill-i Ahvâl Defteri'ne göre 19 Şubat 1864 (11 Ramazan 1280) tarihinde Kahire'de doğdu. Babası Halim Paşa, ilk Mısır Hidivi İsmail Paşa ile arasının açılması üzerine Mısır'ı terk etmek zorunda kalarak ailesi ile birlikte İstanbul'a geldi ve Sultan Abdülaziz tarafından kabul edilerek 1870 senesi öncesinde "Meclis-i Hâss-ı Vükelâ"ya memur tayin edildi. Said Halim Paşa, beş yaşlarında geldiği İstanbul'da özel hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrendi. Daha sonra kardeşi Abbas Halim Paşa ile İsviçre'ye giderek siyasal bilimler okudu. Mayıs 1888'de İstanbul'a döndükten sonra Osmanlı bürokrasisindeki kariyerine başladı.

Yirmi beş yaşında önce Şûra-yı Devlet üyesi olan Paşa, 1900'da Rumeli beylerbeyi olarak atandı. Bunun üzerinden çok geçmeden silah ve yasak evrak bulundurduğuna dair aleyhinde verilen jurnaller yüzünden yalısı arandı. Bir şey bulunamadıysa da baskı altına alındı. Bu gelişmeler üzerine İstanbul'dan ayrılan Said Halim Paşa, önce Mısır'a, ardından Avrupa'ya gitti; II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine İstanbul'a döndü. Yurt dışında iken resmî olarak görevinden alınmayan Said Halim Paşa, İstanbul'a döndükten sonra 1908'de (1324) Şûra-yı Devlette yapılan düzenlemeler gerekçe gösterilerek kadro dışı bırakıldı, daha sonra Meclis-i Âyan üyesi olarak atandı. 1913 ile 1916'daki seçimlerde İttihat ve Terakki sekreterliğine getirildi. 1913'te Mahmut Şevket Paşa hükûmetinde hariciye nazırı, aynı yıl Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine sadrazam oldu.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki dört devlete karşı yürüttüğü (8 Ekim 1912-29 Eylül 1913) Balkan Harbi'nin sonu ile I. Dünya Harbi'nin ilk yıllarına denk gelen sadrazamlık zamanı, hem devlet hem de kendisi için en buhranlı yıllar oldu; zira süreç, Said Halim Paşa'yı İttihat ve Terakki içinde yalnızlaştıracak şekilde temsil ettiği politik ve ideolojik çizginin tamamen aleyhine işliyordu. Geleneksel aristokratik-bürokratik tabakadan gelen ve II. Meşrutiyet'ten sonra doğan İslamcılık ideolojisini temsil eden Said Halim Paşa, İslamcı-ümmetçi bir tutumla Osmanlı Devleti'nin harbin dışında kalması için elinden geleni yapmıştı. Diğer taraftan savaş yıllarında ufuktaki ulus-devletinin gerektirdiği merkeziyetçilik, Türkçülükten ve savaştan yana yeni bir havassı temsil eden Enver, Talat, Cemal Paşalar ile Halil Menteşe, İttihat ve Terakkiye hükmeder hâle gelmişlerdi. Arap isyanının çıkışı ve Mısır'da İngilizlere karşı isyan olmaması Said Halim Paşa'nın elini ve temsil ettiği İslamcılık ideolojisini zayıflattı.

İttihatçıların yetkilerini yavaş yavaş elinden almaları üzerine önce hariciye nazırlığını, sonra sadrazamlığı bıraktı (Şubat 1917). Mütareke'de yurt dışına kaçmayı reddetti. Harp suçlusu olarak yargılanmak üzere bizzat müracaat etti. İstanbul'un işgalinden sonra 10 Mart 1919'da tevkif edildi. Mayıs 1919'da İngiliz güçleri tarafından yargılanıp Malta'da hapsedildi. Burada iki yıl kadar hapiste kaldıktan sonra

29 Nisan 1921'de serbest bırakıldı. Millî Mücadele'nin ardından kurulan Ahmet Tevfik Paşa hükûmetinin (21 Ekim 1920-4 Kasım 1922) Malta'da bulunan siyasetçiler ve fikir adamlarına tanıdığı İstanbul'a dönme izni Paşa'ya tanınmadı. Said, İstanbul'a dönemediği gibi İngiliz işgali altındaki Mısır'a dönüş izni de alamadı. Bu yüzden hem Osmanlı topraklarını işgal eden hem de eski İttihatçılarla bağlantı kurmaya çalışan İtalya'nın başkenti Roma'ya yerleşti. Malta'da sürgünde bulunduğu sırada Ermeni Taşnaksutyan Komitesi, onu idama mahkûm ettiğine dair bir mektup göndermişti. Paşa, 57 yaşında iken 6 Aralık 1921'de Salı günü akşamı Piazza Galeno civarındaki evinin önünde Arşavir Şıracıyan adlı bir Ermeni komiteci tarafından alnından vurularak şehit edildi.

1908'de İstanbul'a döndükten sonra eser vermeye başlayan Said Halim Paşa'nın ilk eseri, 1326 (1910) tarihinde *Sıratımüstakim* dergisinde yayımlanan "Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakîkiyyesi"dir. *Taassup*, *Mukallitliklerimiz* ve *Meşrutiyet* dışındaki eserlerini resmî görevinin sonlarına geldiği 1916'dan sonra yazması, fikirlerini yoğun devlet tecrübesinden süzerek kâğıda aktardığını gösterir.

Said Halim Paşa'nın eserleri, tarih sırasına göre aşağıdaki gibidir:

1 - *Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakîkiyyesi*

"Mehmed" imzasıyla önce 1326 (1910) yılında *Sıratımüstakim* dergisinde yayımlanan bilahare 1333 (1917) yılında *Taassup* ismiyle kitaplaştırılan bu eserinde Batılıların İslam dünyasına yönelttiği taassup ithamını ele alan Paşa'ya göre "İslam taassubu" aslında Müslümanların Hristiyanlara değil Garp'ın Şark'a olan eski düşmanlığını ifade eder.

2 - *Mukallitliklerimiz*

İlk olarak 1326 (1910-11) yılında "Mehmed" ismi ile Araks Matbaası tarafından basılan bu eserinde Paşa, Batılı ile Osmanlı rejimleri arasında mevcut köklü ihtilaftan dolayı Batı tarzı siyasi rejimleri taklit etmenin ülkeyi uçuruma götüreceğini savunur.

3 - *Meşrutiyet*

"Mehmed" imzasıyla 1329 (1911) yılında ilk baskısı çıkan bu eserde Paşa, 1909 Kanun-ı Esasi'sinin dinamiklerini, hazırlanış tarzını, sonuçlarını, siyasal ve toplumsal yapımıza uygun olup olmadığını ele alır.

4 - *Buhrân-ı İçtimâîmiz*

"Mehmed" imzasıyla 1332 (1916) yılında ilk baskısı yapılan eserde Paşa, Osmanlı toplumunun çöküşünü, kendine has yapısı ve reform hareketlerinde düşülen temel hatalar olarak iki ana sebebe bağladıktan sonra düşündüğü çözüm yollarını sunar.

5 - *Buhrân-ı Fikrîmiz*

"Mehmed" imzasıyla 1333 (1917) yılında ilk kez yayımlanan bu eserinde Paşa, aydınların kendi toplumu ve kültürüne, ihtiyaç ve beklentilerine yabancılaşmasını, buna karşı Batı medeniyetinden bilinçli faydalanma tarzını ele alır.

6 - *İntihât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*

Gene "Mehmed" imzasıyla 1334 (1918)'de yılında ilk kez yayımlanan bu eserinde Paşa, İslam dünyasının Batı karşısında geri kalışının sebeplerini ve bu krizi aşma potansiyelini işler.

7 - *İslâmlaşmak*

Önce Kasım-Aralık 1918 (1337)'de *Sebilüreşad* dergisinde tefrika edilen eser, Mehmet Âkif'in tercümesi ve "Prens Mehmed Said Halim Paşa" imzasıyla 1337 yılında kitaplaştırılmıştır. Diğer eserlerinden daha çok yankı uyandıran bu eserinde İslamcılık fikrinin temellerini attığı söylenebilir.

8 - *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye*

Şehadetinden bir ay önce Kasım 1921'de *Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane* ismiyle Roma'da basılan, 1338 (1922) yılında Mehmet Âkif tarafından Türkçeye çevrilerek *Sebilürreşad* dergisinde tefrika edilen bu son yayımlanmış eserinde Paşa, İslam siyasetinin kavramsal ve kurumsal çerçevesini çizer.

9 - *Buhranlarımız*

Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* dışındaki diğer yedi eseri, 1335 (1919) tarihinde basılan *Buhranlarımız* isimli eserde toplanmıştır. Bilahare Latin alfabesiyle yapılan çeşitli yayınlardan sonra Said Halim Paşa'nın *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye*, *Sebilürreşad*'da yayımlanan "Türkiye'nin Birinci Dünya Harbi'ne Katılma Sebepleri" adlı kısa hatıratı ve *Dîvân-ı Âlî Suallerine Verdiği Cevaplar* da eklenerek M. Ertuğrul Düzdağ tarafından kısmi bir sadeleştirme ile *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adıyla 1991'de yayımlanmıştır (Birinci 1990, Bostan 1992, Bülbül 2006, Said Halim Paşa 1991).

Ön-İslamcılıktan Son-İslamcılığa

Said Halim Paşa (1864–1921), II. Meşrutiyet Devri İslamcılık akımının ideoloğu sayılmaktadır. Dolayısıyla onun düşüncesi, ancak İslamcılığın tekâmülü sürecine yerleştirilerek anlaşılabilir (Gencer 2013: 71-82). Çağımızda yapılan sayısız araştırmaya rağmen İslamcılığın hâlen tatminkâr bir tarif ve tasnifinin yapılabilmiş olduğu söylenemez. En veciz tarifiyle İslamcılık, Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre bir ülkede geçiş sürecinde İslam'ın hâkimiyetini sürdürmesi ve yeniden kazanması projesi ve mücadelesi demektir. İslamcılık, feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş yönündeki siyasi modernleşme sürecinde İslam'ın (şeriatın) hâkimiyetini tedricen yitirmesine tepki olarak doğmuştur. Şeriat-hakikat dengesine dayalı ideal düzenin çözülmesi sürecinde devletin giderek şeriattan uzaklaşmasına karşı çağdaş İslamcılığın filizlendiği, dört kesim (ulema, ümera, urefa, üdeba) tarafından âdeta şeriat-tarikat-marifet-hakikat denen dinin dört kapısına tekabül eden dört tepki verildi:

Resmî

1. Şeriat-Ulema: (resmî ulemayı temsilen Ahmet Cevdet): Fıkhın formalizasyonu, *Mecelle*
2. Marifet-Ümera: (II. Abdülhamit): Re-komünalizasyon (yeniden-cemaîleşme) (devletin nötralizasyonu, otoritenin sakralizasyonu, ümmetin mobilizasyonu)

Medeni

3. Tarikat-Urefa: (Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî): Medeni (sivil) İslam'ın (sünnet Müslümanlığı) ihyası
4. Hakikat-Üdeba: (Namık Kemal): Modernliğin tenkidine dayalı şeriatın hakikatinin, dayandığı ana değer olarak hürriyetin keşfi, müdafaası.

Buna göre İslamcılık, hem basit hem ayrıntılı olarak on adet ikili ayırıma tabi tutulabilir.

1. *Boyutlarına göre İslamcılık*

A. İslamcılık: teori-proje, ideal bir İslami düzen tasavvuru

B. İslamcılık: pratik-hareket, bunun hayata geçirilmesi tarzı

2. *Devre göre İslamcılık*

A. Ön İslamcılık (ideoloji): (Ahmet Cevdet-Namık Kemal): İslam'ın hâkimiyetini sürdürmesi projesi ve mücadelesi

B. Son İslamcılık (ütopya): (İskilipli Âtıf, Necip Fazıl): İslam'ın hâkimiyetini yeniden kazanması projesi ve mücadelesi

3. *Taraflarına göre İslamcılık*
A. Mîrî (üstten) İslamcılık: (Ümera-II. Abdülhamit): Re-komünalizasyon (yeniden-cemaîleşme) (devletin nötralizasyonu, otoritenin sakralizasyonu, ümmetin mobilizasyonu)
B. Ümmi (alttan) İslamcılık: (ulema, urefa, üdeba): Re-İslamizasyon (yeniden-İslamileşme, şeriat ve tarikatın tadili ve teyidi)
4. *İdeoloji olarak İslamcılık*
A. Muhafazakâr İslamcılık: (Meşruiyet-Ahmet Cevdet, fıkhın formalizasyonu, *Mecelle*)
B. Modernistik İslamcılık: (Meşrutiyet-Namık Kemal, yazılı anayasa, Kanun-ı Esasi)
5. *Ülkeye göre İslamcılık (Namık Kemal)*
A. Ülke içinde iştirât (meşrutiyet, yazılı anayasa, Kanun-ı Esasi)
B. Ülke dışında ittihat (ittihad-ı İslam, Müslümanların birliği)
6. *Dine göre İslamcılık (Cemaleddin Afgani)*
A. Din içinde içtihat (modernizm, İslam'ın reformu)
B. Din dışında ittihat (ittihad-ı İslam, Müslümanların birliği)
7. *Terkibine göre İslamcılık*
A. Müfret İslamcılık: (İslamcılık: Mustafa Sabri, İskilipli Âtıf, Said Halim)
B. Mürekkep İslamcılık: (İslamcılık-Türkçülük: Şemseddin Günaltay, Şerafeddin Yaltkaya, Halim Sabit)
8. *Dinin boyutuna göre İslamcılık*
A. Tefrit: Hakikatsiz şeriatçılık olarak İslamcılık (İskilipli Âtıf)
B. İfrat: Şeriatsız hakikatçilik olarak İslamcılık (Nurettin Topçu)
9. *Alana göre İslamcılık*
A. Siyasi İslamcılık (ümera, ulema, üdeba): Devlette şeriatın hâkimiyetini idame mücadelesi
B. Medeni İslamcılık (urefa): Medeni (sivil) İslam'ın (sünnet Müslümanlığı) ihyası mücadelesi
10. *Hedefine göre İslamcılık*
A. Sert İslamcılık: (Necip Fazıl): İslam devleti kurma projesi ve mücadelesi
B. Yumuşak İslamcılık: (Sezai Karakoç): İslam medeniyeti kurma projesi ve mücadelesi

İslamcılık, feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş olarak modernleşme sürecinde İslam'ın hâkimiyetini tedricen yitirmesine tepkinin ürünüdür. Dolayısıyla tarihin hızlandığı bu yoğun geçiş sürecinde belli başlı dört parametreye göre İslam'ın ideolojikleşmesinin karmaşık terkipleri ortaya çıkmıştır. Çağımızdaki parçalanmanın sonucunda genelde İslamizm, konservatizm, liberalizm gibi ayrı başlıklar altında incelendiği için söz konusu dört parametreye göre ön/son, yumuşak/sert, ideoloji/ütopya olarak değişen dinin ideolojikleşmesinin karmaşık terkipleri küllî bir çerçeveye yerleştirilerek tasnif edilebilmiş değildir:

1. Yaşanan devir (emperyal/ulusal): ön/son
2. Değişme tarzı: modernleşme/sekülerleşme
3. Din telakkisi: şeriat, tarikat, hakikat: yumuşak/sert
4. Amel tarzı: muhafaza/müdafaa: ideoloji/ütopya

Modernleşme sürecinde muhafazakârlık ile gelenekselciliğe (liberalizm) şamil yumuşak/sağ ideolojiler –ön ve –son olarak değişir. İslam dünyasında emperyal devletlerin çözülüşü sürecinde sekülerleşmeye tepki yumuşak ideoloji olarak gelenekselciliğe, ulusal devletlerin kuruluşu sürecinde sekülerleşmeye tepki ise sert ideoloji olarak İslamcılığa vücut verdi. Osmanlı-Türkiye misalinde aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi:

Tablo

<table>
<tr><td colspan="2">Modernleşmeye tepki</td><td>Sekülerleşmeye tepki</td><td>Politik Çağ</td></tr>
<tr><td>Ön-İçtimai (İhya-Sünnet)
Ahmed Gümüşhânevî</td><td rowspan="2">Selefîlik</td><td rowspan="2">Ön-İslamcılık
(Gelenekselcilik = Liberalizm)
İdeal = Hürriyet Olarak İslam
Namık Kemal</td><td rowspan="2">Emperyal
Çağ</td></tr>
<tr><td>Ön-Siyasi
(Islah-Anayasa)
Ahmet Cevdet</td></tr>
<tr><td>Son-İçtimai
(Medeniyetçilik)
Yahya Kemal</td><td rowspan="2">Muhafazakârlık</td><td rowspan="2">Son-İslamcılık
İdeoloji=Şeriat Olarak İslam
Mehmet Âkif</td><td rowspan="2">Ulusal
Çağ</td></tr>
<tr><td>Son-Siyasi
(Cumhuriyetçilik)
Peyami Safa</td></tr>
</table>

19. asır Osmanlı Devleti'nde Tanzimat denen emperyalden ulusal devletlere giden modernleşme sürecinde şeriatın hâkimiyet alanı daralmaya başladı. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarıyla ayırdığımız hayat ve düşünce tarzındaki bu dönüşüme karşı verilen iki tür tepki, ön-muhafazakârlık ile ön-İslamcılığı ortaya çıkardı. Aksiyoner ulemanın temsilcisi olarak Ahmet Cevdet, şeriatın hâkimiyet alanını gittikçe daraltan bu modernleşme sürecine fıkhın mevzuat hukuku tarzında tedvin edildiği *Mecelle* projesinde en somut görüldüğü gibi, Ön-Siyasi Selefîlik dediğimiz ıslah ile cevap verdi. Sultan Abdülaziz Devri'nde (1861-1876) şeriatın hâkimiyet alanını giderek daraltan sekülerleşme sürecine Yeni Osmanlılar denen Namık Kemal ve arkadaşları tarafından verilen fikrî tepki ise ön-İslamcılığı doğurdu. Batı'da John Locke misalinde de görüldüğü üzere, ilahî yasa şeriatın gerçekleştirmeyi hedeflediği ana değer hürriyetin (*liberty*) müdafaasına dayandığı için liberalizm, ön-İslamcılığın, ön-İslamcılık da gelenekselciliğin özel adı sayılabilirdi (Gencer 2013: 72).

Osmanlı'dan Türkiye'ye İslamcılığın gelişimi, Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre etiketlendirilebilir. İdeoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi değişen entelektüel bir silah demektir. O, iktidardayken iktidarı korumaya, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumaya yarar. Şu hâlde öz ifadesiyle ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelişli, ütopya ise yeni bir düzen kurmaya yarayan, muhalefet ve devrim-yönelişli fikriyattır. Bu ayırıma göre ön-İslamcılık dediğimiz ideolojik İslamcılık, ulusal devletler çağının başladığı II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devri'nde şeriatın tamamıyla askıya alınmasına tepki olarak son-İslamcılık dediğimiz ütopik İslamcılığa dönüştü.

Ön- ve son-İslamcılıkları Karl Mannheim'ın ayırımıyla ideolojik ve ütopik olarak tanımlamamız boşuna değildir. 19. asırda hâlen hükmen şeriata dayanan bir devlette şeriatın uygulanması talebine dayandığı için ön-İslamcılık ideolojikti. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devri'nde olduğu gibi şeriatın tamamıyla askıya alındığı ulusal devletlerde, dahası buna alternatif yeni bir devlette şeriatın uygulanması talebini içerdiği için son-İslamcılık ütopikti. Dinin özel adı şeriat, onun da özel adı İslam olduğundan, lafzen İslamcılık, şeriatçılık demektir. Buradaki "-cilik" kalıbı, şeriatın yeni bir devlette yeniden hayata geçirilmesi, bunun için de ideolojiye dönüştürülmesi arayışını belirtir. Bu manada İslamcılık, bir ideoloji olarak İslam'ın müdafaası demektir ki Shepard (1987: 308) da İslamcılığı, İslam'ı bir ideoloji olarak görme eğilimi olarak tarif eder.

İslamcılığın ideoloji kavramının semantiğinde yatan iki boyutu vardır. İdeoloji, lafzen Türkçede "fikriyat, fikirler bütünü" dediğimiz şeydir. Bu manada İslamcılık, son emperyal ve ulusal devletler çağına has kısmi veya tam sekülerleşmeye tepki olarak doğan, en geniş manada İslam modernizmi denen bir fikir akımını belirtir. İkincisi, alternatif bir toplum projesi olarak ideolojiler, mevcut düzene muhalefetten, yeni bir düzen kurma vizyonundan doğdukları için politik-yönelişlidir. Bu ikinci manada İslamcılık, ideolojik olduğu kadar politik bir akımdır. Siyasal İslam tabiri, İslamcılığın bu iki manasını da belirtir.

Klasik Osmanlı Devri'nde şeriatçılık, refahın kaybı olarak beliren zulüm durumunda padişahın şeriatı daha iyi tatbiki talebi olarak belirdi. Ancak Tanzimat Devri'nde devletin giderek seküler mevzuata kaymasıyla birlikte şeriatın bekçisi olarak geleneksel bilgi failini, manevi otoriteyi temsil eden ulema da işlevsiz ve saf dışı kaldı. Şeriatın gerilediği modernleşme sürecine karşı ittifak edecekleri güç olarak yeniçeriliği de kaybeden ulemanın çoğu için pasif bir direnişten başka bir alternatif kalmazken medrese talebesi, âlim adayı softalar gençliğin verdiği enerjiyle fiilî direnişe geçtiler (Gencer 2004). Modernleşme sürecinde aradıkları mesleki tırmanma fırsatlarını bulamayan üdebadan Yeni Osmanlılar, bu noktada ulema yerine içtimai muhalefetin sözcülüğünü üstlendi.

Klasik Osmanlı çağında tebaanın refahını zedeleyen suistimallere karşı "şeriatın daha iyi tatbiki" talebinin yerini Sultan Abdülaziz Devri'nde (1861-1876) Yeni Osmanlılar tarafından hâkimiyet alanı giderek daralan "şeriatın tatbiki" talebi aldı. Karl Mannheim'ın ayırımıyla ütopik İslamcılık, önce bu devirde olduğu gibi bir muhalefet aracı olarak İslam'ın müdafaası, şeriatın tatbiki talebi olarak tezahür etti. Buna göre bizim ön-İslamcılık dediğimiz Yeni Osmanlıların muhalefet hareketi, Sultan Abdülaziz Devri'ne (1861-1876) münhasırdı.

Zamanla Devr-i Hamîdî'de ilerleyen modernleşme sürecinde ulema ve üdeba olarak bu iki kesim de İslam'ı daha da ideolojik kılacak reaksiyondan aksiyona geçtiler. Ahmet Cevdet, aksiyoner ulemanın, Namık Kemal ise aksiyoner üdebanın temsilcisi olarak öne çıktı. Sultan II. Abdülhamit gibi bir "İslamcı padişah"ın devrinde artık muhalefetin gerekçesi kalmamış, el birliğiyle şeriatı uygulamak üzere aksiyona geçme zamanı gelmişti. Bu ortak İslami aktivizm durumunda ise İslamcılık/muhafazakârlık ayırımı kalmayacaktı. İslam'ın bir muhalefet aracı olarak savunulduğu Yeni Osmanlı hareketinin ön-İslamcılığı Sultan Abdülaziz Devri'ne münhasır kalırken, Devr-i Hamîdî'de *Mecelle* ile Kanun-ı Esasi projelerini yürüten Cevdet ile Kemal, ıslah ve ihyaya yönelik bir aktif muhafazakârlıkta buluştular. Bu devirde Cevdet yanında aktivistik muhafazakârlığın diğer önemli bir ismi Ahmet Mithat idi.

Şeriat ile Hakikat Arasında İslamcılık

Kanaatimizce çağdaş İslamcılık incelemelerinde genelde ihmal edilen şeriat/hakikat münasebeti, İslamcılığın ve Said Halim'in düşüncesinin değerlendirilmesindeki ana hususu oluşturur.

Ulema, Osmanlı'da devletin resmî kanunu olarak şeriatın muhafızıydı. Şeriat-hakikat dengesine dayalı ideal düzenin çözülmesi sürecinde devletin şeriata bağlılığının giderek azalması, ulemayı iki gerilime sevk etti. Birincisi, şeriat-tarikat (siyasi-medeni (sivil) Müslümanlık); ikincisi, şeriat-hakikat (medrese-tekke) gerilimi. 19. asırda Tanzimat denen Osmanlı modernleşmesinin zirveye çıkmasıyla ulemanın devletten ve tekkeden, ümera (II. Abdülhamit) ve urefadan hoşnutsuzluğu da zirveye çıktı. Osmanlı tarihinde yeniçerilerin muhalefet ve darbe gerekçesi "Şeriat elden gidiyor" idi. Namık Kemal'in başını çektiği Yeni Osmanlılar, "daha iyi tatbiki"; II. Meşrutiyet-sonrası ulema, "yeniden hâkim kılınması" talebiyle şeriatı bir muhalefet aracı olarak kullandılar. Çağdaş İslamcılığın zaafı, bu iki faktörde, muhaliflik ve tek-boyutlulukta (şeriat) yatıyordu.

Böylece son Osmanlı Devri'ne uzanan İslamcılığı formülasyon teşebbüsü, tabiatıyla İslam anlayışı içindeki, İslam anlayışları arasındaki kadim müzmin gerilimleri su yüzüne çıkardı. İslamcılığın, teori ve pratik, program ve hareket olarak iki unsuru ayırt edilebilir. İslamcılık, bir İslam anlayışına dayalı bir İslami düzen programı olduğundan İslam anlayışıyla ilgili şeriat-hakikat (fıkıh-tasavvuf) münasebeti, İslamcılığın ana meselesi olarak belirir. Kısaca, İslamcılıktan maksat; şeriatçılık mıdır, hakikatçilik midir yoksa ikisinin terkibi midir? "Yahudi, Hristiyan, İslam şeriatı" tabirlerinin gösterdiği gibi, dinin özel adı şeriat, şeriatın özel adı İslam'dır. Dolayısıyla lafzen, alelıtlak İslamcılık, şeriatçılık, "şeriat müdafaası, şer'i bir düzen, devlet kurma projesi" demektir. Ancak şeriat-hakikat ve hakikat-hikmet irtibatının keşfiyle şeriatçılık olarak İslamcılık ile hikmet münasebeti, ideolojinin nasıl hikmetin=hakikatin kaybına yol açtığı tam olarak anlaşılabilir.

İslam tarihinde ağaç (asıl/fer'=kök/dal) teşbihine rağmen şeriat-hakikat münasebeti hususunda zaman zaman bir öncelik sırası tartışması yaşanmıştır. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Her hakkın bir hakikati vardır." (لكل حقٍّ حَقِيقَةٌ) buyurur (Müttakî 2004: XIII/153). Hak/hakikat ayırımı, şeriat/hakikat, zahir/bâtın ayırımlarına tekabül eder. Şeriat, hak (Allah'ın emri, Peygamberin kavli) olarak dinin zahiri, hakikat ise bâtınıdır. Hak=şeriat olmadan hakikat, zahir olmadan bâtın, asıl olmadan fer' olmaz. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'ya, "Naleynini (ayakkabılarını) çıkar." diye emredilir: "Bunun bir misâli de Mukaddes Kâ'be'ye teveccüh edilip ihrâma girilirken na'leynini çıkarıp atmaktır. Na'leyni çıkarmanın zahiri, ihrâmlıyı dünyayı ve âhireti terk etmek hususunda uyarır. Bu işin zahiren yapılması haktır. Aynı işin sırren ve bâtınen yapılması ise hakikattir. Her hakkın bir hakikati vardır. Zahir ile bâtını Allah'ın emr ettiği şekilde cem' eden kâmil olur." (Pârsâ 1988: 298).

Bu konuda sufilerce yapılan meyve (kışr/lübb=kabuk/öz) teşbihi, "Dini şeriattan ibaret addetmek, bir hayat yerine onun şeklini, bir tablo yerine çerçevesini, meyve yerine kabuğunu, ruhanî bir seyahat yerine geçilen yolu almak demektir." diyen Nurettin Topçu'da (2008: 81) görüldüğü gibi, özün kabuğa, hakikatin şeriata tercih edilebileceği vehmini doğurmuştur. Hâlbuki İbn Arabi'nin dikkat çektiği üçlü ontolojik hiyerarşi, ikili meyve (kışr/lübb) teşbihine göre özün kabuktan, hakikatin şeriattan daha önemli, değerli olduğu zannının kaba bir aldanma olduğunu gösterir. Abdullah Salahaddin-i Uşşakî aktarır:

> Zira ahkâm-ı şer'iyye, vâsıta-i Cibril-i 'Aleyhi's-selâm ile mertebe-i 'akl-ı evvelden nâzil oldu. Hazret-i Şeyh-i Ekber Kuddise Sırruhu'l-enver buyurmuşlardır ki: Şeriat, 'aklın lübbüdür ve hakîkat, şeriatın lübbüdür. Yani hakikatin kışrı şeriat, şeriatın kışrı 'akıldır. Kışr-ı 'akl, lübb-i şeriatı hıfz ettiği gibi kışr-ı şeriat dahi lübb-i hakikati hıfz eder (Akkuş 1998: 91).

Yani hakikatin kabuğu şeriat, şeriatın kabuğu akıldır. Dolayısıyla Nurettin Topçu gibi hakikatin kabuğu diye şeriatı inkâr edenler, şeriatın kabuğu aklı da inkâr etmiş olurlar.

Müslüman sufiler asırlar boyunca şeriat ile hakikatin asıl/fer' (kök/dal), kışr/lübb (kabuk/öz) olarak bütünlüğünü, bu bütünlüğü inkârın dinsizlik olduğunu vurgulamışlardır. Mesela Hacı Bektaş Veli, "Şeriat bir ağaç, tarikat onun dalları, marifet yaprakları, hakikat de meyveleridir. Ağaç mevcut olmazsa, dalları ve meyveleri de var olmaz. Bu suretle anlaşılır ki şeriat asıl, diğerleri fürû'dur; fürû'un varlığı ancak aslın varlığı sayesinde olur, asıl olmayınca fürû' da olmaz." der (Coşan 2013: 42).

İsmail Hakkı Bursevî (2019: 115, Seyyid 2008: 445) de beyan eder:

> Her şerîat ki hakîkat ile müeyyed olmaya, makbûl değildir. Ve her hakîkat ki şerîat ile mukayyed olmaya, mahsûl değildir (...) Amelin zâhir yüzü şer'dir -namâzın ef'âli gibi- ve bâtın yüzü hakîkatdir -namâzda muhâzât-i hazret-i ilâhiyye gibi-. Bu cihetden kışr ve lübbü cem' etmek sıddîkıyyet ve lübbü ahz ve kışrı tarh etmek zındîkıyyet ve kışrı ahz edip lübbü ramy etmek mahcûbiyyettir, eğer inkâr tarîkıyla değil ise ve illâ zâhiri dahi merdûd olur. Şol ma'nâdan ki zâhirin kıvâmı bâtın iledir. Onun için erbâb-ı inkârın netîceleri merdûdiyyettir.

Ahmet Mahir (2010: 348) de "… şeriatsız hakikat bâtıl, hakikatsiz şeriat âtıl olduğu ittifak-kerde-i mutasavvıfın bulunduğu'yçün ilm-i hakikatin ilm-i şeriata muvafakati lüzumuna dair beyne'l-muhakkıkîn meşhur ve müteâref olan mes'ele-i dakikaya da işaret buyurmuşlardır" der. Hucvirî (1980: 207), tasavvufun şaheserlerinden *Keşfü'l-Mahcûb*'da, "Şeriat ve hakikatin yekdiğeri olmaksızın kıyamı (ayakta kalması) muhaldir." der: "Bâtınsız hakikatin zahiri (hakikatsiz şeriat) nifak ve nefes, zahirsiz hakikatin bâtını (şeriatsız hakikat), ilhad (zındıklık) ve hevestir." Yani şeriatsız hakikat bâtıl, ayakta duramaz; hakikatsiz şeriat atıl, işleyemez demektir.

Şeriat-hakikat münasebetine bağlı olarak hakikat-hikmet münasebeti, üç açıdan keşfedilebilir.

1. Hikmet, "mantûkun bihâ/meskûtun 'anhâ" ayırımıyla dinin "şeriat, tarikat, marifet, hakikat" denen dört kapısına da şamildir: "Hikmet: Eşyanın hakikatinin hikmetini, havassını, levâzımını, ahkâmını ve âsârını olduğu gibi bilmek ve icabınca amel etmektir. El-Hikmetü'l-mantûku bihâ: Şeriat ve tarikat ilmi. El-Hikmetü'l-meskûtu 'anhâ: Hakikatin sırlarıdır ki, zâhir (rüsum) uleması onları bilmez" (Ankaravî 2007: 43, 2008: 380, Gökalp 2006: 372).
2. Hakikat ile hikmetin hakka isabet tarzları, ilim-amel ayırımına dayanıyordu; hakikat ilimle, hikmet amelle hakka isabet demekti.
3. Hikmet-i teşriiye, şeriatın varlık sebebi, illet-i gâiyyesi manasında 'şeriatın hikmeti,' 'şeriatın hakikati' demekti.

Hakikatsiz şeriatçılık olarak İslamcılık, dinin bu dört kapıdan birincisine indirgenmesi, birincisi uğruna üçünün, üçünün ortak adı olarak tasavvufun, şeriat/hakikat ikili ayrımına göre hakikatin feda edilmesi demektir. Şeriat/hakikat münasebeti açısından Türkiye'de çağdaş İslamcılığı, ifrat ve tefrit ile terkip ve tefrik olarak dörde ayırabiliriz:

İslamcılık		
Terkip şeriat ile hakikat Filibeli Hilmi	Tefrik şeriat ve hakikat Necip Fazıl	
Tefrit hakikatsiz şeriatçılık		İfrat şeriatsız hakikatçilik
İskilipli Âtıf		Nurettin Topçu

Bu tabloya göre İskilipli Âtıf, tefrit olarak hakikatsiz şeriatçılık ucunu; Nurettin Topçu, ifrat olarak şeriatsız hakikatçilik ucunu; Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, şeriat ile hakikatin terkibini; Necip Fazıl ise şeriat ve hakikatin tefrikini, yani yaşadığı devirde verdiği çok-cepheli ideolojik mücadelenin icabınca şeriatçılık ile hakikatçiliği ayırmak zorunda kalmıştır.

Çağdaş İslamcılığın zaafına yol açan iki faktör olarak muhaliflik ve tek-boyutluluktan (şeriat) dolayı İskilipli Âtıf'ın şahsında ulema, II. Meşrutiyet'ten sonra keskinleşen ideolojik rekabet sürecinde hakikatsiz (tasavvufsuz) şeriatçılık olarak İslamcılığı benimsedi. İskilipli Âtıf'ın eserinin *Medeniyyet-i Şer'iyye ve Terakkiyât-ı Dîniyye* (İstanbul, 1329) başlığının tipik olarak yansıttığı gibi ulemanın şeriatçılığı İslamcılığa dönüştürmek için kullandığı ideolojik dil, şeriatın medeniyet ve terakki temalarıyla ilişkilendirilmesiyle sınırlıydı. Onun dışında reform adı altında bizzat şeriatın tağyirine yönelik normatif bir ideolojikleştirme söz konusu değildi. İskilipli Âtıf'ın yazma nüshadan Latin alfabesiyle yayımlanan *İslam Fıkhı* adlı eseri, Osmanlı'nın klasik fıkıh düsturunu oluşturan İbrahim Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* adlı eserinin tercümesinden ibaretti (I-VI, Mümtaz Habip Güven-Abdullah Sivridağ (haz.), İstanbul: Nehir, 1994).

İskilipli Âtıf'ın temsil ettiği tefrit olarak hakikatsiz şeriatçılık ucuna karşı Nurettin Topçu (2008: 79; 1998: 86), ifrat (ilhad=deizm) olarak şeriatsız hakikatçilik ucuna düştü. Deizm, pagan topluluklarda şeriat/tabiat (*nomos/physis*) ayırımına göre tabiatı (tabiî din), paganlaşmış Batı'da, Aydınlanma Devri'nde şeriat/hikmet (*nomos/reason*) ayırımına göre hikmeti (*the Age of Reason*), vahyi (Müslüman) dünyada şeriat/hakikat (*nomos/truth*) ayırımına göre hakikati esas almaktı; hepsinin ortak noktası ise şeriatsız ahlak dini anlayışıdır. Dolayısıyla Topçu'nun "Şeriat, dinin esası değildir. Halk için din, ahlaktan başka bir şey değildir." sözleri, deizmin saf ifadesidir. Buna karşı Necip Fazıl, vermek zorunda kaldığı çok-yönlü kültür savaşından dolayı *İdeolocya Örgüsü* ile *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* adlı eserlerinde görüldüğü gibi, İslamcılığı şeriatçılık ile hakikatçilik olarak ayırmak, şeriat ve hakikati ayrı ayrı savunmak zorunda kaldı.

Şeriat ile hakikatin terkibine dayalı külli bir İslam tasavvuru geliştirmenin iki gereği vardı. Birincisi tasavvufa, tekke diline; ikincisi modern düşünceye, ideolojik dile aşinalık. Şeriat ile hakikatin terkibine dayalı küllî bir İslam tasavvuru geliştirmeye girişenler, ulema yerine, bu iki vasfa sahip Hersekli Ârif Hikmet (1839–1903), Namık Kemal (1840–1888), Filibeli Ahmet Hilmi (1865–1914) ile kısmen Said Halim (1864–1921) gibi aydınlar olmuşlardır. Dikkat çekici olan, bilhassa Hersekli Ârif Hikmet ile Filibeli Ahmet Hilmi'nin tasavvuf ve hakikati hikmet olarak müdafaalarıdır.

İki aydın, tasavvufun Mehmet Âkif ve Hüseyin Kazım Kadri gibi kişilerin yaptığı şekilde toptancı, yıkıcı değil yapıcı eleştirisine yönelirler, eleştirdikleri yozlaşmış tasavvufa karşı asli tasavvufun sağlıklı bir cemiyetin inşasındaki hayati rolünü vurgularlar. Hersekli Ârif Hikmet (2018: 162, 211), şeriat ile hakikatten mürekkep külli bir İslam düzen tasavvurunu en net ifade eder. O, beşerî düzenin maddi ve manevi boyutlarının şeriat ile hakikat yerine şeriatın zahiri ile bâtını olarak ifade ettiği fıkıh ile tasavvuf ile düzenleneceğini; şeriat ile hakikatten, fıkıh ile tasavvuftan mürekkep dinin, insanlığın maddi ve manevi ihtiyaçlarının, dünya ve ahiret saadetinin kefili olduğunu vurgular:

> 'Âlem-i beşeriyyet, mâddiyyât ve ma'neviyyâta merbût olduğundan Şerî'at-ı Ahmediyye cânibeyni cem' ederek cismâniyyet ve rûhâniyyâtın usûl ü fürû'unu 'alâ vechi't-tamâm îzâh ve ifhâm eylemiş, sa'âdet-i dâreyne taraf-ı vusûlü etrâfıyla göstermiş, zâhir ve bâtın i'tibâriyle iki kısma münkasım olmuştur. Şerî'atin zâhiri fıkıh, bâtını tasavvuftur. Husûsât-ı zâtiyye ve mu'âmelât-ı ictimâ'iyye ve milliyyemize tefakkuh ile nizâm vereceğiz, Cenâb-ı Hakk'a olan nisbet-i esâsiyye ve ahvâl-i uhreviyyemize tasavvuf ile müteyakkın olup dâ'ire-i 'irfâna gireceğiz. Basîret üzere yaşamaklığın, mütebassırâne Hakk'a mülâkî olmaklığın esbâbını bi'l-istihsâl medeniyyete, insâniyyete, 'ubûdiyyete terettüb eyleyen vezâ'ifi îfâya, evsâf-ı lâzımeyi ihrâz u itmâma ya'nî 'ilm ü 'adâletle ittisâf ederek terakkiyyât-ı sûriyyeyi ikmâle çalışacağız. İslâmiyyet'in irâ'e ettiği tarîk-i müstakîm budur.

Filibeli Ahmet Hilmi (2005: 192) ise tasavvufu "hikmet-i İslamiyye=İslam hikmeti" olarak tarif eder:

> Rahip Louis Petit, turuk-ı İslâmiyyenin mâhiyetini fehm edemeyerek bunu Hristiyanlığın turuk-ı mahzasıyla miyân tutması bir hata. Hikmet-i İslâmiyye demek olan tasavvufu dahî takdir edememiştir. Muharrir-i mûmâ-ileyh: "Sufizm (tasavvuf), ne bir cemiyet ve ne de bir meslek-i hikmet değildir. Bu nezâfet-i kâmile (yani ismet) hâlinde yaşamak usûlünden ibarettir" diyor. Bu fikir de doğru değildir. Tasavvuf, binlerce senelik edvâr-ı dîniyyenin zübde-i tekâmülâtını, efkâr-ı diniyyenin bil-cümle tezâhürât ve safahâtını hâvî bir meslek-i kavim hükmündedir (...) Tasavvufun bir meslek-i kavîm-i hikmet olup olmadığını anlayabilmek, verilecek hükümde bir kıymet-i hakîkiyye-i fen bulunabilmek için şerâit-i âtiyyeyi cem' etmek lâzımdır.

Hersekli ile Filibeli'nin tasavvuf ve hakikat yerine hikmet kavramına vurgularının dört sebebi ayırt edilebilir:

1. Tasavvuf kavramının yıpranmışlığı
2. Hikmetin evrenselliği
3. Hikmetin medeniyet ve terakki gibi modern kavramlarla uyuşabilir kuşatıcılığı
4. Hikmetin ahlaki özüne karşılık hakikatin ideolojik kullanıma açık olması.

Modernleşme-sekülerleşme sürecinde din ideolojik hâle geldikçe bir taraftan şeriat (fıkıh), diğer taraftan hakikat (tasavvuf) telakkisi değişti; şeriat/hakikat münasebeti, şeriat/tasavvuf yerine şeriat/hikmet, din/ahlak, ideoloji/ideal münasebeti gibi farklı şekillere büründü. Bunun için bu süreçte ulema/üdeba, ideoloji/ideal şeklinde bilgi ve faili ile din anlayışlarının dönüşüm tarzına bakmak lazımdı. Dinî düşünceye bağlı olarak düşünce failinin değişmesi, "dinden ideolojiye, âlimden aydına geçiş süreci" olarak özetlenebilirdi.

I. Meşrutiyet Devri'nde Yeni Osmanlı muhalefet hareketi altında filizlenen farklı fikir cereyanları, II. Meşrutiyet Devri'nde Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık adında rakip sert ideolojilere dönüşecekti. Bu cereyanların içinde belki de en zayıfı İslamcılık çıkacaktı. Zira bir taraftan ulus-devleti yönündeki siyasi gelişme şeriatın aleyhine işliyor, diğer taraftan İslam'ı savunacak kadro güçten düşüyordu. İslamcılığın ideolojik-teorik ile politik-pratik olarak birbirine bağlı iki boyutu vardı. Ulema, İslam'ı bir ideoloji olarak savunmak değil bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetiştiği, dahası Hamîdî istibdada son vermek üzere politik faaliyete yoğunlaştığı için ideolojik-teorik boyutta zayıf kalmıştı. Dahası Devr-i Hamîdî'ye tepkinin tesiriyle modernleşme ve sekülerleşmeye başarılı bir İslami karşılık verdikleri hâlde bu devirle isimleri aynılaştığı için Cevdet ve Kemal gibi fikrî kaynaklara bigâne kalmaları, onları bu konuda daha da zayıf bırakmıştı. Bu durumda tabiatıyla ideolojik-teorik boyutunun aleyhine İslamcılığın politik-pratik boyutu öne çıkacak, ulemadaki bu aşırı-siyasallaşma, kuruluş safhasında Cumhuriyet rejimini radikalizme sevk eden bir tepkiye yol açacaktı.

Normalde ulema, İslam'da dinin tek otoritesidir. "Şeriatın öğreticisi âlim, sünnetin öğreticisi şeyh" ayırımı bile zamanla ortaya çıkmış arızî bir ayırımdır çünkü dinin bir peygamberi olduğu gibi, âlim denen bir vârisi olabilir. Klasik çağda meşâyıh gibi üdeba da ulemaya kategorik bir alternatif değildi; saray bürokratları sınıfını teşkil eden üdeba da Mevlevîlik, Bektaşilik gibi tarikatların mensubuydu. Ancak Namık Kemal misalinde olduğu gibi üdeba, bu ortak tasavvuf kanalı sayesinde güçlü bir İslami kültüre sahip olduğu için 19. asırdaki modernleşme sürecinde olduğu gibi konjonktürel olarak İslami dünya görüşüne sözcülükte ulemanın boşluğunu doldurabiliyordu.

Lafzen şeriatçılık manasında İslamcılık da bu üdeba ile başladı. Ulema, dini din olarak öğretmek üzere yetiştiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Nitekim ön-İslamcılık dediğimiz İslamcılığın bayraktarı Namık Kemal bir edip olduğu gibi, son-İslamcılık olarak II. Meşrutiyet İslamcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmet Âkif de medrese-dışı kanallardan yetişmiş aydınlardır. Keza çağdaş Türkiye ve İslam dünyasında İslamcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutub gibi isimler için de aynı durum söz konusudur.

Sosyoloji ile İdeoloji Arasında

Said Halim gibi gelenekselci aydınların kariyerine vukuf için Batı'da sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan değer/olgu, toplumu dönüştürme tarzları olarak reform/devrim, bunları gerçekleştirme araçları olarak sosyoloji/ideoloji ile dini tasavvur tarzları olarak ideal/ideoloji ayırımlarına bakmak gerekir. Dünyanın ve dinin parçalanmasına yol açan Batılı dünya görüşünün geçirdiği değişmenin temelinde değer/olgu ayırımı yatar. Hakk'a bağlı olarak dünyaya mana veren ana değer olan Hüsn'ü kayb ettiği için Batı'da değer/olgu parçalanması ortaya çıkmıştır.

Geleneksel dünya görüşüne has meşrulaştırma kavramı, modern dikotomik anlayışın aksine değer/olgu, doğru/gerçek bütünlüğüne dayanır. Geleneksel dünyada hikmet-i ameliye denen *fıkıh* (*prudence*) ve onun bir parçası olarak İbn Haldun'un *'ılm-i 'umrân* dediği *politika* (ülke işleri disiplini), "hermenötik çevrim" kavramı uyarınca olabildiğince gerçeği doğruya yaklaştırarak beşerî ameli meşrulaştırmaya çalışır. Aristo'nun ana bilim dediği politika, modern çağda anlaşıldığı gibi normatif-yönelişli bir hükûmet-bilimi değil, normatif/pozitif ayırımına yabancı bir (şehir) ülke-bilimi manasına geliyordu. İngiltere gibi ülkelerde bu geleneksel anlayışın yakın zamanlara kadar sürdürüldüğü görülür (Collini 1983).

Batı, Hakk'a bağlı olarak dünyayı mana veren ana değer olan Hüsn'ü kaybettiğinden olguları esas almak, David Hume'dan itibaren pozitivizme dayanmak zorunda kalmıştır. Modern sosyal bilim, olgulardan değerlere intikalle "gerçeğin doğru, pratiğin teori" olarak tanımlanması arayışından doğmuştur. Batı'da *civilization* (medeniyet) kavramının doğduğu bu sürece "diyanetin dinleşmesi" diyebiliriz. İngiltere'de gerçekleşen 1844 Sanayi İhtilali, değersel ile olgusalın birleştiği geleneksel politik'in tarifini değiştirmiştir.

Marx'ın yaptığı ayırıma göre toplumsal yapıyı belirleyen üstyapı (siyaset, hukuk, ideoloji) değil ekonomik üretim tarzınca belirlenen altyapı olduğu için geleneksel olarak şehir=ülke manasına gelen *devlet*, 9. asırda *hükûmet* ve *toplum* olarak iki kavrama parçalanmış ve toplumun üstyapısını oluşturan bir iktidar mekanizması manasında *hükûmete* indirgenmiştir (Maclver 1911, Mueller 1943). Böylece ahlaki değerlendirmeye tabi hükûmet ile ekonomik olgu tarafından belirlenen toplumu konu alan siyasal ve sosyal bilim, normatif ve pozitif olarak ayrılmıştır. Değer/olgu ayrışmasına bağlı olarak doğru ile gerçek arasındaki bağ da kopmuş ve buna bağlı olarak normatif/pozitif bilgi, hukuk/yasa, meşrulaştırma/yasallaştırma dikotomileri ortaya çıkmış, meşruiyet yerine sosyal gerçek ve pozitif yasaya uygunluk anlayışı hâkim olmuştur.

19. asır Avrupa'sında değersel ile olgusalın birleştiği politik'in tarifinin değişmesi ve geleneksel ülke manasındaki *devlet*in *hükûmet* ve *toplum* olarak iki kavrama parçalanması, toplumu dönüştürme tarzına bakışta da bir ihtilafa yol açacaktı. Bu asırda toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırabileceğimiz iki ana eğilim ortaya çıkmıştı: İdeoloji yoluyla devrime karşılık sosyoloji yoluyla reform (Gencer 2017: 230). İngiltere ve Fransa misallerinde sosyolojinin doğuşu sürecine bakıldığında da bu açıkça görülebilirdi (Garrett 1987, Kawana 2009, Virgint 1975). Burada sosyoloji ile çıktığı 19. asırdaki orijinal manasıyla sosyal bilim'i kastettiğimizi belirtelim. Marx, birinci devrimci=ideolojik, Durkheim ise ikinci tutucu=sosyolojik eğilimi temsil eder.

Burada mesele, sekülerleşme sürecinde sosyoloji ve ideolojinin dinle münasebetinin tesbitidir. Her iki terimin terkibindeki –loji, aslında *hikmet* manasına gelen Yunanca *logos* kelimesinden geliyordu; hikmet ise dinin genel adıydı. Şu hâlde dinden türeyen ikisi de sekülerleşme sürecinde dine alternatif hâle gelmişlerdi. Aslında dinin gövdesini oluşturan ilahî yasa şeriatın anlaşılması manasına gelen fıkıhtan türeyen sosyoloji, sekülerleşme sürecinin sonunda dinden bağımsız alternatif bir bilim olarak görülür olmuştur (Murphy 1997). Keza Marksizm misalinde tipik olarak görüldüğü gibi, dinin dönüştürülmesi olarak ideoloji de zamanla dine alternatif hâle gelmişti. Yegâne sosyal bilim, mutlak sosyoloji olma iddiası ve ideolojinin reddine dayanan Marx'ın öğretisi, paradoksal şekilde doğrudan dinin yerini almaya aday baş ideoloji çıkacaktı. Dünyayı yeniden kurmaya yönelen Marx'ın öğretisinin bizzat bilim olarak takdimi bu yüzdendi.

Toplumu dönüştürme tarzına dair sağ ve sol olarak karşılaştırdığımız bu iki eğilimi, muhafazakârlık/gelenekselcilik ayırımına da uygulayabiliriz. Türkiye'de Ahmet Cevdet'in temsil ettiği bürokratik/politik muhafazakârlık, modernleşme denen hayat tarzının köklü değişmesine tepkiden doğduğu için "sosyoloji yoluyla reform" anlayışını esas alır, ideolojiye tevessül etmez. Cevdet, nötr sayılan ülke=devletin reform yoluyla kurtarılması için dinden bağımsız, nötr (seküler) sayılan sosyolojiye başvurur. Onun din=şeriat alanındaki içtihat veya reformu, geleneksel meseleci karakterdeki fıkhın modern mevzuat tarzında tedvin edildiği *Mecelle* teşebbüsünden ibarettir. Cevdet'in son-emperyal, Gökalp'in ise ön-ulusal devletler çağının öncü sosyologları olmaları, bu açıdan tesadüf değildir.

Buna karşılık Namık Kemal ile Said Halim tarafından temsil edilen son emperyal ve ulusal devletler çağına has ön-/son-İslamcılıklar, modernleşmenin getirdiği sekülerleşme denen düşünce tarzının değişmesine tepkiden doğdukları için "ideoloji yoluyla devrim" anlayışına yakın düşerler, geleneği koruma uğruna sosyoloji yanında ideolojiye de açık dururlar. Daha ileri bir ayırımla ön-/son-İslamcılıkların

İslam tasavvurlarını "ideal ve ideoloji olarak İslam" olarak ayırabiliriz (Gencer 2013: 78-82). İdeoloji, ideale dayandığı için dinin ideolojiye dönüştürülmesi, önce idealinin tanımlanmasını gerektirir.

Ziya Gökalp'in karşılık olarak *mefkûre* kelimesini icadının da gösterdiği gibi *ideal*, geleneksel dünyada karşılığı olmayan modern bir terimdir. İdeal, insanların gerçekleştirmeye çalıştıkları hürriyet gibi üstün değerleri ifade eder. Bu, ona ulaşınca kendini gerçekleştirme ve tamamlamanın sağlandığı şeydir. İdeal, iradeyi harekete geçirir ve faaliyetlerin doğrultu ve karakterini belirler (Hadfield 1936: 83-85). Lafzen ideal, reelin karşılığıdır ancak Remzi Oğuz Arık'ın (1947) "İdeal ve İdeoloji" ayrımının da belirttiği gibi, ideolojinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Bu kavram çiftinin aynı "idea" kökünden iştikakı, geleneksel bir irtibatın modern bir tezada dönüştüğünü gösterir. Dünyayı bir bütün olarak tanımlayan dinde bu boyutların irtibatı, dinin parçalandığı modern çağda kutuplaşmaya dönüşmüştür.

Modern çağda siyaset ve iktisadın iktidar-yönelişli bir karakter alarak ahlaktan, olgunun değerden ayrılmasına bağlı olarak dinin ideal ve ideoloji boyutları da birbirinden ayrılmıştır. Diğer taraftan Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre gelecek bir düzeni kurmaya yarayacak ideolojiye verilen *ütopya* adında *ideal* ile ideolojinin irtibatı açığa çıkar. Ön-/son-İslamcılıklar ayırımına uygulandığında ideal, dinin yumuşak, ideoloji ise sert ideolojileştirilmesini belirtir. Kemal misalinde gelenekselci aydın için ideali gerçekleştirme aracı olarak ideoloji değişik işlevler görür. Birincisi, geleneği yetersiz gösteren modernliğin eleştirisi; ikincisi, geleneğin ideali olarak hürriyet kavramının tarifi ve müdafaası; üçüncüsü, bunu yeniden gerçekleştirmeye yarayacak yazılı bir anayasal belgenin gerekçelendirilmesi; dördüncüsü bu yolda halkın aktivizme teşviki.

Kemal gibi ön-İslamcılar, birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bir bütün, *ideoloji* olarak değil bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi onlar, Max Weber'in değer-akliyeti dediği geleneksel anlayış doğrultusunda Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrulaştırma, örgütlenme başarısı olarak görüyorlar (Gencer 2017: 330-41); ikincisi, son emperyal devletler çağında sarsılsa da hâkimiyeti hâlen devam eden şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrulaştırma, örgütlenme başarısını İslam dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı.

Son-İslamcılar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünün dayandığı bir *ideal* olarak değil bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklileştirme başarısı olarak görüyorlar; ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklileştirme başarısını İslam dünyasının da gösterebileceğini ortaya koymak istiyorlardı. Bu arada Mevdudi gibi İslamcılar ile Marx gibi seküler devrimcilerin ideolojik tutumları arasında bariz bir farklılık vardı. Pakistan'da Mevdudi'nin izinde *Islamic Ideology* adlı eseri veren Halife Abdülhakim (1953, 1980) gibi dini bir ideolojiye dönüştürmeye yönelen İslamcılar için ideoloji, İslam demekti. Ancak Marx gibi seküler devrimciler için ideoloji, yeni, ayrı, politik bir din demekti.

19. asır Avrupa'sında devletin *hükûmet* ve *toplum* olarak ikiye ayrılmasına bağlı olarak toplumu dönüştürme araçları olarak ideoloji/sosyoloji kutuplaşmasının ortaya çıktığını belirttik. Bu ise bir normatif/pozitif kutuplaşmasına tekabül etmiyordu. Tutucular ve devrimciler tarafından gerek koruma gerek değiştirme amacıyla toplumun her halükârda pozitivistik bir açıklamasına ihtiyaç vardı. Toplumun makul bir hızda değiştiği geleneksel dünyada hermenötik bir okuma meşrulaştırmaya yetebilirdi. Ancak Fransız ve Sanayi devrimlerinin getirdiği modern dünyada durum değişmişti. Doğrunun gerçeğe feda edilmemesi için anormal bir hızla değişen olgular dünyasını sadece anlamak değil açıklamak gerekiyordu.

Burada mesele, tutucu=sosyolog ve (seküler) devrimci=ideologları toplumu açıklama ortak hedefine sevk eden amaçların ihtilafının tesbitidir. Seküler devrimci=ideologlar için dünyayı açıklamanın gayesi, özlenen yeryüzü cennetini kurmak üzere onu tamamen dönüştürmek, doğru yerine bir "ger-

çek dünya" kurmaktı. Tutucu=sosyologlar için dünyayı açıklamanın gayesi ise "doğru dünya"yı temsil eden geleneksel düzeni değiştirerek korumaktı. Hızla değişen modern dünyada değişen/olan ile değişmeyen/olmalıyı bağdaştırarak doğruyu gerçeğin tasallutundan koruma kaygısından dolayı Cevdet, Kemal, Said gibi geleneksel aydınlar, hem kararlı bir normatif hem kuvvetli bir pozitif, empirik perspektiften sosyal dünyayı tanımlarlar.

Emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde yaşayan Said, selefi ve halefi İslamcılardan farklı olarak "ideal ve ideoloji olarak İslam" anlayışlarını terkip eder. Bu bakımdan o, II. Meşrutiyet İslamcılık akımı içinde temsilci bir simadan ziyade istisnai bir isim olarak görülebilirdi. O da Kemal benzeri bütün gelenekselci aydınlar gibi, beşerî düzenlemenin dayandığı, dinin gerçekleştirmeyi hedeflediği ana ideal olarak hürriyeti alır ve bu bakımdan Max Weber'in değer-akliyeti kavramıyla ifade ettiği geleneksel anlayışa göre Batı medeniyetini bir meşrulaştırma başarısı olarak görür:

> Demek ki, her müslimin vazifesi, hatta akdem ve akdes-i vezâifi istihsâl-i hürriyet etmek olduğunu ve hürriyet olmaksızın hiçbir saadet ve terakki-i hakîkî temini kâbil bulunmadığı hakîkatini, mârru'z-zikr ahâlî-i İslâmiye artık idrak eylemiştir... İslâmiyet şerî'at-ı mutahharayı, daha doğrusu şerî'at-ı mutahharanın hâkimiyetini vaz' u tesis etmekle müsâvât ve hürriyet-i hakîkiyeyi ve bununla beraber beyne'l-efrâd müsânede ve teâvünü bi-tamâmihâ vücuda getirmiş ve bu suretle hem en 'âlî, hem de en sahîh gâye-i ictimâ'iyeyi halk u ibdâ' eylemiştir (Said 2004: 243, 245).

Muhafazakârlık ile gelenekselcilik farklılığı, en somut anayasaya karşı alınan tavırda görülür. Cevdet gibi bir muhafazakâr için Batı tarzı yazılı anayasa projesi, geçilemeyecek kırmızı çizgiyi belirtir. Onunla temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaşan Kemal de şer'-i şerifi, şartname-i hakiki, hakiki anayasa olarak görür. Ancak Cevdet'ten farklı olarak o ve Said, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasal bir belgeden başka yol olmadığını gördükleri için Kanun-ı Esasi'ye kerhen taraftar olmuşlardı:

> Her ne denirse densin bundan böyle idâre-i meşrûtadan başka bir idâre bizim işimize gelmez. Bize ciddî ve muvâfık-ı şeref ve nâmûs bir idâre-i meşrûtayı temin edebilecek olan da ancak hakâik ve fiiliyâta ve usûl-i ve 'âdât-ı kavmiye ve efkâr-ı ictimâ'iye ve siyâsiyemize muvâfık bir kânûn-ı esâsî olabilir (Said 1335: 23).

Cevdet, Kemal ve Said'in reform projelerine hizmet edecek sosyoloji ve ideoloji formasyonlarının ortak olduğu kadar farklı kaynakları vardı. Edebiyat, hepsinde sosyal bilimin ortak kaynağıydı. Edebiyata Cevdet'te fıkıh ve tarih, Kemal ve Said'de ise politika eşlik ediyordu. Bununla birlikte Said'in (2004: 251) dile getirdiği gibi hepsi, dinin gövdesini oluşturan ilahî yasa şeriatın tebyini olarak sünnetin taknini olan fıkhın beşerî dünyayı düzenleyen ana bilgi dalı olduğunda müttefiktir:

> İslâm'a mahsûs olup "fıkh-ı şerif" nâmı ile be-nâm bulunan ma'rifet-i celîle, zekâ-yı beşerin 'ulûm-ı ahlâkiye ve ictimâ'iye sahasında keşf ü ibdâ' eylediği en mükemmel ve şâyân-ı ihtirâm eser-i güzîndir. O sâyededir ki, ilm-i İslâm kendi telakkiyât, mebâdi ve an'anâtını, tahakküm-i ecânibin mucip olduğu bin türlü şevâib içinde hüsn-i muhafazaya muvaffak oldu... Bu hususta bizim için en iyi rehber, şerî'at-ı İslâmiye'nin evâmir-i celîlesidir ki, şimdiye kadar İslâmları Garp'ta hükümrân olan sınıf ve zümre mücadelâtından masûn bulundurmuştur. Biz taazzuv-ı iktisâdîmiz için fıkh-ı şerîfin delâletine müracaat etmeliyiz. Fıkh-ı şerîfin ki, zaten şerî'at üzerine müessestir; şu satırlar bizim Garp-perestânımız indinde mûcib-i muâheze olacaktır.

Kalemiye=üdeba sınıfını yetiştirmek üzere Fatih Sultan Mehmet zamanında kurulan Enderun Mektebi, II. Mahmut Devri'nde işlevini kaybetmişti. Onun yerine 1821'de kurulan ve 1871'de Hariciye Nezaretinin bir bürosu kılınan Tercüme Odası Âlî, Fuad, Ahmet Vefik Paşa ve Namık Kemal gibi Tanzimat'ın önde gelen seçkinlerinin yetiştiği bir müessese oldu. Bu arada 1859'da Abdülmecit Devri'nde *kalemiye* yerine modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu *mülkiye* sınıfını yetiştirmek üzere Mekteb-i

Mülkiye kuruldu.

Said, bu siyaset mektebini Batı'da, Batılı bir dilde okuduğu için üdebanın ilk modern temsilcisi sayılabilirdi. O, İsviçre'de Batılı siyasi ilimler tahsili aldığı gibi bir devlet adamı olarak nazariye ile ameliyeyi pratiği terkip imkânı bulmuştur. Geleneksel bakışa göre siyaset, modern manada normatif bir iktidar bilimi değil tevzî-i adalet zanaatı ve ülke bilimidir. Adalet ise modern dünyada zannedildiği gibi normatiften ibaret bir kavram değildir. Adaletin Arapça *'adl* ve *kıst* kavramlarıyla anlatılan mutlak ve izafî türleri, problem-çözme yoluyla gerçeğin doğruya yaklaştırılmasını gerektirir. Bu yüzden İngiltere gibi geleneksel anlayışı sürdüren ülkelerde anlaşıldığı şekliyle siyaset, anlama ile açıklamanın birleştiği bir zanaat kadar ilim, normatif kadar empiriktir (Collini 1983). Said, bu açıdan dünyaya bakan bir siyasi teoristtir.

Siyaset ve hukuk sosyolojisi perspektifinden yasa ve ana-yasanın toplumsal yapıyla münasebeti, siyasal ile sosyal tabakalaşma arasındaki münasebet hakkında yaptığı tahlillerde onun bu konudaki vukufu açıkça görülür. Geleneksel anlayışa göre, *cemiyet* denen içtimai birleşme, insanların hemcinsleriyle dayanışma, *hükûmet* denen siyasi örgütlenme ise hemcinslerinin tecavüzünden korunma ihtiyacından doğar. Ona göre sosyal dayanışma ihtiyacı vazifelere, vazifeler haklara, haklar ise kanunlara vücut verir. İçtimai kanunlar cemiyeti kurar ve korurlarken siyasi kanunlar onun bekasını sağlarlar. "Hak etme" tabirinin de belirttiği gibi, sosyal hürriyetlerin ayırıcı özelliği, sosyal vazifelerin ifası karşılığında elde edilmeleridir. Hak kelimesinin Batı dillerinde karşılıkları *right, droit, recht* kelimelerinin, insanın payına düşen alacak/verecek, hem hak hem vazife manasına gelmesi de Said'i (1335: 88-101) doğrular.[1]

Kanunlar ve hakların temelinde vazife yattığından ve vazife de temelde sosyal role bağlı olduğundan ülkenin bekası açısından asıl önemli olan, sosyal hürriyetlerdir. Bir toplum sosyal vazifelerini hakkıyla yerine getirebildiği sürece ortaya çıkabilecek siyasi olumsuzlukların sonuçlarını telafi edebilir. Said'e (1335: 93) göre esasen içtimai hürriyetin hak olarak kazanıldığı, siyasi hürriyetin ise çoğu zaman hak olarak verildiği görülür. Bu yüzden içtimai hürriyetler birbirlerini tamamladıklarından insanları daima bağlamış, siyasi hürriyetler ise birbirleriyle çatıştıklarından insanları ayırmıştır. Bu açıklamadan, içtimai vazifelerin hürriyeti, siyasi hürriyetlerin ise vazifeyi gerektirdiği neticesi çıkarılabilir. Böylece Said, içtimai temelden yoksun bir insan ve kadın hakları iddiasının boşluğunu vurgular. Bilindiği gibi Fransız İhtilali ile birinci nesil denen siyasi haklar, Sanayi İhtilali ile başlayan süreçte ise ikinci nesil denen sosyal haklar mefhumu doğmuştur. Said'in nazari izahının hakların tarihî seyrine tamamen uyduğu, âdeta onu haber verdiği görülür.

Şeriat ile Hakikat Arasında Said Halim

Said Halim ile kardeşi Abbas Halim, İsviçre'de beş yıl süren siyasi ilimler tahsilinden döndüklerinde millî seciyelerinin zaafa uğramış olabileceği endişesiyle babaları Halim Paşa tarafından tabi tutuldukları imtihandan iyi not almışlar, hatta millî karakterlerinin daha da pekiştiği intibaını vermişlerdir (Bostan 1992: 19). Said Halim'in şahsiyeti hakkında yapılan değerlendirmeler, dindarlıktan çok ahlakına, asalet ve necabetine vurgu yaparlar; vefatından sonra gazetelerden birinde yayımlanan makalede olduğu gibi:

> ... Kuvvetli bir muhakemeye, feyyaz bir irfana malik bir Müslüman âlimi idi. Kendisini tanıyanlar, ahlâk ve diyanet itibarile salâbetini takdir ederler. Müslümanlığın birçok me'âlî ve hakâikını izah eden risaleleri, merhumu yüksek düşünen bir İslâm mütefekkiri olarak tanımıştı.

İbnülemin Mahmut Kemal İnal (1982: IV/1929) da "Said Halim Paşa merhum –pek çoğumuz gibi amelde kusuru olmakla beraber– mutekid, mütedeyyin, din-i mübin-i İslam'a hürmetkâr idi. Medeniyet-i hakîkiyyenin o din-i 'âlîde mütecellî bulunduğuna –riya ve süm'adan ârî ve samimî olarak– kani'

1 Bu konuda Richardson'ın (1838: II/1635) klasik İngilizce lügatinde verdiği izah, oldukça öğreticidir: "Right, also, always implies a correlative duty; if there be no such duty, the right or rule is a mere unauthorized order or command".

idi." der. Bilindiği kadarıyla Said Halim'in tasavvufla meşbû kadim kültürel muhitten umumi etkilenme dışında tasavvufla hususî bir irtibatı yoktu. İlmiye sınıfına ve tasavvuf çevrelerine mensup bir ailenin ferdi olan Halil Halid (1869-1931), dostu idi. Haddizatında onun kadar müreffeh bir hayat süren birinin tasavvufla irtibat kurması zordu. Ancak Celal Nuri, onun hayatın çileleri karşısında sarsılmaz bir iyimserlik ve metanet gösterdiğini kaydeder, onun bu moral kuvvetinin kaynağını Stoa felsefesinde bulur (İnal 1982: IV/1927). İnsanın karakteri üç ana unsurdan oluşur: 1. İrsiyet, 2. Mizaç, 3. Terbiye. Kabaca İngilizce 'nature/nurture' ayırımına tekabül eden şahsiyet/karakter ayırımına göre şahsiyet, irsiyet ve mizaçtan, lafzen 'yazı stili' manasına gelen karakter ise bu ikisine terbiye ilavesiyle oluşuyordu. Said Halim gibi bir mümin, bu moral kuvveti ancak tasavvufi terbiye ile kazanabilir.

O yüzden aynı zamanda çağdaş İslamcılığın karakterini şekillendiren Said Halim'in fikriyatının dayandığı din anlayışı, üç açıdan ortaya koyulabilir: 1. Genel din anlayışı, 2. Tasavvufa yaklaşım tarzı, 3. Tasavvuftan etkilenme tarzı.

1. Genel din anlayışı

Said (2019: 419, 291, 247), "Şerî'at-ı İslamiye'nin ihtiva eylediği hakâik-ı ma'neviye ve ictimâ'iye" tabiriyle hakikatin şeriatta temellendiği, kadim dört mertebeye karşılık olarak dört boyuttan oluşan küllî, mükemmel bir din anlayışa ortaya koyar:

Şeriat >tarikat >marifet >hakikat

İtikadât >ahlakiyat >içtimaiyat >siyasiyat

> Dîn-i İslâm kendine mahsûs î'tikâdâtı, ahlâkiyâtı, kendine mahsûs esâsât-ı ictimâ'iye ve siyâsiyesi ile en doğru, en vâsi' ve en şümullü ma'nâsiyle bir şerî'at-ı insâniyedir. İnsanların temâyülât-ı cem'iyet-perverâne ve âmâl-i terakkî-cûyânesini tatmîn ederek dâire-i vicdân içinde mes'ûd olmalarını kâfil her ne lâzımsa cümlesini ihtivâ eder bir dîn-i ekmeldir. Bu dîn-i fevz u necât ahlâkiyâtını i'tikâdâtından, ictimâ'iyâtını ahlâkiyâtından, siyâsetini ise ictimâ'iyâtından iktibâs eyler. O öyle hakk, öyle hakîm ve âdil ve bu evsâfından dolayı öyle inkısâm-ı nâ-pezîr bir küll-i tâmdır ki insân te'mîn-i sa'âdeti içün o küllün hey'et-i mecmu'asına riâyet mecbûriyetindedir.
>
> Nazar-ı İslâm'da dîn, nev'-i beşerin muvâzene-i maddiye, ma'neviye ve akliyesinin mütevakkıfun-'aleyhi bulunan kavânîn ve desâtîr-i ebediyeye karşı perverde edilmesi lâ-büd olan ihtirâm sayesinde sa'âdet-i beşeriyeyi bir hayâl olmakdan kurtarıb bir hakîkat-i müsbete kılmakdır. Kânûn-ı tekâmülün insânlara nâfi' bir tarzda sevk ve idâresini kâfil, tabî'i, aklî ve ilmî bi'l-cümle esbâb ve vesâitin taharrî ve tatbîk-i dâimîsidir ve gâye-i yegânesi şehrâh-ı selîm-i hayr u hakîkatde benî âdeme rehber olmak ve müfekkiresinin lâ-yetenâhî mechûlat içinde müebbed sapmağa mahkûm bulunduğu mâ-bâ'de't-tabî'iyât içinde te'mîn-i istikâmet eylemekdir.

2. Tasavvufa yaklaşım tarzı

Bir dünya görüşü ve o dünya görüşüne dayalı düşünce, bir dil içinde vücut bulur. Dolayısıyla Said'in eserlerini Fransızca yazması, iki taraflı probleme yol açmıştır. Birincisi, onun eserlerini yazdığı Fransızcada İslam'ın, tasavvufun inceliklerini ifade etmenin, ikincisi, Fransızca eserlerindeki incelikleri Türkçe'ye tercümenin imkânsızlığı. Said'in büyük oğlu Prens Halim Bey, babasının eserlerinin Türkçe tercümelerinin Fransızca asıllarının ihtiva ettiği incelikleri yansıtmaktan uzak olduğunu açıklar:

"Merhum, Türkçeyi kusursuz yazmakla beraber Fransızca'yı en iyi yazanlardan olduğıçün eserlerini Fransız lisanile telif ederdi. Makam-ı sadarette bulunduğu esnada şifre kalemi müdürlüğüne tayin ettiği Mehmed Rauf Bey gibi bazı erbâb-ı kalem, Türkçe'ye tercüme ederlerdi. Asıllarının ihtiva ettiği dekâyık, tercümelerde görülemez." dedi. Bunların bir de 'suyunun suyu' kabilinden 'sadeleştirme' adı altında günümüz Türkçesine nakille uğradıkları mana kaybı düşünüldüğünde problemin vahameti,

Said'in asli düşüncesine ulaşmanın zorluğu daha iyi anlaşılır.

Celâl Nuri de Fransızca yazmasının, onun düşüncelerinin ifadesini ve anlaşılmasını nasıl zorlaştırdığını şöyle açıklar:

> Efkârı İslâmîdir. Garib değil midir ki bu fikirler, hep Fransızca ifade edilmiş ve sonradan Türkçe'ye terceme edilmiştir. İbareler vehleten muğlak görülür, lâkin insanı tefekküre sevk eder. Bu fikirler alelade mülâhazât-ı muhafazakârâneden ibaret değildir. İnsan, bunların arasında birdenbire bir ipucu bulur. En yeni mesleklere kadar gider. Bununla beraber bu yazılar, harcıâlem telâkki edilemez. Şerh u tefsire muhtâcdır (İnal 1982: IV/1913, 1928).

Said'in Fransızca yazmasının ortaya çıkardığı kavram probleminin tipik misali, *moral* kelimesidir. Bu anahtar kavramın zıtlarıyla Batı dillerindeki kullanılış ve Türkçeye aktarılış tarzına bakıldığında dil=-kavram problemi daha iyi görülür: *Moral* kavramının maruf/münkere karşılık asıl manası birincisidir. İkinci olarak Batı'da hakiki/hükmi şahsiyet ayırımının zuhuruyla *hakiki* şahsiyete karşılık hükmi (itibarî şahsiyet), üçüncüsü, ruhani/cismani ayırımında da cismani'ye karşılık ruhani manasında kullanılır olmuştur.

1. Maruf/münker (*moral/immoral*)
2. Manevi/hakiki (şahsiyet): (*moral/real* -personality-)
3. Manevi/maddi (varlık, otorite): ruhani/cismani (*spiritual/temporal*)

Said, Fransızca yazısında 'tasavvuf'u *mistisizm* yerine *ruhaniyet* (*spirituality*) kelimesiyle ifade eder. Tüm istikametine rağmen Said'in din ve Doğu/Batı anlayışı da modern Müslüman aydınların çoğunda olduğu gibi, din/diyanet (İslam/Müslümanlık), saf İslam/yoz İslam, asli İslam/arızi İslam, mesut Şark, müreffeh Garp şeklinde dikotomiktir ve tasavvuf tenkidi de bu dikotomik din anlayışınca belirlenir (2019: 419). Modern Müslüman aydınların din tenkidi, diyanet tenkidi, diyanet tenkidi gelenek tenkidi, gelenek tenkidi de neredeyse tasavvuf tenkididir. Modern kriz çağında İslamcı übeda (aydınlar), krizin kaynaklandığı yanlış diyanetin kaynağı olarak gerek medrese ve fıkhı, gerek tekke ve tasavvufu pervasızca tenkit ederlerken İslamcı ulemaya tenkit hedefi olarak tekke ve tasavvufu kalır. Dolayısıyla Mehmet Âkif ve Hüseyin Kazım Kadri gibi übedada görüldüğü gibi tasavvuf, âdeta İslamcı übeda ve ulemanın ortak günah keçisi olmuştur.

Dostları Mehmet Âkif ve Hüseyin Kazım Kadri kadar ağır olmasa da Said Halim Paşa da tasavvufa tenkit oklarını yöneltmekten geri durmaz. Bu tenkit, çağımızda olduğu gibi tasavvufun külliyen inkârı değil, doğru/yanlış tasavvufu ayırma şeklinde yapılır. Diyanet tenkidinin modern çağa has hususiyeti, yozlaşmanın, tasavvufun yozlaşmasının akültürasyonla, İslam'ın yayılışı sürecinde karşılaştığı yabancı kültürlerin tesiriyle açıklanmasıdır:

> İslâm'ın zuhûru esnâsında eski dünya bir inhitât-ı küllî içinde idi. Onun için, Müslümânlığı kabûl edenlerin öyle birtakım yanlış telakkîleri vardı ki bunlar uzun asırlardan beri mevcûdiyetlerine hâkim olduğu cihetle rûhlarında pek kuvvetli bir sûretde kökleşmişti (...) Ancak rûh ve hakâik-i İslâm'ın îcâbı kadar nüfûz edemediği ahlâkî yâhûd dînî mâhiyetdeki müessesâtın kâffesinde ta'assub ve tahakküm fikrini te'yîde sa'yi az çok bir tarafgirlik bulunmak mümkün olmadığından rûh ve esâsât-ı İslâmiye ile kâfi derecede mücehhez olmayan bu "rûhânîlik" de mürûr-ı zaman ile hürriyet-perverliğini, müsâmahakârlığını kayb etti. Edyân-ı sâiredeki rûhanî hey'etlerin seyyie-i temâsiyle gittikçe onların te'sîri altında kalmaya, gittikçe bozulmaya, gittikçe onlara benzemeye başladı; nihâyet onlar gibi bu da akvâm-ı İslâmiye'nin vicdânları üzerinde i'mâl-i nüfûz etmek, kendilerini tamâmıyla tahakküm altında bulundurmak, el-hâsıl vicdân-ı İslâmî'yi teşkîl etmeyi sırf kendisine hâs bir hak gibi telakkî etmek tarîkini tuttu.

Bu arada Said Halim (2019: 355-57), "... rüesâ-i hükûmet, dînin hâdimleri ve hâmîleri olmak haysiyetiyle İslâmî bir rûhânîyet, İslâmî bir iskolastik vücuda gelmesine pek müessir bir sûrette medâr oldular" der. Onun İslami ruhaniyet ve İslami iskolastik tabirleriyle ayrı ulema ve evliya otoritelerini

mi, yoksa ikisiyle aynı şeyi, ulema otoritesini mi kastettiği de muğlak kalır.

3. Tasavvuftan etkilenme tarzı

Said Halim (2019: 355-57), tasavvuftan etkilenme/yararlanma tarzı, çağdaşı üç aydının tasavvuf irtibatının terkibi olarak görülebilirdi:

1. Namık Kemal: Hürriyet gibi ideallerin tarifi
2. Filibeli Ahmet Hilmi: Tasavvuf ve sülûkun modern çağa hikmet ve terakki olarak tercümesi
3. Ziya Gökalp: Tasavvufun modern eğitim kanalı olarak sekülerleşmesi.

1. Gösterdiğimiz gibi (Gencer 2017: 421) Namık Kemal, hürriyet gibi siyasi ideallerin tarifini tasavvuftan almıştı. Said Halim (2019: 293) de benzer şekilde hürriyet, müsavat ve tesanüt ideallerini, İslam ahlakının ayırıcı seciyeleri olarak gösterir:

> Ahlâk-ı İslâm'ın secâyâ-yı fârikası hürriyet, müsâvât ve tesânüd fikirleridir. O bi'l-hassa beşeriyete telkîn ve tedvîn eylediği tesânüd ile hayır ve şerre ve hasâil-i insâniyeye müte'allık tarz-ı telakkîlerindeki vuzûh ve kemâl ile temeyyüz eder. Son derecede adâlet-perverâne olan samîmiyet-i bî-tarâfânesiyle hakâik-i müsbete ve hâdiyesi kendisine bir liyâkât-ı cihângîrâne bahş eylemekdedir.

2. Said Halim (2019: 81), Namık Kemal ve Filibeli Ahmet gibi, İslami-tasavvufi idealler ve süreçlerin modern karşılıkları olarak hürriyet ile terakkiyi, ferdî ile içtimai gaye ve süreci birbirine bağlar:

> Hürriyet: Ebnâ-yı beşerin taharrî-i hakîkat ve tatbik-i 'adâlet emrinde masrûf olan mesâ'îsinin semeresinden gayri bir şey değildir ve bir milletin nâ'il olduğu hürriyetin derecesi, ancak şâh-râh-ı terakkiyât-ı ma'neviye ve fikriyede sarf edebileceği ikdâmâtın mikyâsıdır.

3. Niyazi Berkes, sosyolojilerinin hedefleri, konuları ve usûlleri bakımından Emile Durkheim ile Ziya Gökalp'i şöyle karşılaştırır:

> Gökalp'in başlıca meselesi, bir taraftan medeniyet (veya kültür) temaslarının meydana getirdiği içtimaî vetireleri araştırmak, diğer taraftan muayyen bir milletin hayatında ilmin bu işte ne dereceye kadar rehber olabileceğini göstermekti. Durkheim'in başlıca meselesi, muasır garp sanayi medeniyetinin meydana getirdiği içtimaî değişmeleri tetkik etmek ve bu cemiyete yeni bir nizam verecek üniversal moral prensipleri araştırmaktı. Ziya Gökalp, kendi maksadı için eski Türk cemiyetine, Durkheim, ibtidaî cemiyetlere başvurmuştu. Gökalp'in sosyolojisinin mihveri, millet ve terakkî meselesi, Durkheim'ın sosyolojisinin mihveri sınıf mücadelesi, ahlak ve nizam meselesi idi (Kaynar 2014: 192).

Keza Said Halim (2019: 109,389, 391-3) de memleketin manevi (ahlaki, ruhi) terbiyesi hedefi, ümmetin tasavvufi irşadı hedefinin yerini alır. Burada değişen unsurlar şöyle ayırt edilebilir:

Ümmet yerine memleket,

Tasavvufi irşat yerine manevi terbiye,

Terbiyenin gayesi olarak edep ve hüsn-i muaşeret yerine terakki ve asrın ihtiyaçları,

Hedef insan tipi olarak müttaki mümin fert yerine emperyal, içerici (inclusive), hümanistik vatandaş.

> Tebeddül-i 'âdâtın bir eser-i terakkî olması, bu tebeddülün şerâit-i muayyene tahtında vücuda gelmesine yani ahvâl-i maneviye ve fikriyenin netice-i salâhı olmasına mütevakkıftır (...) Zannımızca Osmanlı ilim terbiyesine her şeyden evvel mütehattim olan, hem de en müsta'cel, en ağır bir sûretde mütehattim olan vazife, memleketi ahlâkî, rûhî öyle bir terbiye ile teçhiz etmekdir ki doğrudan doğruya İslâmî mebde'lere, İslâmî telakkîlere, İslâmî hakikatlere istinâd edecek olan bu terbiye asrın ihtiyâcâtına en mükemmel bir sûretde tekâbül edecek tarzda olmalıdır (...) Terbiye-i İslâmiye tekemmül-i ferdin kuvâ-yı ma'neviye ve rûhiyesini kemâl-i serbestî dâiresinde inkişâf ve tatbîk ettirmek sûretiyle elde etmek isteyecek; ırk, milliyet gibi şeyleri asla hatırına getirmeyecektir (...) Akvâm-ı Garbiye'nin kabûl etmekde oldukları usûl-i terbiyeyi tedkîk edince görüyoruz ki bunların her biri kendi milletlerini insanların en iyisi, Hıristiyanların

> en iyisi addediyorlar. Binâen-'aleyh bu milletlerin kendi usûl-i terbiyeleriyle takib ettikleri maksad her şeyden evvel millîdir. İslâm'ın telakkîsine göre ise bi'l-aks iyi bir Müslüman yetiştirmek, ya'nî, her sûretle tekemmül etmiş yüksek bir idrake, yüksek bir irfana sâhib olmuş, kendi saadetini başkalarının felâketinde, kendi te'âlîsini başkalarının tedennîsinde aramaz iyi bir Türk, iyi bir Arab, iyi bir Acem, iyi bir Hindli yetiştirmektir. O hâlde terbiye-i İslâmiye'nin takib ettiği maksad, her bulundukları yerde, binâen-'aleyh gerek mensûb oldukları, gerek içinde yaşadıkları cemiyetlerde saadetin kıymetli unsurları, terakkînin hakikî âmilleri olacak insanlar vücuda getirmektir.

Said Halim'in tasavvufun adını anmasa da şeriat-hakikat bütünlüğüne dayalı bir din ve diyanet anlayışını benimsediğinin diğer bir göstergesi de şeriatçılık olarak İslamcılığın tazammun ettiği sosyal mühendislik fikrine karşı çıkmasıdır. "Tepeden değiştirme" fikrine dayalı bu sosyal mühendisliğin üç tezahürü ayırt edilebilir.

1. Mîrî irade: Eski Ankara Valisi Nevzat Tandoğan'ın darbımesel hâline gelen "Bu memlekete komünizm gelecekse, onu da biz getiririz." sözünün ifade ettiği "Biz istersek" şeklindeki geleneksel siyasi volontarizm.

2. Kanunla nizam verme: Ülkeye yasa ile düzen vermenin öngörüldüğü üstyapısal-yasal değişme/değiştirme fikri.

3. Şeriat getirme: Altyapısal olarak terbiye sayesinde içtimai-ahlaki dönüşüm sağlanmaksızın tepeden ideolojik değişme/değiştirme fikri.

Son Osmanlı ve çağdaş İslam tarihinin seyri, bu sosyal mühendislik teşebbüslerinin hep hüsranla neticelendiğini gösterdi. Islahat Fermanı, modernleşmenin üstyapısal-anayasal değişikliğe indirgenmesi anlayışının çıkmazını gösteriyordu. Édouard Engelhardt'ın (1328: 316) dediği gibi: "1856 Hatt-ı Hümayunu'nun mezhebi muafiyetlerin ve gayrimüslim cemaatlerin imtiyazlarına taalluk eden maddeleri hakikaten tatbik edilmiş ise de, mülkî ve siyasi maddelerinde memleketin içtimai şartları hissedilir derecede değişmemişti".

Bu çıkmaz, Cumhuriyet Devri'nde ulusallaşmanın ana unsuru, milletin efendisi olarak köylünün ulusal ekonomi ve politikayla bütünleştirilmesi aczinde de görülür. Cumhuriyet'in benimsediği siyasetlerin aktarılmasını sağlayan biricik parti olan Halk Partisi kırsal alanda yaşayan kitlelerle bağ kuramadı, tarım kesiminin yarattığı pek az artı-değer, Türkiye'nin kalkınması için kullanıldı. Köylüler, kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde de korunmak için hâlâ eşrafa dayanmak zorundaydılar. Cumhuriyetçi programa göre köylüler "geri kalmış"tır ve ancak gerçekçilikten uzak köy yasası (Marksistlerin üstyapı dedikleri) gibi toprak yasalarıyla dönüşüme uğratılabilirler. Yasalar koyarak tepeden inme bütünleştirmeyi sağlamak, Osmanlı siyasetine has bir davranıştı (Mardin 1992: 51-2).

"İslamileştirme" denen, sömürgeci düzeni Batı norm ve değerlerine uydurarak gerekçelendirme, İslam'ı seküler bir düzene uydurma projesi, Ahmet Han ve Mevdudi gibi aydınlar tarafından dine indirgemeci bir yaklaşıma yol açmıştır. Mevdudi, Ahmet Han'ın başlattığı İslam'ın bâtıni-tasavvufi ile zahirî-fıkhî boyutlarının ayrılması temayülünü sürdürerek tasavvufi boyuttan arındırılmış ideolojik bir İslam yorumunu ve İslam devleti kavramını öne çıkardı (Malik 1996: 8, 17). Onun vardığı sonuca göre güçlü bir devletin varlığı, hakikaten İslami bir düzenin etkin olarak inkişafı için kaçınılmazdır (Ali 1998: 251).

İslam ve devlet anlayışındaki bu tür bir kusur ise İslamileştirme denen İslam devleti kurma programını kaba bir taklitçiliğe çevirecekti. Seyyed V. R. Nasr (1996: 90), Mevdudi'nin fikriyatındaki bu çıkmazı şöyle ifade eder:

> Mevdûdî'nin söyleminde Batılı fikirleri özümsemesi, aralıksız sürdü. İslam devleti, ismi ve İslami terim ve sembolleri kullanması dışında pek yerli havası vermeyen bir devlet teorisi üreterek Batılı siyasi kavram, yapı ve işlemleri özümsedi, tekrar etti ve yeniden üretti.

İslam-devleti inşasının İslamileştirme adıyla Batı tarzı bir anayasal mühendisliğin fıkhî formalizme indirgenmesi, İslam'ın içini boşalttı. Böyle fıkhî formalizme dayalı bir yasama faaliyeti sayesinde İslam devleti inşası projesi, gerek Pakistan'da, gerekse de İslam dünyasının diğer yerlerinde hüsranla sonuçlanmıştır (Gencer 2019: 448, 644).

Belagatli vaazlarıyla tanınan Manastırlı İsmail Hakkı, II. Meşrutiyet Devri'nde 31 Mart Hareketi'nin "Şeriat isteriz!" sloganına tepkiyle şeriatçılık olarak İslamcılığın bu ideolojik çıkmazını daha veciz olarak ifade etmişti:

> Behey şaşkın hainler! Şerî'at istenir mi, yoksa işlenir mi? Vâzı'-ı şerî'at demiş mi bir yerde: Şerî'at isteyin!? Var mı böyle âyet, hadis, hey mel'ûn? Şerî'at istenmez, şerî'at işlenir (Gencer 2017: 326-7).

Said Halim (2019: 57), çağdaş hakikatsiz İslamcılığın bu ideolojik çıkmazını âdeta kehanet-vari bir şekilde öngörerek uyarır:

> Müceddidlerimizi bu kadar hatâ-yı fâhişe düşüren şey onların memleketin ahvâl-i siyâsiyesini istedikleri gibi değiştirmekle ahvâl-i ictimâ'iyesini tahvil ve taklibe muvaffak olabilecekleri i'tikâdında bulunmuş olmalarıdır. Bunlar sadece birtakım kavânîn ve nizâmât metinlerinin bir milletin hâl-i ictimâ'isini istenildiği vechile tebdîl edebileceği ve hey'ât-ı ictimâ'iyenin hükümâtın hevesât ve hissiyâtına tâbi' bulunduğu gibi sâdedilâne bir fikirde bulunmak hatasına düşmüş olmalarıdır.

Said (2019: 329; 1335: 149), "İslamlaşmak" tabiriyle bu tür bir sosyal mühendisliği kastetmediğini ifade eder:

> Bizim için İslâmlaşmak demek, İslâm'ın i'tikâdiyâtını, ahlâkiyâtını, ictimâ'iyâtını, siyâsiyâtını dâima zaman ve muhitin ihtiyâcâtına en muvâfık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfik-i hareket etmekten ibarettir.

Teşhisten Tedaviye

Said Halim'in düşüncesini bir teşhis ve tedavi diyalektiğine göre özetleyebiliriz. Bilindiği gibi tedavi tarzının keyfiyeti, teşhis tarzının keyfiyetine bağlıdır; bir illetin teşhisi ne kadar iyi yapılırsa tedavisi de o kadar iyi yapılabilir. Teşhisten kasıt, İslam dünyasının Batı dünyası karşısında düştüğü zaafın sebepleri, boyutları ve sonuçlarının teşhisidir. Bu münasebet durumundan dolayı İslam dünyasının "başarısızlık" sebeplerinin teşhisi, Batı dünyasının "başarı" sebeplerinin tespitini gerektirir; "Garp meselesi", "Şark meselesi"ne karşılık olarak doğar. Said, bu bakımdan İslam dünyasında Ahmed Rıza ile birlikte oksidentalizmin öncülerinden biri olarak belirir. Dahası onun oksidentalizmi, oryantalizmin tersine çevrilmesinden ibaret değil, Webergil tarzda bir tanıma ve değerlendirme teşebbüsüdür. Batı'nın tavrının zıddına bu değerlendirme, Batı medeniyetinin olumsuz yönlerinin tenkidi kadar olumlu yönlerinin takdirini de içerir.

Kimlik tarifi, "biz/onlar" diyalektiğine dayandığı için "Arap/Acem, Yahudi/Centil" şeklinde bir ötekileştirme bütün köklü kültürlerde görülür. Ancak Batı, teodise probleminin tesiriyle Maniheik bir dünya görüşüne kaydığı için ötekileştirmeyi düşmanlaştırmaya çevirmiştir. Batı'nın İslam dünyasına karşı ön yargı ve husumeti, sekülerleşme sürecinde sadece kılık değiştirmiştir; Said'e (1335: 106, 115) göre İslam dünyasına karşı önceden din adına ruhbandan gelen husumet, şimdi medeniyet adına aydınlardan gelmektedir. "İslam taassubu" tabiri, aslında Müslümanların Hristiyanlara husumetini değil Batı'nın Doğu'ya karşı eski düşmanlığını ifade eder. "Kişi, bilmediğinin düşmanıdır" hükmünce oluşan bu karşılıklı taassup ve husumetin giderilmesi, iki tarafın da birbirini iyi tanımasına bağlıdır. Bu yüzden Doğu'ya karşı husumetinden sadece Batı'yı mesul tutmak haksızlık olur; Batı, tarihî tekâmülü itibarıyla İslam dünyasını yanlış tanımada mazurdur. Çünkü onlar medeniyet yolunda ilerlerken karşılarında Hristiyanlığı temsil eden kilise adamlarını bulmuşlardır (Said 1335: 111).

Dolayısıyla Batı'nın taassubunda Doğulu aydınların büyük mesuliyeti vardır. Çünkü Avrupa bizi tanıyamamış ise ona kendimizi doğru tanıtmak bizim vazifemiz idi. Bu konuda da Said (1335: 56-57), eski ile yeni sınıf aydınlar sınıflarını karşılaştırarak "Acaba kader, bizi daima ifrattan tefrite düşmeye mi mahkûm edecek?" diye sorar. Eskiden aydın sınıfların en büyük kusuru, tanımadıkları için Batı medeniyetine husumet beslemeleriydi. Şimdi ise Batı medeniyetine romantik bir bağlılık gösteren yeni aydınlar, ne Batı'yı, ne kendilerini tanıdıkları için daha zararlı bulunuyorlar. Dünyanın sıkı bir etkileşime girdiği çağda bu tür husumetleri sürdürmenin doğuracağı tehlike, karşılıklı anlamayı elzem kılmaktadır: "Komşunun felâketi üzerine müesses olan saadet, bir felâket-i muzmereden başka bir şey değildir". Said'e (1335: 113, 115) göre bizim Batı'ya karşı tecavüzkâr bir emelimiz yoktur; gerekirse Batı'nın araçlarıyla kimliğini koruyarak ilerlemekten başka bir şey düşünmeyen Doğu halkının Batı'ya tepkisi, meşru müdafaadan başka bir sebebe atfedilemez.

Öncelikle Batı medeniyetini tanıtmayı hedefleyen Said (1335: 61, 108), İslam dünyasında bu medeniyetin seküler karakterini teşhis eden öncü isim olarak belirir. Belki ilk kez o, Batılıların seküler bir dünya görüşüne kaydıklarını, bu seküler dinin pratik ve teorik bileşenleri olarak medeniyet ile ideolojiye bağlandıklarını belirtir. Ona göre dinsizlik (laiklik, sekülerizm) denen şey, Latin zihniyetinin bir sapmasından ibaret olup, zannedildiği gibi bir fikrî üstünlük alâmeti değildir. Batılılar, artık medeniyet denen bilimsel ve teknik gerçeklerden doğan ideolojilere inanıyorlar. Bu yeni iman, belki Hristiyanlığın verdiği imandan fazla değilse de her halde onun kadar ciddi ve samimidir.

Batı'da sekülerleşmenin özel adı olarak Protestanlaşma ile ilerleme süreçleri arasında kurulan münasebet, hem genel hem özel açıdan İslam aleyhine sonuç vermektedir. Batılılar nezdindeki yaygın ve yanlış kanaate göre "aynı sebeplerle çıkıp aynı hedefe yürüdükleri için bütün dinler birbirine benzer". Böylece Katolik Hristiyanlık ile İslam'ın din adı altında birleşmesi, ikisinin de ortak ve yanlış değerlendirilmesine yol açmaktadır. Batı dünyası, kilisenin temsil ettiği Hristiyanlık ile mücadele ederek medeniyet hamlesini yapmış, Batılı aydınlar buradan İslam dâhil bütün dinlerin "ilerlemeye karşı olduğu" şeklinde afaki bir hükme varmışlardı.

Bu yüzden Said, Hristiyanlık misalinde bâtıl ile İslam'ın temsil ettiği hak din arasındaki farkı ortaya koyma gereğini duyar. Geçmişte Endülüs'te olduğu gibi dinî bir zeminde hakikat ölçütüne göre yürütülen Katolik Hristiyanlık ile İslam arasındaki bâtıl ve hak dinler mücadelesi, sekülerleşme sürecinde ideolojik bir zemine taşınarak ilerlemeyle başarılan evrensellik ölçütüne göre Protestan=yozlaşmış/otantik dinler mücadelesine dönüşmüştü. Said'e (1335: 110) göre Müslümanların dinden kastettikleri ile geçmiş dinler arasında bugün neredeyse hiçbir münasebet kalmamıştır. İslam'a göre din, insanlığın maddi, manevi ve akli muvazenesini sağlayan ebedî kanun ve düsturlara riayetle beşerî saadeti tahkik vesilesidir:

> İslâmiyet'in vücuda getirdiği bütün eser-i ictimâ'î şerî'atın hâkimiyeti esâsı üzerine ibtinâ eder. Cem'iyet-i İslâmiye, işte bu hâkimiyet-i celîleye tâbi' olan hey'etdir. Şerî'at ise, Peygamber-i zî-Şân'ın nâm-ı Celîl-i Samedâniye olarak bize keşf ü talim eylediği hakâik-ı ahlâkiye, ictimâ'iye ve tabî'iyeden müteşekkildir. O hakâik ki, sa'âdet-i beşeriyeyi kâfil bulunuyor. Binâen-'aleyh, Şerî'at-ı Garrâ-yı İslâmiye'nin hâkimiyeti demek, menba' u masdarı zât-ı tabi'at olan ve binâen-'aleyh bi-'aynihî kavânîn-i tabî'iye gibi lâ-yetegayer, dâimî ve irâdet-i beşer hâricinde bulunan kavânîn-i ahlâkiye ve ictimâ'iyenin hâkimiyeti demekdir (...) Peygamber-i zî-Şân tarafından ızhâr ve irâe edilmemiş olsaydı, sa'âdet-i beşeriyenin menşe' ve masdarı olan kavânîn-i tabî'iye, ahlâkiye ve ictimâ'iyeyi, inşanlar bi'z-zât keşf ü tefahhusa muvaffak olamazlardı (Said Halim Paşa 2019: 405, 409).

Bu şekilde Said (1335: 148, 140), talim-i nebevî olarak şeriattan ibaret hak din ile sekülerleşmenin ürünü deistik din anlayışları arasında net bir tefrik yapar ve yegâne hak din olarak İslam'ın üstünlüğünü, ona mensubiyetin imtiyazını vurgular. Hristiyanlık ile İslam arasında kökten farklılık bulunduğunu açıklayan Said, İslam'ın son, hak ve mükemmel din olduğunun altını çizer. Ancak bu noktada kritik

bir mesele gündeme gelir. Karşılaştırdığı dinlerin hiyerarşik durumlarıyla ona mensup toplulukların mevcut sosyal durumları zahiren birbirine uymamaktadır. Böyle mükemmel bir dinin mensubu oldukları hâlde Müslümanlar, Batı karşısında nasıl geri kalmışlardır? İslam âleminin mevcut zaafından bizzat İslam mı sorumludur?

Said'e (2019: 251; 1335: 111-12) göre bir cemiyetin tedennisine yol açan sebep ve âmilleri tesbit etmek kolay değildir. Zira bu tedenni, ekseriya uzun bir hadiseler zinciri ve insanlığın umumi tekâmülünün, içeride ve dışarıda ortaya çıkan sayısız sebep ve amilin neticesi olarak ortaya çıkar. Nitekim Batı'da yapılan sayısız araştırmaya rağmen Roma İmparatorluğu'nun çöküşü, bugün bile net olarak teşhis edilebilmiş değildir. Roma hakkında durum böyle olursa, her biri ayrı bir imparatorluk olan kısımlardan müteşekkil İslam âleminin inhitatını teşhisin çok daha zor bir iş olduğu anlaşılır. Bu hayati konuda henüz ciddi bir teşebbüste bulunulmamış, derin tarihî incelemelere girişme külfeti göze alınmadığından İslam âleminin çöküş sebeplerinin ne olduğu sorusu cevapsız kalmıştır.

Said'e (1335: 119) göre Müslümanlar, yaşadıkları şokun psikolojik tesiriyle yaptıkları çöküş tartışmasında vahim bir kafa karışıklığına düşerek sebeplerle sonuçları birbirine karıştırmışlardır. Onun muhtemelen Muhammed Abduh ve Abdurrahman Kevâkibî'yi kastettiği Müslüman aydınların bir kısmı gerilemeyi hükümdarlarımızın istibdadına, bir kısmı ulemanın cehaletine, kimisi ümeranın dirayetsizliğine bağladılar. Gerilemenin sebeplerini, dinin emirlerine karşı gösterdiğimiz ihmalde yahut dindeki taassubumuzda veya kadere olan tevekkülümüzde bulanlar da oldu. Bütün bu fikirlerde görülen tutarsızlıklar, bize sadece mevcut bunalımın vahamet derecesini, içinde bulunduğumuz kafa karışıklığının gerileyişimizin sebeplerini temyiz gücümüzü de yok ettiğini gösterdi.

Said (1335: 121, 174-175), krizi tahlilde din/diyanet, İslam/İslamiyet=Müslümanlık ayırımından hareket eder. Onun klasik ulema zihniyetine uyan teşhisi, bu temel ayırıma dayanır. Problem, bizzat İslam'da olsaydı İslam âleminin geçmişteki parlak tecrübesi açıklanamazdı. Ona göre her ne kadar İslami hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri, tefsir ve tatbik edildikleri ortama tâbidir. O hâlde problem, dinde değil diyanette, İslam'da değil İslamiyet'te, dinî telakki ve tatbik tarzındadır; bunalımın ana sebebi, dinimize uymak değil tam aksine tam uymamaktır. Problem, Müslümanların İslam'ı doğru anlayıp uygulamada düştükleri zaafta yatmaktadır:

> Her ne kadar 'âlem-i İslam, kendisini i'lâ eden din-i mübîne lâ-yezâl ve tezelzül-nâ-pezîr bir râbıta-i kaviyye ile merbût ise de, iki asırdan beri medeniyet-i İslâmiye bir inhitât-ı küllî içinde bulunuyor. Eğer bugün aynı esbâb aynı netâyici tevlîd etmiyor, yani İslâmiyet el-hâletü hâzihî, mıukeddemâ mûcib olduğu terakkîyi temine gayr-i kâfî görünüyorsa, bunun sebeb-i yegânesi İslâmların nusûs-ı İslâmiye'yi kemâ-yelîk anlayıp tatbik etmekte gösterdikleri 'acz u zaaftan ibarettir (Said 2019: 413; 2004: 250).

Din ile diyanet arasındaki bu açığın sebebi olarak da Said (1335: 123-25), "âdetin dine baskın çıkması" şeklinde özetlenebilecek, selefi denebilecek bir açıklama yapar. Genel çöküntü, İslam dünyasının çeşitli bölgelerine has değişik şekillerde tezahür etmektedir. Ona göre bu durum, Müslüman milletlerin gerilemesinin sebebini hâlâ kurtulamadıkları İslam'dan önceki hayatlarının tesirinde aramak gerektiğini göstermektedir. İslam öncesi hayatlarının dine baskın çıkması sonucu Müslüman milletler, sürekli değişen zamanın gereklerini gözetememiş, sosyal değişmeyle gelen yeni ihtiyaçları ancak dinlerini sürekli dinamik bir tarzda yorumlayarak karşılayabileceklerini anlayamamışlardır. İslam âlemi fuzuli felsefi spekülasyonlarla vakit harcar, kısır çekişmelerle zayıflarken, diğer tarafta Batı'da genç ve zinde milletler, tecrübe metotlarına dayanan yeni bir medeniyet kuruyorlardı.

İmandan İradeye

Bu şekilde Said Halim'in İslam dünyasının Batı karşısındaki zaafını teşhis için yaptığı mukayesede zorunlu olarak oksidentalizm oryantalizme eşlik eder, iki dünyanın başarı ve başarısızlığının az çok izafi olduğu ortaya çıkar. Bu durum değerlendirmesinden sonra can alıcı "Ne yapmalı?" sorusu gündeme gelir. Said'e göre bundan da önce, her şeyin başında irade meselesi gelir; ümmetin içinde bulunduğu bu durumdan çıkışı tam isteme iradesi. İrade gücünün de temelinde iman gücü yatar. Sekülerizmin egemen olduğu modern çağ, az çok Müslümanların imanlarını sarsmış, onları dinlerinin mutlak üstünlüğünden şüpheye düşürmüştür. Bu yüzden en başta iman tazelemeye ihtiyaç vardır.

Said'e (2019: 309; 1335: 140) göre İslam, insanlığın ana yapısından doğmuş olduğundan onun mukadderatını ilelebet tanzim edebilecek yegâne dindir:

> Biz o fikirdeyiz ki şer'-i mübîn İslâm'ın ihtivâ ettiği desâtîr-i ahlâkiye, ictimâ'iye ve siyâsiye serâpâ tab'-ı beşerden mülhem olduğundan ilel-ebed nev'-i âdemin nâzım-ı mukadderâtı olmaya şâyestedir.

Bu yüzden insan, bir hayat tarzı seçmek, insan toplulukları bir inanç sistemine iman etmek zorunda oldukça, en kesin bir iman ile bağlanacağımız din, ancak ve ancak İslam olacaktır (Said 1335: 111). Böylece İslam'a yürekten bağlı bir aydın olarak Said (2019: 291,327; 1335: 131, 148), şüphecilik çağında Müslümanları dinlerine imanlarını pekiştirmeye, öz güvenlerini tazelemeye çalışır, İslam'ın yüceliğini benzer ifadelerle değişik yazılarında vurgular:

> Filhakîka dîn-i İslâm, kendine mahsûs î'tikâdâtı, ahlâkiyâtı, kendine mahsûs esâsât-ı ictimâ'iye ve siyâsiyesi ile en doğru, en vâsi' ve en şümullü ma'nâsiyle bir şerî'at-ı insaniyedir (...) İslâmiyet kendisine hâs i'tikâdiyâtı, o i'tikâdiyât üzerine müesses ahlâkiyâtı, o ahlâkiyâtdan mütevellid ictimâ'iyâtı, el-hâsıl o ictimâ'iyâtdan doğan siyâsiyâtı ihtiva etmek i'tibâriyle en mükemmel ve en nihâî kemâli hâiz bir dîn-i insânîdir.

Dine iman tazelemenin ardından sıra, bu imanın gereğini yapmaya, hayata geçirmeye gelir. Said (2019: 329; 1335: 149), iman-amel bütünlüğünü, yaşanmayan bir dine bağlılığın bir mana ifade etmeyeceğini, insanı mutlu kılamayacağını vurgular. Ona göre İslam'ın insanlara saadet sağlaması, yaşanmasına bağlıdır. Aksi takdirde İslam, ahlakta Kant veya Spencer'e, sosyolojide Fransızlara, politikada İngilizlere uyan bir Müslüman'a bir şey kazandırmaz:

> Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir adam, kabul etmiş olduğu dinin mebâdi-i esâsiyesine göre his etmedikçe, ona göre düşünüp ona göre hareket eylemedikçe, yâni İslâm'ın ahlâkiyâtına, ictimâ'iyâtına, siyâsiyâtına tamamıyla kendini uydurmadıkça yalnız Müslümanlığını itiraf etmekle bir şey kazanamaz, saadet elde edemez.

Bu noktada asıl soru tekrar gündeme gelir. Böyle mükemmel bir dinin mensubu oldukları hâlde Müslümanlar, Batı karşısında nasıl geri kalmışlardır? Said (1335: 121, 174-175), bu noktada gene din/diyanet, yani dinin fıkhî zâti boyutu ile beşerî yorumu arasında ayırım yapar. Geçmişte Müslümanlar, İslam adına yapılan beşerî yanlışları asla doğrudan dine mal etmemişler, bu yanlışlar onların dinlerine olan güvenlerini zerre sarsamamıştır:

> İslâmiyet'in husûle getirdiği eser-i ictimâ'î, en geniş ve en tabiî mânâsında olmak şartıyla, hürriyet ve müsâvât esasları üzerine müesses bir cem'iyet-i beşeriye te'sisidir... Binaenaleyh, İslâmiyet hem sevilmiş, hem de mazhar-ı ihtirâm olmuştur.... onun nâm-ı 'âlîsine olarak icrâ edilmiş hatâ ve sû-i istimaller hiçbir zaman İslâmiyet'in kıymet-i 'azîme ve 'âliyesini tenkis etmediği gibi, insanlara ilhâm eylediği emniyet ve i'timâdı da selb u izaleye muvaffak olamamıştır. İslâmiyet, insanların tarîk-i tekâmül ve inkişâfına çıkan binlerce mevâni' ve müşkilâtı adeta bir kuvve-i i'câz-kârâne ile yıkıp devirmiştir ve gayet parlak bir medeniyete imkân-ı tevellüd bahş eylemiştir ki, âsâr-ı bâhiresi asırlardan beri 'âlem-i insâniyeti tenvîr ile ona ilmi, adaleti, akl u hikmeti ta'lîm eyliyor (Said 2019: 413; 2004: 250, 256).

O hâlde çıkış yolu, dinden uzaklaşarak Batı'ya yönelmek değil, tam aksine, dinimize tam yönelerek anlamaya ve uygulamaya çalışmaktır:

> Şimdiye kadar bast eylediğimiz mütalaât ve mukayesâtdan çıkacak netîce şudur ki, cem'iyet-i İslâmiye'nin Garb esâsat-ı ictimâ'iye ve ahlâkiyesini taklid ve isti'âre etmesine hiçbir sebeb-i ma'kûl ve meşrû mevcûd değildir. Zîrâ bu esâslar, Garb'daki esâsâtdan pek 'âlî ve mükemmeldir. Biz, Şerî'at-ı İslâmiye'den ayrılmak değil, ancak onu iyi anlayıp tatbik etmek sayesinde 'âlem-i İslâm'ı inhitât ve idbârdan vikâye edebiliriz (Said 2019: 419; 2004: 253).

Said (2019: 329; 1335: 149), bunu "İslamlaşmak" tabiriyle ifade eder:

> Bizim için İslâmlaşmak demek, İslâm'ın i'tikâdiyâtını, ahlâkiyâtını, ictimâ'iyâtını, siyâsiyâtını dâima zaman ve muhitin ihtiyâcâtına en muvâfık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfik-i hareket etmekten ibarettir.

Rönesans gibi kritik politik değişme devirlerine has volontarizm, Said'de (2004: 256) de görülür. Bu iman tecdidi ve takviyesi, bunalımdan çıkış iradesini de getirecektir. Hakikaten de bu mücahede büyük bir sebat, büyük bir tahammül, büyük bir cesaret ve İslam davasında sarsılmaz bir iman ister. Bu çok sağlam, çok kesin bir iman olmalıdır. Öyle ki bu imanın sahibi, ağır vazifesini başarabilmek için muhtaç olduğu bütün manevi gücü, irade kuvvetini ve gerekli desteği bu imanda bulabilmelidir. İrade, kendisini hayatı geçirmek için gereken bilgi ve kudretin de dinamiğidir. Kendi medeniyetimizi geliştirmek için daha üstün bir medeniyetten faydalanmayı istemek, hem müşahede ve mukayese zihniyetimizi, hem öğrenmeye olan şevk ve gayretimizi hem de zekâ ve düşünce gibi kabiliyetlerimizin gelişmesini sağlayarak manevi varlığımızın kuvvetlenmesine yol açar. Milletleri selamete götürecek meşru ve tabiî yegâne metot da budur, Said'e (1335: 61) göre.

İradeden Aksiyona

Kısaca kalkınma denen bunalımdan çıkmak için cezm-i irade, tanıma, bilgilenme ihtiyacını da getirir. Geçmiş çağlardan farklı olarak modern dünyada ölümcül bir kültürel rekabet hüküm sürdüğü için çözüm arayışı, öncelikle kendimizi ve rakibimizi iyi tanımayı zarurî kılmaktadır:

> İçinde nevmîdâne çırpınıp durduğumuz şu buhrân-ı elîmin sebeb-i yegânesi medeniyet-i Garbiye'ye bilâ-kayd u şart sülûk ile kendi medeniyetimizi tanımamak isteyişimizdir. Bu buhrân, ancak o hatâ-yı fâhişi bi-hakkın idrâk ve bâlâda izâh edildiği tarzda ta'mîrine ikdâm eylediğimiz takdîrde zâil olabilir. İşte ancak o zaman kendi şahsiyetimizi nazâr-ı teemmül ve i'tibâra alarak kendi vesâit ve şerâit-i hayâtiyemizle kendimize hâs bir tarzda hayât sürmeye başlarız ve bu sâyede derîn bir teşevvüş içinde bulunan rûhumuz ve dimâğımız mâzîdeki huzûr ve inbisâtını yeniden iktisâb ederek isti'dâdâtımızın tabî'i bir cereyân dâhilinde inkişâfı ve bunca senelerin eser-i intiba'ı olan zahmımızın ta'mîr ve tedâvisi zımnında bizlere imkân ve çâre gösterebilecek müsmir ve zinde bir fa'aliyet-i fikriye ibdâ'ına muvaffak oluruz (Said 2019: 147-9; 1335: 62-63).

Bunalımdan çıkış için Batı medeniyetinden yararlanmaya karar verdikten sonra sıra "Ne Yapmalı?" sorusunun kritik kısmına gelir: Batı medeniyetinden yararlanmalı ama ne kadar ve nasıl yararlanmalı? Said (1335: 60-61) de bu konuda tatbik ve terkip, uyarlama ve sentez şeklinde o zamanki Müslüman aydınların ortak görüşünü savunur. Ona göre Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle neticelenmesine rağmen millî terakkimizi temin için o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecbur olduğumuzu itiraf etmeliyiz. Ancak bizzat geçirdiğimiz tecrübeler kat'i olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. Ayrıca daha önce aynı yolu denemiş başka milletlerin tecrübeleri de, yabancı bir medeniyetin nimetlerinden istifade etmenin, ancak onu kendi bünyesine tatbikle mümkün olacağını göstermektedir. Şu hâlde, ona göre bizim de şimdiye kadar izlememiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millîleştirmek, olabildiğince muhitimize tatbik olacaktı. İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıydı.

Peki, Batı medeniyetinin yurda tatbiki nasıl olacaktır? Batı ile İslam medeniyetleri arasında bir terkip ve telif projesi, mantıken bir tahlili gerektirir. Bu, medeniyetin külli ve cüzi, nesnel ve öznel boyutlarının tahlili şeklinde olacaktır:

> Bütün hakâik-i fenniye gibi hakâik-i İslâmiyenin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz riyâziyesi, bir Alman hey'eti, bir Fransız kimyası olamazsa, ayrı ayrı Türk, Acem, Arap, yahud Hind Müslümanlığı da olamaz. Ancak fenni ve tecrübî hakikatlerin âlemşumül tabiatı, nasıl hey'et-i mecmûası irfân-ı beşeri temsil eden fennî olmakla beraber birtakım millî harslar ibdâ' eder. Mamafih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri, tefsir ve tatbik edilmekte bulundukları muhite tâbi'dir (Said 2019: 379; 1335: 174-175).

Görüldüğü gibi Said (2019: 417; 2004: 251), devrindeki Müslüman aydınların çoğu gibi, Batı'nın bilim-teknik ve ekonomiden oluşan maddiyatı, Doğu'nun ise toplum ve kültürden oluşan maneviyatı şeklinde standart bir ayırıma dayalı düz bir telifi savunur. Bu tür bir telif fikri, İslam'ın ideolojikleştirilmesi projesinin esasını oluşturur. Bu bakımdan o, maddiyat ile maneviyat arasında illî bir münasebet, dahası Batı'nın maneviyatının, içtimai düzeninin maddiyatın türevi olduğunu kabul etmez, Mısır aydınları gibi Batı medeniyetini Weber'in terimiyle bir aklileştirme başarısı olarak görmez. Selefi Osmanlı aydınları gibi o da Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görerek aynı başarıyı İslam dünyasının da gösterebileceğini kabul eder. Ona göre bir milletin maddi refahı, bilim ve teknoloji üretimi yolunda gösterdiği gayret ve faaliyetten kaynaklanır. Bu yüzden Avrupa'dan istifademiz, bilim ve tekniğe münhasır kalmalıdır; onun ötesinde Avrupa'nın bilim ve tekniğe eşlik eden sosyo-politik düzeni reddedilmelidir. Fıkıh, meşrulaştırmaya ebediyen yeterlidir:

> Şimdi, cemiyet-i İslâmiye'yi musâb eden maraz teşhis edilmiş bulunduğundan, o hastalığın tedavisi için muktezî çareyi taharri edelim. Bu çare ise pek basit ve aşikârdır. İbtidâ, müslimlerin kendilerince mechûl kalmış olan Avrupa 'ulûm ve fünûn-ı maddiyesini tahsil eylemesi lazım gelir; zira, tabiatın tâbi' olduğu kavânîn-i kevniye ve hikemiyeyi tedkik ve tefahhus için takibi icap eden usûller Avrupa akvâmınca ma'lûmdur; ancak Avrupa'dan istifade etmemiz iktiza eyleyen nev'-i ma'lûmât, tatbikat-ı fenniye ve 'ulûm-ı müsbeteye inhisar eylemelidir; fakat, iş bu 'ulûmun cemiyet-i beşeriye içinde sermaye ve sa'y meselelerini suret-i telakkisini kabul ve bize tatbik etmek daima memleketimizden ırak olsun!.. Bu hususta bizim için en iyi rehber, şerî'at-ı İslâmiye'nin evâmir-i celîlesidir ki, şimdiye kadar İslâmları Garp'ta hükümran olan sınıf ve zümre mücâdelâtından masûn bulundurmuştur. Biz, taazzuv-ı iktisâdimiz için fıkh-ı şerîfin delâletine müracaat etmeliyiz. Fıkh-ı şerîfin ki, zaten şerî'at üzerine müessestir; şu satırlar, bizim Garp-perestânımız indinde mûcib-i muâheze olacaktır; fakat, bu itiraz ve feryat ne kadar şiddetli olursa olsun, o gibilerin Garp müessesâtı hakkındaki hayrânî-i bî-nihâyeleri, sırf zevâhir üzerine mebnî bulunduğu ve esâslı ve felsefî bir tetebbu'-ı ciddî ve amîkin mahsûlü olmadığı hakîkati daima meydandadır; çünkü, o kimselerin Garp teşkilat-ı ictimâ'iyesi için duydukları takdir ve meclûbiyet, cem'iyât-ı mebhûsenin ahvâl-i zâhiriyesi ve 'umrân ve intizâmı(nın) pek nazar-firib [göz kamaştırıcı] olmasından inbi'âs eyliyor. Hâlbuki bir milletin maddî refâhiyet ve ma'mûriyeti, o milletin ma'lûmât-ı fenniye ve sınâiye istihsâlinde sarf ettiği gayret ve faaliyetten tevellüd eyler. Ve bu rüchân-ı maddî ve zâhirî, o milletin teşkilat-ı ictimâ'iyesi[nin] de fâik ve râcih olduğunu isbât eylemez.

Bu suretle, Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstünlüğünün sebebi bulunan "ilim zihniyeti" ile "tecrübe usulü"nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır. Said'e (2019: 419; 2004: 253-54) göre Batı'nın maddiyatı ile Doğu'nun maneviyatı arasında telif, yalnızca Doğu için değil Batı için de elzemdir:

> Tekrar edelim, cem'iyât-ı İslâmiye'nin dûçâr olduğu ızdırâbâtın sebebi, Müslümanların kavânîn-i tabîiyeden zühûl ederek 'ulûm-ı kevniyeden bî-haber kalışlarıdır. Ancak bu cehalettir ki, 'âlem-i İslâm'ı sefalet-i maddiye içinde bırakıyor ve o âlemin istiklâl-i siyasîsîni de tehlikeye düşürüyor. Diğer taraftan, cem'iyât-ı Garbiye'nin teşevvüşâtına bâdî olan sebep, kavânîn-i ahlâkiye ve ictimâ'iyeden o cem'iyâtın bî-haber bulunuşudur. Binaenaleyh, bahs eylediğimiz bu iki cemiyet-i insâniyeden biri refâh-ı maddîden, ikincisi saadet-i ma'neviyeden mahrûm bulunmaktadır. 'Âlem-i İslâmiyet, dûçâr olduğu musibetten kurtulmak için, o musibetin menşe' ve masdarı olan cehaletten sıyrılmalı, bunun için de, o itibarla daha

> mesut bir mevki işgâl eyleyen ‘âlem-i Garb’a müracaat etmeli; zira, o ‘âlem-i Garp’tır ki, bugün ‘ulûm u fünûna sahiptir. Cem‘iyât-ı Garbiye ise, kendisini kemiren emrâz-ı dâhiliyeden şifa-yâb olmak emelinde ise, şerî‘at-ı İslâmiye’nin ihtivâ eylediği hakâik-ı ma‘neviye ve ictimâ‘iyeden istifade etmeye şitâb eylemelidir.

Bütün Yollar Mekke’ye Çıkar

Bu açıdan bakıldığında genelde Japonya’nın misal alındığı bu düşünüş tarzı bakımından Said’in devrindeki Müslüman aydınlardan pek farklı düşünmediği söylenebilirdi. Ancak yakından bakıldığında Kemal’de olduğu gibi Said’de de ideolojik söylemin gerektirdiği stratejik ve ilkesel tutumlar arasında ihtilaf görülür. O, stratejik bir tutumla Müslümanları aktivizme teşvik amacıyla Batı medeniyetinden yararlanma imkânını kabul eder görünür. Ancak ilkesel olarak bakıldığında onun İslam ile Batı’yı uzlaşamaz iki dünya olarak aldığı görülür.

Biz, daha önce 19. asır Müslüman aydınlarının medeniyet tasavvurlarını iki dinin ve iki kültürün karşılaşması olarak, iki dinin karşılaşması olarak medeniyet tasavvurunu da kendi içinde “pragmatik ve radikal” olarak ikiye ayırmıştık (Gencer 2014: 42-51). Said Halim Paşa’nın radikal tutumuna göre Şeyhülislam Musa Kâzım (1336: 272) gibi aydınların tasavvurunu pragmatik kılan, din/diyanet münasebetine nisbetle medeniyeti araçsal ve nötr olarak almaları ve klasik pragmatik yaklaşımla “hikmet-i dâlle” ve “bid‘at-ı hasene” kavramları uyarınca Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakmalarıdır.

Pragmatik iki dinin karşılaşması olarak medeniyet tasavvuru, Hüseyin Kazım Kadri (1339)’nin “İslam, sadece bir din değil, aynı zamanda bir medeniyettir.” ifadesinde olduğu gibi, zımni bir din/medeniyet ayırımına dayanıyordu. Buna göre Batı’nın “Medeniyet-i Fâside”sinin gerekirse ıslah edilerek iktibas edilebileceği, “Medeniyet-i Sahîha”ya dönüştürülebileceği öngörülüyordu. Bu manada Musa Kâzım, “iki din” ile “iki kültür olarak medeniyet karşılaşması” anlayışlarının ortasında duruyordu. Bu safdil bakış, geleneksel din/diyanet münasebetinde olduğu gibi Batılı sekülerleşme sürecinde dinle birlikte medeniyetin de seküler bir ideolojiye dönüştürülmesi gerçeğine nüfuzu önleyen ideolojik düşünüşe yabancılıktan kaynaklanıyordu.

II. Meşrutiyet Devri’nde İslamcılık ile Batıcılık akımlarının ideologları Said Halim ile Abdullah Cevdet ise Batılı dünya görüşünün oluşumuna vukuflarından, medeniyet kavramının hakikatine nüfuzlarından dolayı Doğu/Batı karşılaşmasını zıt istikametlerde total bir din karşılaşması olarak görürler. Said (1335: 106), sekülerleşme sürecinde dinin yerini medeniyetin almasıyla Batılıların artık din yerine medeniyet üzerinden bir üstünlük mücadelesi yürüttüklerini söyler:

> Dîn uğrunda fedâ-yı hayât etmiş e‘ızzenin yerine aktâr-ı baîde kâşiflerinin, müstebid, hûnrîz ve talângir şövalyeler yerine müstemlekât askerinin kâim olması gibi tahavvülât, buğz-ı kadîmin yeni bir şeklinden ibaret olmuştur. ‘Âlem-i Şark, artık salîb nâmına değil, medeniyet ve beşeriyet uğrunda dûçâr-ı taarruz oluyor. Müslümanlar artık dinlerinden dolayı hedef-i ta‘n ve teşnî‘ edilmiyor, lâkin buna mukâbil Avrupa pazar-ı ihtirasâtında lâzimü’l-vücûd mahlûkât hükmünde tutuluyor.

Said, Türkiye’de Âkif’in tercüme ettiği *İslâm’da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* başlığıyla bilinen yayımlanan son eseri *Les Institutions Politiques dans la Societe Musulmane*’de Batı-Hristiyan ile İslam dünyalarının asla uzlaşamaz iki kültür olduğuna cezm eder. Hristiyanlar dünyasında “Bütün yollar Roma’ya çıkar.” diyen Abdullah Cevdet’e karşılık İslam dünyasında “Bütün yollar Mekke’ye çıkar.” diyen Said Halim (2004: 243-44), ne hazindir ki gene Roma’da bir suikast ile hayatını kaybeder:

> Öyle anlaşılıyor ki, nâmını zikr ettiğimiz zümre-i mütefekkire, din-i İslam’ın en mükemmel dîn-i beşer olduğunu ve bu dîn-i mübeccelin en yüksek mânâsıyla mahz-ı medeniyet ve kâfil-i saadet bulunduğu ve binâen-‘aleyh, işbu dîn-i mübîn olmadıkça ne ictimâ‘î, ne de ebedî imkân-ı felâh tasavvur edilemeyeceği

> hakikatini, bir îmân-ı tâmmın veremeyeceği emniyet ve itmi'nân ile idrâk eylemiştir. Ve hâkezâ öyle anlaşılıyor ki, cihân-ı Hıristiyâniyet'te "Her yol Roma'ya müntehî olduğu" gibi 'âlem-i İslam'da da "Bütün tarîklerin Mekke-i Mükerreme'ye vâsıl olacağı" bedâhetinden yine o zümre-i mütefekkire zühûl ediyor; ta'bîr-i diğerle fehm edilmiyor ki, bu iki 'âlemden her biri ayrı bir istikâmete malik olup her ikisinin de mikdarı ayrıdır. Ve her ikisi de tekâmül-i 'umûmî-i insâniyette yek-diğerinden ayrı birer rol îfâ etmeye me'mûr ve med'uvvdür.
>
> 'Âlem-i İslam ve Hıristiyâniyet'in gâye, telakkıyât ve temayülât ile ihtiyâcâtı ve işbu ihtiyâcâtın vesâit-i istîfâsı, sonra da yine bu iki 'âlemin i'tikâdât ve telakkiyât-ı ahlâkiyesi ve nihayet, tarafeynin zihn ü fikri, menba'-ı an'anâtı arasında furûk-ı 'azîme bulunduğu şübhe götüremez. Binâen'aleyh, 'âlem-i Hıristiyâniyet'in, bizzat ihtiyâcâtını istîfâ için vücuda getirdiği te'sisât ve teşkilâtın -velev te'sisat-ı mezkûrenin sırf siyasî ve ictimâ'î olanları da kasd edilse- bizim işimize elvereceğini zannetmek bir hatâyı fâhiş teşkil eder; zira, son hamle-i tahlîl ve mülâhazada te'sisât-ı siyâsiye ve ictimâ'iye yekdiğerinden ayrılamayacağından, vukû'a getirilecek bazı ta'dilât-ı şekliye ve fer'iyenin hiçbir hükmü olamaz. Hakîkat-i hâlde İslamiyet ve Hıristiyâniyet âlemleri birbirine o kadar gayr-i müşâbih iki cihândır ki, hiçbir gayret bu iki 'âlemde hayât-ı ferdiye ve ma'şeriyeyi tevhîd edemez.

"Hristiyan ve İslam âlemi" tabirlerini kullanmasından anlaşılacağı gibi Said, Doğu/Batı karşılaşmasını total bir din karşılaşması olarak görüyor, bu yüzden iki din karşılaşması olarak medeniyet meselesine pragmatik yaklaşanlar Batı medeniyetinden yararlanma kapısını açık bırakırken o, tamamen kapatıyordu. O, seküler dünya görüşünün nötral görünen içtimai ve teknik bütün müessese ve parçalarına bulaştığı için Batı medeniyetinin ayıklanamayacağını düşünüyordu. Batı'da yazılı anayasalcılığın belkemiğini oluşturan üçlü kuvvetler ayrılığı ilkesinin Hristiyan teslis inancından gelmesi, onun bu endişesinde haklı olduğunu gösteriyordu (Gencer 2010: 328).

Said Halim'i büyük kılan, bilgi ile iman, marifet ile ihlâsın terkibine dayalı istikametiydi. Bilgi ve marifetten kasıt, onun bir taraftan yerli-İslami ve rakip Batılı kültüre eşit vukufu, kaynak ve hedef dünyaları hakkıyla tanıması, diğer taraftan tefekkür ile tecrübeyi terkibinden kaynaklanan fikrî sağlamlık ve tutarlılığı, iman ve ihlastan kasıt ise İslam'a yürekten bağlılığıdır. O da bunalımdan çıkış için eserlerinde sürekli Müslüman avam ve havassı kendi haiz olduğu bu özellikleri kazanmaya çağırmıştır.

KAYNAKÇA

Akkuş, Mehmet (1998) *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhi)'nin Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Ali, Shaukat (1998) *Dimensions and Dilemmas of Islamist Movements*. Lahore: Sang-e-Meel.

Ankaravî, İsmail (2007) *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi: İbn'ül-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'si ve Şerhi: Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye*. Mehmet Demirci (yay.), İstanbul: Vefa.

—— (2008) *Minhâcu'l-Fukarâ*. Safi Arpaguş (yay.), İstanbul: Vefa.

Arık, Remzi Oğuz (1947) *İdeal ve İdeoloji*. İstanbul.

Bursevî, İsmail Hakkı (2004) *Mesnevî Şerhi*. İsmail Güleç (yay.), İstanbul: İnsan.

—— (2010) *Ferahu'r-Rûh: Muhammediye Şerhi*, I-X. Mustafa Utku (yay.), Bursa: Uludağ.

—— (2019) *Kitâbü'n-Netîce Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. Ali Namlı (yay.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Birinci, Ali (1990) *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*. İstanbul: Dergâh.

Bostan, M. Hanefi (1992) *Said Halim Paşa*. İstanbul: İrfan.

Bülbül, Kudret (2006) *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*. İstanbul: Kadim.

Collini, Stefan-Winch, Donald-Burrow, John (1983) *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*. Cambridge: Cambridge UP.

Coşan, Mahmud Es'ad (2013) *Hacı Bektâş-ı Veli ve Bektâşîlîk*. İstanbul: Server.

Engelhardt, Édouard (1328) *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islâhâtı: 1826–1882*. Ali Reşad (trc.), İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Filibeli Ahmed Hilmi (2005) *Hikmet Yazıları*. Ahmet Koçak (yay.), İstanbul: İnsan.

Garrett, Antony Conrad (1987) *The Quest for Autonomy: Sociology's Advocatory Dimension* (Doctoral Dissertation, University of Durham).

Gencer, Bedri (2004) "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839–1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115-154.

—— (2010) "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323–339.

—— (2013) "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru," *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İsmail Kara-Asım Öz (haz.), 69-98, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.

—— (2014) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21-57.

—— (2017) *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.

—— (2019) *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*. İstanbul: Ketebe.

Gökalp, Ziya (2006) *Felsefe Dersleri*. Ali Utku-Erdoğan Erbay (yay.), Konya: Çizgi.

Hadfield, J. A. (1936) *Psychology and Morals: An Analysis of Character*. London: Methuen & Co.

Hersekli Ârif Hikmet (2018) *Makâleler: Levâhiyu'l-Hikem, Levâmi'u'l-Efkâr, Sevânihu'l-Beyân ve Misbâhu'l-Îzâh*. Rıdvan Özdinç (yay.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

el-Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (1980) *Keşfü'l-Mahcûb*. İs'âd Abdülhâdî Kandil (yay.), Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye.

Hüseyin Kazım Kadri (Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî) (1339) *Yirminci Asırda İslâmiyet*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal (1982) *Son Sadrazamlar*, I-IV. İstanbul: Dergâh.

Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mahir (2010) *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. Tahir Galip Seratlı (haz.), İstanbul: Sûfî Kitap.

Kawana, Yuichiro (2009) *John Stuart Mill's Projected Science of Society: 1827-1848* (Doctoral Dissertation, University College London).

Kayalı, Hasan (2001) "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim," *Archivum Ottomanicum* 19: 307-331.

Kaynar, Mete Kaan-Barutçu, Zübeyir (2014) *Yurt ve Dünya Dergisi Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Eğitim.

Khalifa Abdul Hakim (1953, 1980) *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*. Lahore: Institute of Islamic Culture.

MacIver, R. M. (1911) "Society and State," *The Philosophical Review* 20/1 (January): 30-45.

Malik, Jamal (1996) *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. Delhi: Manohar.

Mardin, Şerif (1992) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.

Mueller, Franz H. (1943) "The Development of the Modern Dualism between State and Society," *The American Catholic Sociological Review* 4/4 (December): 185-193.

Murphy, Timothy (1997) *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. New York: Oxford UP.

Musa Kazım (1336) *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İçtimâî Makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası.

el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I–XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1996) *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford UP.

Pârsâ, Muhammed (1988) *Tevhîde Giriş (Faslu'l-Hitâb)*. Ali Hüsrevoğlu (trc.), İstanbul: Erkam.

Richardson, Charles (1838) *A New Dictionary of the English Language, I-II*. London: William Peckering.

Said Halim Paşa (*1335) Buhranlarımız*. İstanbul: Şems Matbaası.

—— (1991) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. M. Ertuğrul Düzdağ (haz.), İstanbul: İz.

—— (2004) "Said Halim Paşa'nın "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiye" Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi," Ömer Hakan Özalp (yay.), *Kutadgubilig* 5 (Mart): 241-258.

—— (2019) *Said Halim Paşa Külliyâtı*. Vahdettin Işık (haz.), İstanbul: Ketebe.

Seyyid Mustafa Râsim Efendi (2008) *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-i Kâmil*. İhsan Kara (yay.), İstanbul: İnsan.

Shepard, William E. (1987) "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies* 19/3 (August): 307-335.

Topçu, Nurettin (1998) *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh.

—— (2008) *Ahlak Nizamı*. İstanbul: Dergâh.

Virgint, Ernest James (1975) *Industrial Capitalism and the Birth of Sociology in France: Saint Simon, Comte and Durkheim* (Master's Thesis, McMaster University).

ENTELEKTÜEL BİR PAŞA İÇİN ELEŞTİREL BİR OKUMA

KENAN ÇAĞAN

İslamcılık çok çeşitli biçimlerde tanımlanan ve tarihlendirilen bir fikir akımıdır. Tanımlanırken din temelli bir düşünce olduğundan modern bir ideoloji olduğu fikrine kadar geniş bir kabul yelpazesinde gezilir. Benzer biçimde tarihlendirme konusunda da bir fikir birliği söz konusu değildir. Yaygın olarak 19. yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilse de daha önceki dönemlerle tarihlendirenlere, örneğin 18. yüzyıla veya 17. yüzyıla, hatta 'İslam Peygamberi'ne kadar geri götürenlere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bu meyanda yazarken bir çerçeve çizmek ve İslamcılıktan ne anladığını sarih bir biçimde ortaya koymak her yazarın boynuna borçtur.

İslamcılık, Hazreti Peygamber'den bugüne çeşitlenerek ilerleyen İslam düşüncesinde 19. yüzyılda beliren bir ara kesittir. 19. yüzyılla tarihlendirilmesinin sebebi, Müslümanların bu yüzyılda modernlikle gerçek manada bir karşılaşma yaşamaları nedeniyledir. Modernliği hazırlayan uzun yüzyıllar boyunca Müslümanlar kendi özgül alanlarında görece öz yeterlilikleri nedeniyle olup bitene bir anlamda bigâne kalmışlardır. Ancak Rönesans'la başlayıp aydınlanma düşüncesiyle gelişen süreçte Fransız İhtilali ve Endüstri Devrimi gibi somut çıktılar elde eden ve söz konusu bu çıktılarla, ötekilerle ilişkilerinde üstün bir pozisyona ulaşan Batılılar, yarattıkları rahatsızlıklardan dolayı ötekiler nezdinde ilgi odağı olmayı da başarmışlardır. Zaten uzunca bir süredir sömürgeci taaruza maruz kalan, nispeten daha güçsüz Müslüman milletlere, ümmetin güçlü ve egemen milletleri de -sömürgeleşme düzeyinde olmasa bile- katılıp mevzi kaybettikçe kendi kendine yetmenin güvenlikli alanından sıyrılıp gelişmeler hakkında düşünme zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Gelişmelerin neden kötü yönde seyrettiği ve arzu edilen toparlanmanın gerçekleşmesi için ne yapılması gerektiği yönündeki sorgulama, beraberinde modern Batılı toplumlarla (moderniteyle) tanışmayı getirmiştir. Modernlik kendini müşahhas olarak bilimsel ilerlemede, teknolojik gelişmişlikte, ekonomik zenginlikte, askerî üstünlükte, toplumsal düzende ve siyasal haklarda gösterdiği için Müslümanlar bir yandan bu başarıları dinamize eden esas gücü merak etmişler; diğer yandan da kendi toplumlarında buna mukabil değerlerin niçin üretilemediğini sorgulamışlardır. Sonuçta ulaştıkları netice basit olarak şöyledir: Esas sorun İslam'dan uzaklaşmaktır, Müslümanlar İslam'ın gereklerini layıkıyla yap(a)mamışlardır, bu da her anlamda geri kalmalarına neden[1] olmuştur. İçeride öz eleştiri bu şekilde yapılınca dışarıyla ilişkiyi belirlemek de bir anlamda kolaylaşmıştır: Bilim ve teknolojinin dini veya milliyeti yoktur, evrensel ve nesnel oldukları için Müslümanların onları almalarında herhangi bir beis yoktur. Buna koşut olarak ileri sürülen diğer argüman ise Müslümanların kültürün manevi ögeleri açısından Batı'dan almaya muhtaç oldukları herhangi bir şeyin olmadığı şeklindedir. Mesele böyle ortaya konulunca çözüm de son derece sade ve kesin bir biçimde tespit edilebiliyordu: yeniden İslamlaşmak. İslamlaşmak öze dönmek, çağın gereklerine uygun bir biçimde dini yeniden okuyup yorumlamak, Müslümanların siyasal birliğini amaçlamak gibi ilkelerle belirleniyordu.

1 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 6. Baskı, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 231.

İslamcılık, 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana dinî ve politik hedeflerinin yanı sıra bir modernleştirme/rasyonalleştirme pratiği olarak da vasıflandırılabilir. Bunun en temel nedeni modernlik karşısında mevzi kazanmaya ve buna bağlı olarak da tutum alınmaya mecbur olunmasıdır. İslam coğrafyasının başka yerlerinde, kendini önemli figürlerle görünür kılmaya çalışmış olsa da İslamcılığın esas uzamı Osmanlı İmparatorluğu'dur. Uzun ve görkemli egemenlik tarihiyle imparatorluk oldukça yıpranmış olsa bile ümmetin diğer coğrafyalarıyla kıyaslandığında hâlâ bir umuda kaynaklık etme potansiyeline sahip olmuştur. Bu yüzden imparatorluk bir yandan siyasi egemenliğini korumaya çalışmış, öte yandan bu çabanın bir anlamda manivelası olacak entelektüel çabalara da ev sahipliği yapmıştır. İslamcılık, söz konusu bu arayış ikliminde en makul ve bünyeye en uygun fikir akımı olarak ortaya çıkmıştır. İmparatorluğun siyasi bünyesiyle ümmetin manevi şahsiyetinin eşitlendiği bir vasatta makes bulmuştur. Tasvir ve analizleriyle, beklenti ve talepleriyle, yaslandığı tarihin yarattığı özgüvenle, toplumun ruhuna sinmişliğiyle sonuca son derece yakın durmuştur.

Bugün itibarıyla yaklaşık iki yüzyıllık bir birikime sahip olan İslamcılık, söz konusu bu süreçte farklı İslam coğrafyalarında gelişip çeşitlenmiş; değişik siyasal tecrübeler edinmiştir. 20. yüzyılın son çeyreğindeki nisbi atılımıyla yıldızı bir kez daha parlamış, 21. yüzyılın başından beri ise kısmen sönümlenmiş bir görüntü vermiştir. Ancak her şeye rağmen hem entelektüel düzeyde hem de siyasal anlamda tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir. İslamcılık bunları yaşarken zaman değişmekte, mekânlar sıkışmakta, etkileşim ve iletişim artmakta, kültürler birbirine karışmakta, sınırlar yeniden belirlenmekte, toplumlar yeni hayat biçimlerini deneyimlemekte, yeni fikir akımları ortaya çıkmakta, siyasetin rengi değişmekte, bireysel ve toplumsal kimlikler ile konumlar yeniden tanımlanmakta, parmak izi dijitalleşip ortamlar sanallaşmakta, teknolojinin egemenliği artmakta, yapay zekâ ile transhümanizm/posthümanizm gündem olmakta, insansız bir gelecek ihtimali bile konuşulmaktadır. Din, bütün bu değişimlerden kaçınılmaz biçimde etkilenmekte, kurumsal varlığını muhafaza etmekte ancak yeni biçimler ve içeriklerle şekillenmektedir. Tüm bunlar herkesin gözü önünde olmakta, her şey her zamankinden daha fazla göz önünde bulunmaktadır. Görüntü bolluğu, körlüğü; bilgi fazlalığı, cehâleti beslemektedir. Değer ve norm daha sentetik bir hâl almakta, ihtiyaca göre anlık olarak yeniden belirlenmektedir.

Hayatın bütün alanlarındaki muazzam değişiklikler modernlikten kopmayı beraberinde getirmiştir. Sosyal bilimciler bunun adını "postmodernizm" koymuşlar; modernliğin sona erdiği, yeni bir sürecin başladığı konusunda birçok ikna edici delil sunmuşlardır. Tüm bunlar olurken tepki (Batı medeniyetinin üstünlüğüne) düzeyinde[2] olsa bile varlığını bir anlamda modernliğe borçlu olan[3] İslamcılığın olup bitene bigâne kalması beklenememiştir; belki tam da bu yüzden modernlik sona erdiği için İslamcılığın da sona erdiği dillendirilmiştir. Ancak İslamcılığın bittiği konusundaki saldırgan ve saplantılı ideolojik radikalizm, zamansal sapmayı baz almadan, doğrudan İslamı hedef alarak ne modern ne de postmodern dünyada İslam'ın bir kez daha bir hayat kurmak için yeterli referans olamayacağı iddiasını dile getirmiştir. Bu iddiayı öne sürenler özellikle Müslümanların modernlik deneyimini hareket noktası olarak almışlar ve bunun tüm zamanlar için karine teşkil edebileceğini savunmuşlardır.

Müslümanların modernlik karşısındaki tutum alışlarının ve buna bağlı olarak modern dünyada Müslümanca bir hayat kurmanın mümkün olduğu yönündeki İslamcı iddiaların son iki yüzyıllık bakiyeye bakarak çok iyi sonuçlanmadığı elbette söylenebilir. Buna ilave olarak postmodern dünyada modernlik bağlantılı bir İslamcılık iddiasının zorunlu olarak anakronik olacağı da dâhil edilebilir. Bu iki argüman birleştirilerek İslamcılığın bittiği; buna mukabil İslam düşüncesinin kendi kulvarında yeni arayışlar, hesaplaşmalar, beklentiler ve yeni vaziyet alışlarla devam ettiği de öne sürülebilir. Bugünün Müslümanlarının

2 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", Yasin Aktay (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6: İslâmcılık,* içinde (s.127-156), 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 130.

3 Yasin Aktay, "Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü", Yasin Aktay (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6: İslâmcılık,* içinde (s.345-393), 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 345.

İslam düşüncesini ne yönde ve hangi nitelikte sürdürüp çoğaltacakları elbette zaman içinde belli olacaktır. Ancak beklentinin olumlu bir istikamet kazanabilmesi için bir önceki dönemin ciddi bir muhasebesinin yapılması gerekmektedir. Zira yaklaşık iki yüzyıllık bir mücadelenin neden beklentileri karşılayamadığı ve dile getirilenlerin neden bir türlü retorik düzeyi aşamadığı ancak bu muhasebenin neticesinde bir nebze anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle eğer İslamcılık düşüncesinin makul bir arkeolojisi yapılamazsa postislamcı dönemdeki ilerleyişin bir önceki dönemin yüküyle kamburlaşacağı kesin görünmektedir.

İslamcılık çalışmalarında dönemleştirmeler yapılırken genellikle kuruluş ve inşa dönemi yekpare bir süreç olarak, 19. yüzyıl ortasından 20. yüzyılın birinci çeyreğine kadar uzatılır. Bu görece uzun süreç ve bu sürecin temel karakteristikleri sonraki dönemleri de şekillendirme ve istikametlerini belirleme açısından son derece önemlidir. Söz konusu bu önemi artıran ikinci bir husus ise birinci dönemin entelektüel sermayesinin sonrakilere kıyasla çok daha güçlü olmasıdır. Cumhuriyet'in kuruluşundan Demokrat Parti iktidarına kadar olan nekahet dönemi ve akabindeki milliyetçi/muhafazakâr şemsiyenin korumasında mukim üçüncü dönemi bir yana, altmışlarda tercüme hareketiyle başlayan ve yetmişlerden itibaren milliyetçi/muhafazakâr bileşenlerden ayrışıp saflaşmaya eğilimli dördüncü dönemin entelektüel sermayesi bile yeterli ivmelenmeyi sağlayamamıştır. Seksenlerin siyasetle güdülenen ortamı kısa sürmüş, iki binlerde ise bin dokuz yüz ellilerin vasatına rücu edilmiş ve yaşanan irtifa kaybı birinci kuşağı bütün kuşaklar içinde çok daha önemli hâle getirmiştir. Ama bütün bu olup bitende ironik olan taraf şudur: Süreci başlatanların hesaplarındaki ufakmış gibi görünen hesap hataları sonraki kuşaklarda büyük sapmalara neden olmuştur. Dolayısıyla merceği birinci kuşağa daha fazla yaklaştırmak ve âdeta bu kuşağın gen haritasını çıkarmak gerekmektedir, uzun soluklu ve zahmetli bir iş olarak…

Bu yazı bağlamında birinci kuşağın önemli isimlerinden birisi olan Said Halim Paşa'nın düşüncelerine ve siyasi pratiğine eleştirel bir gözle bakıp, sadece birkaç noktanın altını çizmeyi deneyeceğiz. Bir konuyu netleştirerek başlamakta fayda vardır; o da Paşa, birinci kuşağın birçok isminin aksine klasik İslami ilimler tedrisinden geçmiş bir âlim değildir; aksine yüksek öğreniminde seküler bir eğitim alan (üstelik İsviçre'de) neredeyse tek kişidir. Bunun için onu bir âlimden ziyade bir aydın olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır, aydın kişiliğinin de devlet adamlığıyla atbaşı gittiğini akılda tutarak… Hatta Paşa'yı iyi bir entelektüel formasyona sahip bir devlet adamı olarak tanımlamak daha isabetli olacaktır. Nitekim sadrazamlıkla taçlanan uzun devlet adamlığı yanında yazdığı sekiz kitapçık (aslında her biri birer makale hüviyetinde olan yazılar) bu gerçeği sadece teyit eder. Yine de eserlerin hacminin küçük olması asla muhtevalarını küçültmeye gerekçe teşkil etmez.

Said Halim Paşa, 1864 yılında Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olarak Kahire'de ağzında gümüş kaşıkla doğmuş birisidir. Toplumun krem tabakasından (*creme de la creme*) olmanın bütün nimetlerini ömrü boyunca yaşamıştır. Ailesi onun eğitimi konusunda baştan beri çok özenli olmuş, özel hocalardan dersler almasını temin etmiş ve yüksek öğrenimi için İsviçre'ye gönderip siyaset bilimi okumasını sağlamıştır. Günün daha popüler bilim alanları fen bilimleri olmasına rağmen Said Halim Paşa'nın siyaset bilimi eğitimi alması ilgi çekicidir. Siyaset bilimi eğitimini dört dil beceresiyle destekleyen Said Halim, sanki en başından beri bir imparatorluk paşası olmaya namzet gibidir. Nitekim yirmi dört gibi çok genç bir yaşta yüksek rütbeli bir memuriyetle devlet kapısından içeri girmiş ve peşi sıra gelen rütbe (paşalık, mîrimîranlık, beylerbeyliği)[4] ve görevlerle (Şûra-yı Devlet Azalığı, Yeniköy Belediye Reisliği, Şûra-yı Devlet Başkanlığı, Âyan Meclisi Azalığı, Hariciye Vekilliği, Sadrazamlık) sadrazamlığa kadar yükselmiştir.

Said Halim Paşa hiçbir zaman alelade bir aristokrat veya bürokrat olmamış; aksine her zaman görgüsüne, bilgisine, donanımına ihtiyaç duyulan bir seçkin ve bir devlet adamı olmuştur. Aksiyoner bir

4 Ahmet Şeyhun, Paşa'ya çok genç yaşta tevdi edilen birçok unvan, onur ve ödülün onun padişaha olan sadakatini temin ve muhalefete katılımını engellemek için olduğunu dile getiriyor (bk. Ahmet Şeyhun, *İslamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic,* Brill, Leiden, 2014, s. 148).

kişiliği vardır; onun için dinî, millî ve yerli meselelerde her zaman sorumluluk sahibi olmuş ve gerektiğinde konforunun bozulmasını hiç önemsememiştir. Örneğin II. Abdülhamit Dönemi'nde 'muzır evrak' bulundurmak suçlamasıyla jurnallenmiş, bu yüzden takibata uğramış ve neticede İstanbul'dan uzaklaştırılarak Mısır'a (1903) gönderilmiştir. Sürgününe sebep 'muzır yayın' Jön Türklerin yaptığı hürriyetçi yayınlardır. Benzer bir olay da 1919'daki 'tehcir suçu'yla Divan-ı Harpteki idamla yargılanmasıdır. Neticede iki buçuk ay hapis yatmış ve akabinde de iki yıla yakın Malta'da sürgün hayatı yaşamıştır. Tahliye edildiğinde ise İstanbul'a dönmesine müsaade edilmediği için Sicilya'ya gitmiş ve orada Ermeni bir komitacı tarafından şehit edildiği tarih olan 6 Aralık 1921'e kadar yaşamıştır. Said Halim Paşa'nın memleket meselelerine merakı sadece entelektüel düzeyde değildir, siyasi bir aktör olarak her zaman arayış içinde olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyetiyle teması da bu arayışının bir neticesidir. Said Halim Paşa'nın İttihat ve Terakkiyle teması Mısır sürgününden sonra kardeşi Abbas Halim Paşa'yla Avrupa'ya geçmesiyle başlamıştır. Ancak bu ilişki zaman içinde derinleşerek boyut kazanmış; 'maddi ve fikri' yardım boyutunu aşarak önce üyelik (1905), sonra Cemiyet müfettişliği, ardından da sırasıyla Cemiyet umumi katipliğine (1912) ve genel başkanlığına (1913) doğru evrilmiştir. İlişkinin bu boyutta olması aslında Paşa'nın İttihatçılığını açıkça teyit eder niteliktedir. Zaman zaman İttihatçıları eleştirmesi, ters düşmesi veya çatışması İttihatçı olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim o İttihatçıları yeterli tecrübe ve bilgiden mahrum ama şiddetli vatanseverlik his ve hayalleriyle dolu kişiler[5] olarak görmüş ve bu yüzden de onları savunmaktan imtina etmemiştir.

Said Halim Paşa'nın İttihatçılığı (ki sadece Paşa'yla sınırlı değildir; gerekçeleri, ilişki biçimleri ve süreleri farklı olsa da Mehmet Âkif'ten Said Nursi'ye, Musa Kâzım'dan Elmalılı Hamdi Yazır'a kadar daha bir çoğunu kapsar) özellikle İslamcı çevrelerde kayda değer bir mesele değilmiş gibi geçiştirilmiştir. Bu konudaki kayıtsızlığın temel sebebi İttihat ve Terakkinin seküler dünya görüşüyle[6] Said Halim Paşa'nın İslamcı kimliği arasındaki çelişik görüntüdür. Yaygın tavır, bu ilişkiyi görmezden gelme şeklinde olsa da az sayıdaki değerlendirmeci ise durumu maslahatçılıkla izah etmeye çalışmaktadır. Maslahatçı yorumu benimseyenler Paşa'nın aslında İttihatçı olmadığını ama siyasi hedeflerine ulaşmak için böylesi pragmatik bir ilişkiye mecbur olduğu şeklinde bir yorum yapmışlar ve bu izaha bir de İttihatçılığın yekpare bir siyasi tutum olmadığı bilgisini eklemişlerdir. Hakikaten de İttihatçılık dünya algısı itibarıyla tamamen seküler, din-siyaset ilişkisi bakımından bütünüyle laik veya ideolojik olarak salt milliyetçi kişilerden oluşmuyordu. Vatanseverlik İttihatçılığın geniş yelpazesindeki belki en önemli ortak paydaydı ancak felsefi olarak katı pozitivist, inanç olarak ateist, siyasi tutum olarak radikal laikleri barındırdığı gibi; inançlı, dindar, dini bir hayat ve siyaset biçimi olarak benimseyenleri de ihtiva ediyordu. Söz konusu çoğulcu kimliğine rağmen İttihatçılığın ana damarı baştan beri seküler (laik) ve milliyetçi olmuş ve süreç içerisindeki evrilmelerini de bu yönde yaşamıştır. Bu yüzden Paşa'nın İttihatçılığını kerhenmiş gibi göstererek aşmak çok ikna edici değildir. Zira Cemiyetin umum katipliği veya genel başkanlığı gibi görevler kerhen yürütülen bir ilişkinin neticesi olarak yorumlanmayı imkânsız kılmaktadır. Benzer bir biçimde Cemiyetin siyasi vesayetiyle (Ocak 1913'teki Babıâli Baskını diye bilinen darbeyle Kâmil Paşa hükûmetini devirip yerine Mahmut Şevket Paşa Kabinesini getirmeleri ve sonrasında Mahmut Şevket Paşa'nın cinayete kurban gitmesiyle boşalan sadrazamlık makamı) elde edilen sadrazamlık makamı da... Dolayısıyla bu ilişki daha derin analizleri gerekli kılmakta ve bu da bizi müştereklerin sandığımızdan daha fazla ya da ayrışma noktalarının varsaydığımızdan daha az olduğu sonucuna götürmektedir. Ama kesin olan şu ki bu ilişki ayrışma noktalarından ziyade müşterek-

5 Said Halim Paşa, *age.,* s. 50.

6 "İttihat ve Terakki Cemiyeti 1889 yılında dört genç askerî tıbbiye öğrencisi tarafından kurulmuştur. Bunlardan biri Arnavut (İbrahim Temo), ikisi Kürt (Abdullah Cevdet ve İshak Sukuti), birisi ise göçmen Azeri'dir (Hüseyinzade Ali Turan)." Bk. Hamit Bozarslan, *Türkiye Tarihi,* çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 194. Bunlardan Abdullah Cevdet, İbrahim Temo ve İshak Sükûtî materyalist çizgide; Hüseyinzade Ali Turan ise milliyetçidir. Bu isimlerle birlikte kurucular arasında yer alan Ahmet Rıza da Auguste Comte pozitivizmini Osmanlı'ya taşıyan kişidir. Ahmed Rıza, Comte'un düşünceleri doğrultusunda Cemiyete bir anlamda isim babalığı da yapmıştır (bk. Tanıl Bora, *Cereyanlar,* 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 45).

ler öne çıkarılarak yürütülmüştür. En önemli müşterek çok zorlu bir süreçten geçen imparatorluğun neden olduğu millî şuur ve vazife bilincidir. Buna ek olarak istisna kabilinden örneklerine rastlansa da İttihatçılar benimsedikleri felsefi görüş veya siyasi tutum ne olursa olsun büyük oranda dine hürmetkâr olmuşlardır. Kaldı ki ideolojik ayrışmanın kısmen yeni yeni belirginleştiği göz önünde bulundurulursa, çizgilerin belirsizliğinden ayrışma hatları ihtiyaç hâlinde kolayca ihlal edilebilmiştir. Dolayısıyla vatanseverlik, hürriyetçilik (Abdülhamit'in yönetimine muhalefet), dine hürmetkârlık, toplumsal sorumluluğun oluşturduğu vazife şuuru ve tarih bilinci herkesin çok da zorlanmadan taşındığı muhafazakâr[7] bir vasat oluşturmuştur. Said Halim Paşa'da bu vasat zaten devlet, millet, tarih (şanlı mazimiz) gibi bir terminolojinin pozitif anlamlılığında sıklıkla kendini açık etmiştir.

Said Halim Paşa'nın fikir adamlığını temin eden sekiz kitap (ya da makale) yükte hafif ama pahada değerli eserlerdir. Paşa'nın tamamını Fransızca kaleme aldığı bu eserlerin sadece başlıklarına bakarak bile hızlı bir kanaate ulaşmak mümkündür. Aktif siyasi adamlığını bütünleyen bu eserler kabaca *sorun, nedenleri ve çözüm önerileri*ni tespit etmeye dönük eserlerdir. Nitekim eser başlıkları bu sıralamaya uymasalar bile bu temalar etrafında şekillenmiştir. Sorunu, toplumsal kriz ve geri kalmışlık (*Fikrî Buhranımız, Cemiyet Buhranımız, İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?*) olarak ortaya koyan Paşa, nedenleri ise İslam'ı ve Batı'yı doğru anlayamamak, İslam'ı hakkıyla yaşayamamak, Batı'dan neyin, ne kadar alınması gerektiğini doğru tespit edememek (*Meşrutiyet, Taassup, Taklitçiliğimiz*) olarak belirlemektedir. Çözüm bahsinde ise hem İslam'a yeni ve canlı bir dönüşten hem de Batı'nın evrensel değerlerinden gerektiği kadar (*İslâmlaşmak, İslâm Devletinin Siyasi Yapısı*) istifade etmekten söz etmektedir. Ayrıca bu bahis; fikrî canlılığı, dinî tecdidi, İslamileşmeyi, ahlakileşmeyi, ekonomik kalkınmayı, toplumsal düzeni, siyasi arayışı da içermektedir.

Said Halim Paşa'yı ve diğer İslamcı aydınları geleneksel düşünüş biçimlerinden koparan ve onları modern kılan şey meseleyi salt bir dinî tecdit sorunundan ibaret saymamalarıdır. Beraberinde ve akabinde sorunu modern tasavvura uygun biçimde ekonomik, toplumsal ve siyasal boyutlarını da katarak muhakeme etmeye çalışmalarıdır. Onun için ekonomik kalkınma, toplumsal ilerleme, hak ve özgürlükler, bilim ve teknoloji gibi kavramlar terminolojilerinin önemli kısmını oluşturmaktadır. Yine dünyayı öne çeken toplumsal gerçekçilik; aklı öne alan epistemoloji; anayasa, demokrasi gibi kavramlara yaslanan siyaset; refahı önceleyen ekonomi, değerden bağımsız tahayyül edilen bilim ve teknoloji aynı düşünme biçiminin devamı niteliğindedir. Söz konusu aydınları modern bağlama çivileyen veya modernizm içinde erimelerine[8] sebep olan diğer bir husus da Batı'yı bir karşılaştırma ölçütü olarak ele almaları ve bu yüzden gerilimli bir psikolojiye hapsolmalarıdır. Bir yandan Asrısaadet'in ideal dinî hayatı, öte yandan kendini dayatan Batı'nın göz ardı edilemez gerçekliği; bir yandan nihai hedef olan ideal kulluk ve bunun için lazım gelen azami takva, öte yandan rakiplerin rekabetleriyle içine çektikleri dünya için gerekli olan kalkınma ve ilerleme hedefi… Ancak İslamcı aydınlar bu iki ideal arasında bir tenakuz görmemişler; aksine bizzat şeriatın Müslümanlara ilerleme ve yükselmeyi emrettiğine[9] inanmışlardır. Bu nedenle iki dünya saadetinin bir ve beraber mümkün olduğunu ve ikisi arasında ters bir ilişkinin zorunlu olmadığını kabul etmişlerdir. Terazinin iki kefesinin sürekli dengede tutularak yüklerinin artırılabileceğine hükmetmişler, kanaatlerinin meşruiyetini ise amaç ve araç hiyerarşisi içinde dengelemeye çalışmışlardır. Amaç İslam olmak; onun ahlak, fazilet ve terbiye anlayışıyla birey yetiştirip toplum kurmaktır. Söz konusu amaca ulaşmak için müracaat edilecek araçlar ise bilim, teknoloji, ilerleme ve kalkınma gibi kavramlardan oluşmuştur. Onlar bu hiyerarşinin zorunlu olarak korunması gerektiğine, dahası onun doğal olduğuna inanmışlar, bir olasılık bile olsa aracın amacın önüne geçebileceğine ihtimal vermemişlerdir.

7 "Muhafazakârlık, restorasyon ideolojisidir. Anti-modernist değildir, modernliği gelenekle terbiye etmeyi hedefler." Bk. Tanıl Bora, *age.*, s. 341.

8 Tanıl Bora, *age.*, s. 45.

9 Said Halim Paşa, *age.*, s. 229.

İslamcı aydınların en önemli inceleme başlıklarından biri olan Batılılaşma, Said Halim Paşa için de önemli bir meseledir. Said Halim Paşa ve kuşağının sonraki İslamcı kuşaklara miras bıraktıkları yaklaşım biçimi malumdur: Batı'dan bilim ve teknoloji dışında alınabilecek bir şey yoktur; dinimiz ve ona bağlı olarak biçimlenen ahlakımız en güzelini barındırmaktadır. Meseleye başlarken böyle yaklaşmanın hiçbir sakıncası yoktu elbette, ancak teorik düzeydeki bu tespitin gerçeklikte neye tekabül ettiği konusunda yeterli bir öngörüleri olmadığı bugün itibarıyla çok daha net görünmektedir. Üstelik gerçekçiliğiyle nam salmış Said Halim Paşa'nın siyaset bilim ve toplum bilim formasyonuyla desteklenmiş birikimi de bu konuda iyi bir imtihan verebilmiş değildir. Teorik birikimini siyasi deneyimiyle perçinleyen Paşa, kültürel karşılaşmaların doğası ve birbirlerine etki etme potansiyellerine dair yeterince başarılı bir sınav vermiş değildir. Çünkü Paşa bir yandan kültürel etkileşim için âdeta gümrük duvarları kurulabileceğine ve yetkilendirilmiş gümrük memurları tarafından bütün sürecin kontrol altına alınabileceğine inanmaktadır. Öte yandan kültürün öğelerini birbirinden bağımsız kompartmanlar olarak ele almakta ısrarcı davranmış; aynı ısrar veya iyi niyetini farklı kültürlerin karşılaşmalarında etkileşimlerin içeriğinin ve dozajının yönetilebilir olduğu konusunda da sürdürmüştür. Böylelikle toplumun ve kültürün her şeye rağmen kontrol edilemez bir dinamizme haiz oldukları; ironik bir biçimde, sosyolojinin esaslarının bilinmediğini[10] iddia eden Paşa tarafından sanki büyük oranda göz ardı edilmiştir. Buna bağlı olarak karşılaşmanın ve diyaloğun zorunlu olarak etkileşime tekabül ettiği ve etkileşimin de çift yönlü bir içeriğe sahip olduğu, tarafların yoğunlukları ve bağlı oldukları dinamikler değişmekle birlikte birbirlerini etkiledikleri, öteki üzerinde iz bıraktıkları atlanmaktadır. Asıl atlanan şeyi ise tarafların birbirlerine etki etme potansiyellerinin kültürel iktidarı ellerinde bulundurma düzeyleriyle ilintili olduğu gerçeğidir. Kültürel iktidarın beraberinde güçlü bir çekim kuvveti oluşturduğunun bu kadar kolay bir biçimde göz ardı edilmesi, psikolojik değerlendirmelere yaslanıp yalın gerçeklikten uzaklaşmaya neden olmuştur. Sosyolojik gerçek; kültürel iktidarı, kültürün toplam hasılasının bir neticesi olarak belirlemişken mücadele alanını bölümlemek, palyatif ve çoğu belirsiz, test edilmemiş çözümlerle sorunu aşmayı denemek kısa vadede duygusal bir tatmine ama uzun vadede garanti edilmiş bir yenilgiye neden olmuştur. Kaldı ki her şeyi yerli yerince tespit edebilmek bile neticenin uzunca bir süreci gereksindiği ve süreçteki hiçbir kazanımın yerinin sağlam olmadığı gerçeğini değiştirmez. En güvenilir kazanımlar bile sürekli sınanmaya, taaruza ve tehdite açıktırlar.

Said Halim Paşa'da ve neredeyse diğer İslamcıların tümünde kolay yargılarla çabucak geçiştirilen ve üzerinde *gerçekte* hiç durulmayan bir husus da 'taklit' meselesidir. Taklit bilinçsiz, muhakemesiz ve körü körüne bir davranış olduğu için peşinen mahkûm edilmiştir. Ancak burada üzerinde durulmadan geçiliyormuş izlenimi veren birkaç nokta bulunmaktadır. Birincisi, taklit sahiden sanıldığı kadar kötü mü ya da her koşulda kötü müdür? İnsan doğasının önemli bir hassası, öğrenmenin önemli biçimlerinden ve gelişmenin etkin araçlarından birisi olan taklit neden bütünüyle mahkûm edilsin? İkinci husus, bakış açısına bağlı olarak yargılanıp kötü hanesine yazılan her şeyin, seslenilen kitle tarafından olumlu alımlanmasını garanti edecek ve gerekli tepkiyi yaratacak argümanlar ve stratejiler nelerdir? Muhatap uyarıldığı hususlarda teorik düzeyde ikna olsa bile pratikte bunu nasıl başarabilir? Yani teorik kabul, pratiğin kontrolünü garanti eder mi? Yine bir bütünde taklit edilebilir ve taklit edilemez şeyler belirlemek ve bütündeki kimi şeyleri 'kabul' kimilerini de 'red' hanesine yazmak ve gerçeklikte de bunun aynıyla uygulanmasını beklemek; bazı şeylerin bölünmez oldukları, parçaların varlıklarını birbirlerinde devam ettirdikleri durumlarda nasıl sonuç verecektir? Bir başka husus ise şudur: Toplum homojen bir yapı olmadığı için bütün uyarılara rağmen taklit konusunda inançlı ve kararlı bir kitleye de her zaman rastlanabilir, zararlı ve kötü kimileri tarafından coşkuyla arzu edilebilir, 'bünyemize uymayan' her şey bir tutkunun nesnesi hâline getirilebilir, hatta bünyenin kendisinden vazgeçilebilir. Bu durumda söz konusu toplumsal bölümlenmenin güç dengesi nasıl kontrol edilecek, çatışma nasıl önlenecek veya bu çatışmadan zaferle nasıl çıkılacaktır? Bu konuda akla gelen ilk stratejinin sevecen bir babacanlıktan

10 Said Halim Paşa, *age*., s. 87.

gerektiğinde kolayca tedip edici bir otoriterliğe doğru genişlemesi manidardır. Farklı düşünme eğiliminde olanlar önce evin haylaz, haşarı çocuğu gibi değerlendirilmiş; sonra kademeli olarak önce ikaz edilmeye muhtaç eski bir dost gibi ve ardından da ihanetle suçlanması gereken bir düşman gibi ele alınmış ama bütün bunlara rağmen anlaşılmaya muhtaç bir tercihin sahipleri olarak değerlendirmek pek akla getirilmemiştir. Çemberin dışında kalan herkesi Batı'nın tesiri altında memleketi karanlık ve meçhul bir geleceğe götürmek isteyen şahsiyetsizler (gafiller ve hainler)[11] olarak etiketlemek araya mesafe koymaktan ve doğru anlamayı yaralamaktan başka bir işe yaramamıştır. Mücadelenin salt tanımlamak, teşhis koymak ve yargılamaktan ibaret olmadığı, aynı zamanda alternatifini de kurmak olduğu nedense yeterince düşünülmemiştir.

Said Halim Paşa'nın ve diğer İslamcıların temel yanılgılarından biri de 'imparatorluk' gerçeğine rağmen Osmanlı toplumunu homojen bir bütün, tek bir bünye olarak algılamalarıdır. Bu yekpare toplum algısını destekleyen şey, büyük oranda geleneksel toplumun kolektif bir bilinç etrafında kendini muhafaza ettiği yanılgısına dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle İslamcıların yeterince fark edemedikleri nokta, modernliğin yarattığı fay hattının onların beklediklerinden çok daha büyük bir kırılmayı tetiklemiş olmasıdır. Kırılmanın bir anda gerçekleşmemesi ve ayrışma hatlarının ve yıkımın boyutlarının yeterince belirginleşmemesi, sarsıntının küçük boyutlu artçılardan ibaret olduğu yanılgısını doğurmuştur. Fayın içerdiği enerji doğru analiz edilemeyince onun başka dinamiklerle simbiyoza girmesiyle elde edilebilecek sonuçlar tamamen öngörülemez hâle gelmiştir. Bu yüzden ileride daha derin bir ayrışmaya neden olacak ipuçları çoğunlukla yanlış okunmuş, üstesinden kolayca gelinebilecek küçük arazlar gibi değerlendirilmiştir. Ancak aradan geçen uzunca bir zamanın tanıklığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki modernliğin yüksek enerjisi sadece büyüsüne kapılanları değil muhaliflerini bile kendi anaforunda savurup, dönüştürüp yeni bir bedenle bir kenara bırakmıştır. Söz konusu anafordan sonra muhaliften yine de bir modern olarak bahsedilemez belki, ama anafor sonrasında eskisi olarak kalamadığı da çok kesindir.

İslamcılığın modernlik anaforunda yaşadıklarının kanıtları için bugüne gelmeye, bugünden geriye dönüp bakmaya gerek yoktur; yaşadığı sarsıntı için kendi döneminden yeterince kanıt toplamak mümkündür. Örneğin Batılılaşma bahsinde kendi toplumsal ve siyasi ahvalimize asla uymayan şeyleri taklit yoluyla almanın eleştirisi yapılırken arka planda aydınlanmacı zihinsel anafora kapılarak seküler tonu yüksek bir dille İslami bir dünya tasavvuru için yol aramak çok dramatik olmuştur. Asıl dramatik olan aydınlanmacı etkiye kapılmaları değil, ondan korunabileceklerini varsaymaları olmuştur. Ancak bu misalde tartışılması gereken başka bir boyut daha vardır: Dışarıdan 'kendi' toplumsal şartlarımıza uymayan, bünyeye aykırı şeylerin taklit yoluyla ithal edilmesinin yanlışlığı[12] anlatılırken nedense bunun için içeride, onun üstünde ya da en azından onun eşdeğerinin üretilmesinin lazım geldiği hususu yine eksik veya muğlak bırakılmıştır. Nitekim anayasa bahsinde olduğu gibi Batı'dan anayasanın aynıyla iktibas edilmesinin yanlışlığı buradaki toplumsal bünyenin farklılığına dayandırılarak izah edilmesi ilk elden isabetli görünmektedir; ancak ilerleyen satırlarda ne anayasa fikrinin kendisi Osmanlı'nın toplumsal ve tarihsel bağlamı içerisinde yeterince tartışılmış ne zarfı dışarıdan ithal edip mazrufu yerli tutmanın nasıl bir netice vereceği sorgulanmış ne de mazrufun yerli ve millî versiyonun muhtevası yeterince belirginleştirilmiştir. Her zaman olduğu gibi ilk tespitleri takip eden satırların olasılıklı analizleri hep eksik bırakılmıştır. Tıpkı üretilmesi hâlinde yeterli ve yetkin bir yerli anayasanın dışarıdaki muadilleriyle sınanacağı ve bu sınamanın olasılıklarının ne olabileceği hususunun eksik bırakılması gibi…

Benzer bir durum ekonomi bahsinde de söz konusudur. Geriliğin esas nedenini maddi/ekonomik gördüğü için ağırlıklı olarak bu hususta düşünen Paşa, çözüm önerilerini de genelde bu başlık altında

11 Said Halim Paşa, *age.*, s. 93.

12 Said Halim Paşa, *age.*, s. 219.

somutlaştırmıştır. Taklide karşı olan Paşa[13] Batılı iktisadi usulleri de taklit etmekten sakınmayı salık vermiş ve bütün iktisadi esaslarımız için şeriata müracaat etmemizin yeterli olacağını savunmuştur. Ancak Paşa bunları yaparken Batılı iktisadi usullerin bir ahtapot gibi bütün iktisadi sistemi küresel ölçekte ele geçirmeye başladığı gün gibi ortadadır. Dolayısıyla Paşa'nın kendi yetkin iktisadi esaslarımız mevcutken bunların niçin yürürlüğe kon(a)madığı ya da Batılı iktisadi usullerin niçin bütün dünyada egemen oldukları ya da bununla nasıl mücadele edilebileceği konularında yeterince ikna edici cevapları yoktur. İktisat meselesinde olduğu gibi demokrasi konusunda da aynı belirsizlikler, yetersizlikler ve çelişkiler[14] söz konusudur. Nitekim Paşa bir yandan Müslüman toplumlarının "kuruluş devrinden beri en hakiki demokrasi usulü ile"[15] yaşadıkları veya açıkça demokrat olduklarını[16] iddia etmekte ama öte yandan da "şeriatın hâkimiyeti ilkesi" yerine bir başkasını, "millî iradenin hâkimiyeti" ilkesini tercih eden Müslümanların yanlış yolda[17] yürüdüklerini savunmaktadır. Nihayetinde taklit yöntemine başvurmadan sorunları aşmanın sahici duygusu yerleşikken gerçekliğin dayatması, hem duygusal hem zihinsel bir karmaşaya sebep olmuş görünmektedir. Yani modernliğin yüksek geriliminde akıma kapılmak derin kafa karışıklığının esas nedeni gibi durmaktadır. Ancak demokrasi ve benzeri kavramlar etrafında yaşanan gerilimli salınımın sonucu, İslamcılığı her şeye rağmen modernlikle tanışık bir yenileşmeye açmak[18] olmuştur.

Bu meselede söz konusu belirsizliklerin giderilmesi bile tartışmayı kapatmaya yetmez. Çünkü Paşa İslam toplumunun demokratik olduğu yargısını eş zamanlı başka bir özellikle daha bütünleyerek olayın çıkmazını daha da büyütmektedir. Paşa'ya[19] göre "İslam cemiyeti aynı zamanda hem demokratik, hem de aristokratiktir. Taşıdığı dayanışma, adalet ve insanseverlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik; kanuna, an'aneye ve baştakilere itaat, şahsi üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir". Bu cümlede izaha muhtaç birçok çelişki vardır: Birincisi, bir toplum aynı anda demokratik hem de aristokratik olabilir mi? İkincisi, bu kavramlar Batı literatüründeki anlamlarıyla ve oradaki parametreleriyle mi ele alınmışlardır, yoksa Paşa'nın onlara yükledikleri yeni anlamlarla mı, ya da ihtiyaca binaen ikisiyle birlikte mi? Üçüncüsü, buradaki ayrıştırıcı vasıflar doğru mudur? Yani demokrasi; dayanışma, adalet ve insanseverlikle; aristokrasi de kanuna, ananeye ve baştakilere itaat, şahsi üstünlüklere, fazilete ve ilme gösterilen hürmetle mi belirlenir? Örneğin demokraside kanuna ve baştakilere itaat edilmez mi, faziletlere ve ilme hürmet edilmez mi, ya da aristokraside dayanışmaya, adalete ve insanseverliğe rastlanmaz mı?

Said Halim Paşa bu kolay ve kısmen de kendi içinde çelişkili tutum alışlara sıklıkla başvurmaktan çekinmez. Bir taraftan anayasadan, demokrasiden, parlementodan dem vurmuş ama öte taraftan da parti kurmayı toplumsal bütünlüğü bozup parçalamaya dönük bir hareket olarak değerlendirmiştir. Ya da milletin seçkinlerinden meydana gelen[20] parlementodaki münakaşa ve çekişmeleri yersiz bulup onu yekvücut, tek ses hâlinde hayal etmiştir. Fikir ayrılığını gayritabii bulmuş, 'hiç olmazsa şimdilik'[21] diye ifade etmiştir. Bu konuya örnek olması açısından Said Halim Paşa'nın çok önemsediği hürriyet mese-

13 Said Halim Paşa, *age.,* s. 239.

14 Ali Bulaç, Paşa'nın demokrasi konusundaki çelişkisini görmezden gelerek yaklaşımındaki tek yöne odaklanıyor: "O tarihlerde bu yanlış analojiye sadece Sait Halim Paşa karşı çıkacak ve İslami siyasi model ile demokrasinin farklı toplumların tarihi tecrübelerini söyleyecekti." Bk. Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", Yasin Aktay (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6*, 2. Baskı, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 64.

15 Said Halim Paşa, *age.*, s. 88.

16 Said Halim Paşa, *age.*, s. 77.

17 Said Halim Paşa, *age.*, s. 225-226.

18 Ahmet Çiğdem (2005), İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar. Yasin Aktay (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6: İslâmcılık* içinde (s.26-33). 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 30.

19 Said Halim Paşa, *age.*, s. 172.

20 Said Halim Paşa, *age.*, s. 251.

21 Said Halim Paşa, *age.*, s. 82-84.

lesi irdelenebilir. Hürriyetin ontolojik değerini çok iyi anlayan ve onu insanın/Müslüman'ın "en kutsal vazife"si[22] şeklinde formüle eden Paşa, Osmanlı toplumunun kendi özgün koşulları içinde konuyu ele aldığında, enterasan bir biçimde, kendi düşüncesinin bile gerisine düşerek muadilleri karşısında savunulması güç bir fikrî pozisyon edindiğinin farkında değil gibidir. Batı demokrasi tarihinin uzun bir mücadelenin sonucunda ulaştığı hak ve hürriyetleri Osmanlı toplumunda milletin büyük çoğunluğunun ilkel ve cahil, yöneticilerinin ise istismarcı müstebitler olması nedeniyle uygulanamaz bulması anlaşılması güç bir durumdur. Paşa entelektüel düzeyi çok düşük olan bir halkın hak ve hürriyetleri yanlış anlayıp yanlış uygulayacaklarını varsayarak onlara hak ve hürriyet vermeyi gayritabii[23] bulmakla, yine ilk elden sanki doğru bir şeyler söylüyor izlenimi verir; tıpkı bir doktorun hastasına doğru dozda ilaç verme çabası gibi. Ancak bir an için söz konusu analojinin doğruluğunu varsaysak bile ontolojik değerdeki bir meselenin ertelenmesinin yaratacağı kayıpla ilgili ne yeterli bir değerlendirme vardır ne de toplumsal koşullardaki farklılaşmaya rağmen aynı zaman dilimindeki iki kültürün etkileşiminin yaratacağı gerçekliği, yani hürriyetin bir yerlerde yürürlükte olduğu bilgisini ve onun beraberinde getireceği huzursuzluğu dindirmeye veya aşmaya dönük makul, yürürlüğe konulabilir bir siyaset veya strateji söz konusudur.

Said Halim Paşa düşüncesini durmadan bir problem alanına sürükleyen şey temelde şudur: Teorik bilginin gerçeklikteki ilerleyişini ve oluşan yeni durumun dayatmasını değerlendirmelere dâhil edememek. Teorik düzeyde bir şeyin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yapılan olanca doğru değerlendirme pratiğin ideali gözeterek ilerlememesi durumunda sürekli boşa düşmektedir. Yukarıda kısmen değindiklerimize ilave olarak bir kaç örnek daha vermek gerekirse Paşa, Osmanlı toplum yapısının özgünlüğü nedeniyle Batılı müesseselerin taklit yoluyla edinilmesini sakıncalı bulur. Bu, her yapının kendine özgü enstrümanları gereksindiği gerçeğine bağlı olarak oldukça isabetli bir düşüncedir. Ancak gerçeklikte toplumlar, içerisindeki bazı aygıtlar (siyaset gibi), gruplar (modernleşme yanlıları gibi) nedeniyle bu ideal durumun aksine bilerek veya bilmeyerek vaziyet alabilir; idealle çok ters düşebilir ve alabildiğine yanlış dahi olsa yeni bir gerçekliğe neden olabilirler. Örneğin Paşa bizde Batılı anlamda bir tabakalaşma (aristokrasi ve burjuvazi) olmadığını, bu yüzden Batılı siyasi müesseseleri almamızın hata olacağını düşünür. Osmanlı tarihinin Batılı anlamda hiçbir zaman feodal ya da kapitalist olmadığı doğrudur ancak aynı şekilde toplumsal bünyenin farklılığına rağmen Batılı müesseselerin bir biçimde 18. yüzyıldan beri çeşitli düzeylerde alındığı da doğrudur. Dolayısıyla sonuçta yeni bir durumun ortaya çıktığı, bir yanlışın icra edildiği, bunun da yeni değerlendirme ve mücadele biçimleri gereksindiği açıktır. Paşa söz konusu ikinci bölümde hep gerçeğin gerisine düşmektedir. Benzer bir biçimde Paşa,[24] toplumsal yapının kanun vesayetiyle yukarıdan aşağıya zorla değiştirilemeyeceğini düşünürken de aynı hatayı yapmaktadır. Toplumsal yapının kanun vesayetiyle değiştirilmesinin yanlışlığı bir yana, bu yanlışın icra edilmesi bir yana… Paşa'nın vuku bulması hâlinde yanlış olacağını ve kötü sonuçlar doğuracağını düşündüğü şey Osmanlı'da zaten başlamıştır ve bizzat onun siyasi kariyeri boyunca da sürdürülmüştür. Paşa'nın asıl gözden kaçırdığı hususlardan birisi de bu yanlışların tutmayacağı, bünyeye uyumsuzluğu yüzünden zamanla sönümleneceği beklentisidir. Ancak Paşa'nın bu beklentisi de tutmamış ve süreç 'yanlış' istikametinde hızla ilerlemiş ve yepyeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Benzer bir durum temelsiz saydığı millî ve ırki rekabette[25] de söz konusudur. Ancak temelsiz de olsa iyi bulunmasa da millî ve ırki rekabet bir biçimde cari ve imparatorluğun parçalanması da dâhil birçok sorunun esas amillerinden biri olmuştur.

Said Halim Paşa'nın teoriyle pratiği örtüştürmekte yaşadığı sorun, büyük oranda dikkatini 'olan'a yö-

22 Said Halim Paşa, *age.*, s. 217.

23 Said Halim Paşa, *age.*, s. 61.

24 Said Halim Paşa, *age.*, s. 63.

25 Said Halim Paşa, *age.*, s. 84.

neltmişken bir anda 'olması gereken'in araya girmesiyle yaşanan görüntü bulanıklaşması nedeniyledir. Tanıl Bora[26] bu durumu çarpıcı bir ifadeyle 'ileriye doğru kaçış' -hücum borusu çalarken, aslında kaçıyorlardır- diye nitelendirmektedir. Ona göre İslamcılığın (ve Türkçülüğün) temel karakteristiklerinden olan bu durum, somut siyasi tasarım sahibi olmaktan ziyade, belayı savuşturma (tedafüî: savunma, kendini korumayla ilgili savuşturucu, geçiştirici) cehdinin ve iddiacılığının bir ifadesidir. Söz konusu düşünme biçimi hem güncel meselelerde hem de geçmişe ait değerlendirmelerde kendini Paşa'da da sıklıkla görünür kılmıştır. Zihnin eldeki veriyi sürekli bir biçimde kompartmanlara ayırarak ilerlemesi ve değerlendirmelerinde normatif yargılara yakınlaşması, siyah beyaz kesinliğini verili kabul etmesi nedeniyledir. Ara tonların birçok ek soru ve kuşkuyla birleşerek çoğaldığını görememek bu zihin durumunun en önemli sonuçlarından birisidir. Nitekim güncel değerlendirmelerindeki 'biz', 'öteki'yle kıyaslandığında ne kadar iyinin temsilini tekeline almışsa tarihsel okumalarda da aynı biçimde biz ötekinin zıddı olarak iyi kutbunda meskundur. Burada bizin ve ötekinin bu netlikteki yapılandırılması, onların homojen bütünler olarak tasarlanmasında da kendini sürdürür. Örneğin İslam tarihini bir mazi güzellemesi içinde okuyarak (âdeta geriye doğru kaçarak) bütün bir İslam tarihini uyumlu, istikrarlı bir bütün olarak gösterme çabası söz konusu düşünme biçiminin bir sonucudur. Ya da modern Batı'yı mahkûm ederkenki acelecilik, kesin yargılarla Batı'ya ait iyi ve kötülerin bir çırpıda tayin edilmesi de aynı refleksin bir uzantısıdır. Oysa soğukkanlı bir yapısöküm, aceleci yargıların çoklu bir gerçekliğe taşınmasında yardımcı olabilir, o da bugün 'çıkış'ı ararken bir işaret levhası işlevi görebilirdi.

Gerçeğin 'olması gereken'den bağımsız işleyen varlığı Said Halim Paşa'nın sıklıkla bekleme salonundan eli boş dönmesine neden olmuştur. Hayatın gerçeğinde ötekiler, düşmanlar, hainler, art niyetliler, ahmaklar, cahiller de vardır. Bir toplumu ortak bir ideal etrafında kenetlenmiş yekpare bir bütün saymak, ondan her uzaklaşmanın mahçup bir edayla vuku bulacağını düşünmek gerçeğin doğasına aykırıdır. Ama bu gerçeğe rağmen Paşa[27] şu cümleleri kurmaktadır: "Mensup olduğu memleketin emel ve gayesinden başka emel ve gayeler beslemek hakkını, hiç kimseye tanımıyoruz." Said Halim Paşa bu kanaat nedeniyledir ki Batılılaşma yanlılarını hep bir sapma veya bir hatayla malul saymıştır. Oysa Batılılaşma yanlıları onun sapma veya hata saydıkları şeyi bir doğru, ulaşılması gereken bir ideal olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla Paşa'nın[28] ıslah edilmesi gerektiğini düşündüğü bir meselede yerine Batılılaşma yanlıları tarafından yenisinin konulmaya çalışılması son derece normaldir. Yine Batılılaşma yanlılarının, kurtuluşu tamamen yıkmakta görmeleri de aynı idealin bir uzantısıdır. Onların kendilerini milletten ayrı ve kopuk saymaları, milletin onlara göre eskide, çürümüş ve kokuşmuş olanda, yanlışta diretmeleri nedeniyledir. Batılılaşma yanlıları kendilerini olanca bir süratle bütünden koparıp bağımsız ve yeni bir varlığa doğru evriltirken Paşa'nın onları, kendilerinin niyet ve beyanlarının hilafına bütünün bir parçası saymadaki iyi niyetli ısrarı şaşırtıcıdır. Bu değerlendirme yanlışı Batılılaşma ideolojisiyle mücadelenin dinamiklerini de bozmuş, onlar hedeflerine ulaşmak konusunda mesafe kaydederken Paşa ve onun gibi düşünenler olması gerekenin silik görüntüsü içinde kaybolmuştur.

Said Halim Paşa[29] genel anlamda Batılılaşmayı 'milliyetimize aykırı' görmekle birlikte, yine de onu büsbütün mahkûm etmiş değildir. Bu yüzden Paşa Batı'dan faydalanmanın gerekliliğine de vurguda bulunmuş, bunun için Batı'yı aynen tatbik yöntemini değil, kendi medeniyetine uydurarak kısmi iktibas usulünü teklif etmiştir. Paşa Batı medeniyetinin üstün ve iktibas edilebilir tarafı olarak ilim zihniyetini ve tecrübe usulünü göstermiştir. Paşa'nın Batılılaşma bahsindeki bu denge gözeteci makul çabasının hem hareket noktasında hem de sürecin işleyişinde kimi sorunlar veya sorular doğurduğu ortadadır. Örneğin Batı'yı en az iki parçaya bölerek, bu parçalardan birini ötekinden tamamen irti-

26 Tanıl Bora, *age.*, s. 54.

27 Said Halim Paşa, *age.*, s. 170.

28 Said Halim Paşa, *age.*, s. 94.

29 Said Halim Paşa, *age.*, s. 101-105.

batsızlaştırarak almak mümkün müdür? Söz konusu bölümlemenin sorunsuz başarıldığı bir durum varsayılması hâlinde, onun millîleştirilerek alınması nasıl olacaktır? Ya da Batı'dan alınabilir olduğu düşünülen ilim zihniyeti ve tecrübe usulünün bir epistemoloji dâhilinde geliştiği, onun da en nihayetinde bir paradigmayla irtibatı olduğu gerçeği malumken ilim zihniyetinin veya tecrübe usulünün sorunsuz iktibası sahiden mümkün müdür? Bu ve benzeri sorular Paşa'nın aceleci ufkunda neredeyse hiç belirmeden kaybolup giden sorulardır.

Said Halim Paşa'nın aceleciliğini besleyen ve kısmen de olsa ona maluliyet kazandıran şey toplumun derin biçimde yaşadığı kriz hâlidir. Düşünsel ve toplumsal boyutlarda yaşanan krizin Paşa'ya göre iki önemli sebebi vardır: Birincisi İslam'dan uzaklaşmaktır. İkincisi ise Batı medeniyetine kayıtsız şartız girmek isteme arzusu ve buna karşılık kendi medeniyetimizi tanımamak isteyişimizdir. Toplumsal kriz; ahlak, anane ve inancın bozulmasının yanı sıra kanun ve nizam yokluğunda da kendisini gösterir. Aslında düşünsel krizle iç içe olan toplumsal krizin hem dış hem de iç nedenlerinden bahseden Paşa, yabancılaşmış aydınları, millî ahlak ve yaşayışın düzenleyicisi olan yüksek sınıftan mahrumiyeti, her türlü yeniliğe mukavemet eden cahil halkı, aile hayatının bozulmasını, yeni öğretim usullerini, maddi şartların bozulmasını, ilim ve fendeki bilgisizliği, sadece din ilimleriyle ilgilenmeyi ve benzeri hususları gerekçeler arasında anmaktadır. Paşa'nın büyük oranda yerinde tespit ettiği nedenler ve sonuçlar sıralamasında, Batılılaşmanın krizin nedeni olarak anılması çok isabetli görünmemektedir. Çünkü Batılılaşma neden olarak değil, ancak bir sonuç olarak ele alınmalıdır; Batılılaşmanın krizin derinleşmesinde katkısı olduğu da her şeye rağmen eklenmelidir.

Said Halim Paşa[30] sorumluluk sahibi bir aydın ve devlet adamı olarak sadece sorunlar ve nedenleri üzerinde değil, aynı zamanda sorunların çözümü noktasında da uzun uzadıya düşünmüş, çoğunlukla da isabetli ve makul öneriler dile getirmiş birisidir. Paşa'ya göre siyasi ve idari meselelerden de önce yapılması gereken şey bütün toplum kesimlerinde gaye birliğini (halk ve aydınlar arasında) sağlamaktır. Millî birlik ve beraberliği temin edecek olan gaye birliği için maziye, ananeye, ahlak ve teamüllere saygı gösterilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte dine hürmet ve bağlılık, ortak his ve zevkler için güzel sanatların geliştirilmesi ve halkı irşat etmek için faziletli kişilerden meydana gelen seçkinci bir sınıfın oluşturulması elzemdir. Paşa'nın seçkinci sınıf vurgusu önemlidir; servet ve iktidarla teçhizatlandırılmış bir sınıftan değil de daha çok manevi donanımları ve becerileriyle belirginleşmiş bir seçkincilikten bahsetmesi, söz konusu elitin oluşmasının servet ve iktidarla olan organik ilişkisi nedeniyle Paşa'nın genel anlamdaki otoriter elitizminin bir sonucu olarak da okunabilir. Paşa'nın elitizmini[31] besleyen şey toplumsal öncülük, rehberlik ve eğitmenlik misyonunu üstlenecek bir sınıfın toplumsal gerekliliğiyle açıklanabileceği gibi, kendi özgeçmişinin psikolojik dinamikleriyle de izah edilebilir. Nitekim Paşa'nın eşitlik bahsindeki düşünceleri dinî ve toplumsal dayanakların psikolojik dinamiklerle nasıl bir gerilime girdiğini gösterir niteliktedir. "Eşitlik değil esas olan adalettir." temasını işleyerek sağlam bir dinî dayanaktan hareket eden Paşa'nın eşitliğin de kimi zaman toplumsal hastalıkların sebebi olabileceğini dillendirmesi kendi içinde tutarlı ve sosyolojik gerçekle de uyumludur. Ancak üstünlük anlayışını faziletlilerin üstünlüğüyle temellendiren Paşa'nın[32] "Seçkin sınıfın en üstün şahsiyeti hükümdardır." hükmü, birinci önermesini gerektiğinde kolayca feda edebileceğini gösterir niteliktedir. Böyle olunca Paşa'nın[33] şu satırları hayret verici bir hâl almaktadır:

> Garp memleketlerinin sosyal hastalığı eşitsizlikten, Şark İslam memleketlerinin cemiyet buhranı ise eşitlik yüzünden ortaya çıkar. Bu sebeple, Batı cemiyeti halkçılığa doğru gederken Osmanlı cemiyeti halkı, eşitsizlikleri artırarak üstün sınıf teşkil etmek mecburiyetini hissettirmektedir.

30 Said Halim Paşa, *age.*, s. 117.

31 Tanıl Bora'ya göre "az gelişmiş olan ahaliyi" idare etme anlayışına dayalı "bu seçkinci yönelim, aydın despotizmine su taşıyan kaynaklardan biri oldu" (bk. Tanıl Bora, *age.*, s. 38).

32 Said Halim Paşa, *age.*, s. 121.

33 Said Halim Paşa, *age.*, s. 121.

Said Halim Paşa'nın yargılarının kesinliği genellikle ilk önermelerinin sağlam bir dayanağı olması nedeniyledir. Ama daha önce de gösterdiğimiz gibi Paşa, ilk önermelerini kendi izleklerinde tutarak savunmak konusunda yeterince başarılı değildir. Toplumsal eşitlik meselesinde de işaret ettiğimiz gibi Paşa adalet nosyonu ekseninde faziletlilerin üstünlüğünü savunduğu bir teorik düzeyden kolayca kaba bir toplumsal tabakalaşmanın gerçekliğine geçebilmektedir. Nitekim Paşa bir yandan İslam toplumlarındaki çeşitli sınıfların ancak ahlak ve fikir seviyelerindeki farklarla birbirlerinden ayrıldıklarını savunmakta; bir yandan da İslam cemiyetinin, kendisini teşkil eden fertlerin eşit kabiliyetlerle teçhizatlanmamaları nedeniyle teşkil ettikleri yüksek, orta ve alt tabakalara tabiî biçimde[34] ayrıldıklarını iddia etmektedir. Maddi (ekonomik/para ve siyasi/iktidar) dinamikleriyle belirlenen tabakalaşmanın gerçekliğine boyun eğen Paşa, üstüne üstlük bir de oranın hiyerarşisi içinde kendini üst sınıfların yanında konumlandırabilmektedir. Söz konusu bu konumlanmayı kolaylaştıran şey, Paşa'nın üst sınıflara ilişkin tamamıyla olumlu kanaatleridir; üst sınıflar yüksek ahlakın, erdemlerin, seçkin beğenilerin, eğitimliliğin adresidir. Yine bunun yanı sıra Paşa'ya göre üst sınıflar halkçı düşüncelere sahip oldukları için alt sınıflarla çatışma içinde değildirler. Paşa'ya göre bu yüzden İslam milletlerinde sınıf mücadelesine de gerek yoktur. Çünkü Paşa[35] "seçkin tabaka ile aynı haklara sahip olan halkın onlardan isteyeceği bir şey olmadığına" inanır. İnsanı hayretler içerisinde bırakan bütün bu yargıların toplumsal gerçeklikle zaman zaman örtüşüyor olması bir yana, Paşa'nın zaten böyle olması gerektiğine inanması bir yana… Paşa kendi sınıf konumunu âdeta elitist bir güzellemeyle taçlandırma hevesindedir. Osmanlı toplumundaki tabaka düzeninin ve işleyişinin Batı'dan farklılığı bir hakikattir ancak en nihayetinde Osmanlı tabaka düzeni de tarih boyunca işlemiş olan tabaka düzeninin gerçeğine zorunlu olarak tabidir. Yani tarih boyunca farklı sınıflar kendi sınıf konumlarını korumanın peşinde olmuşlardır. Bu amaç ise ister istemez sınıfları birbirleri karşısında konumlandırır, çatışma zorunlu olmasa da mesafe kaçınılmazdır, mesafe ise kendine doğru çekerek değil, iterek oluşur. Paşa'nın düşünce biçiminde meselelerin tenakuzlu vaziyet alışlarının yanı sıra bağlamlarından koparılması gibi bir durum da söz konusudur. Kendi bağlamından koparak tartışmaya açıp eleştirdiği konuları oldukça muhafazakâr bir üslupla sürdürmekte oldukça mahirdir. Kadın meselesi bu konuda iyi bir örnek olabilir: Batı'daki kadın hareketlerinin özgürlük anlatısını Osmanlı toplumuna taşırken bir yandan bu mücadelenin büsbütün yersiz olduğu gibi abes bir düşünce ulaşmış, bir yandan da İslam toplumlarının kadınlar için ne kadar ideal olduğu konusunda muhafazakâr bir korumacılığa bürünmüştür.

Paşa'nın bu konuyu ele alış biçimi bile başlı başına ilgi çekici ve hayret uyandırıcıdır. Paşa[36] "Hiçbir medeniyet, hiçbir vakitte kadın hürriyeti ile başlamadığı gibi aksine bütün medeniyetlerin, kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gittikleri…", "Kadınlara hürriyet ve serbestlik verilmesi gibi sahte bir ihtiyacın tatmin yeri muhitimiz olamaz."[37] veya "Kadınlar, ciddi bir cemiyetten çok, zevk ve eğlenceye düşkün bir cemiyet içinde daha geniş hürriyetlere sahip olurlar."[38] gibi tevili oldukça zor cümleler kurmakta hiç zorlanmamıştır. Konunun devamında "Kadının da bir medeniyet unsuru olmak kıymet ve ehemmiyeti taşıdığı"nı[39] dile getiren Paşa'nın cümlesindeki dikkat çekici 'da' bağlacı, konuyu derinleştirirken yaptığı kıyasta 'adi bir taş'ı kullanmasıyla daha da dikkat çekici hâle gelmektedir. Kadının Batı'daki mağduriyetini realite olarak alıp bizde böylesi bir durumun söz konusu olmadığını, kadınların bu yönde bir taleplerinin olmamasıyla temellendirmeye çalışması yine gereksiz bir mazi güzellemesinin sonucu gibi durmaktadır. Ya da kadının toplumsal değerini adi bir taşın bir hastane yapımındaki işlevselliğiyle sürdürdüğünde esasında konuyu (belki de bizatihi kadının kendi-

34 Said Halim Paşa, *age.*, s. 172.

35 Said Halim Paşa, *age.*, s. 175.

36 Said Halim Paşa, *age.*, s. 126.

37 Said Halim Paşa, *age.*, s. 128.

38 Said Halim Paşa, *age.*, s. 131.

39 Said Halim Paşa, *age.*, s. 126.

sini) çok da önemsemediği açığa çıkmış olmaktadır. Söz konusu kayıtsızlığı besleyen şey muhtemelen toplumsal ananeneyi bir değer ölçütü olarak çok önemseyen Paşa'nın bir biçimde onun etkisinde kalması nedeniyledir. Eğer böyle olmasaydı kadının her tür hak ve hürriyet talebinin sonucu zevk ve eğlenceye bağlanmaz veya ima yoluyla da olsa bu talebin varacağı yerin 'kadın aldatmaları'[40] olacağı dile getirilmezdi. Kadının daha erdemli ve faziletli olması için de hak ve hürriyet talebinin geliştirilebileceği ihtimali en azından bir ihtimal olarak akılda tutulur; toplumun, geleneğin veya erkeğin hangi gerekçeyle olursa olsun hak ve hürriyetleri gasbedebileceği de bir ihtimal olarak düşünülebilirdi.

Bunları düşünmek bir yana Paşa[41] toplumsal çöküşün gerekçeleri arasında andığı bu meselede (bütün meseleyi feminizme indirgeyerek) daha da sertleşerek kadınlara boyun eğdirmekten dem vurmaktadır: "Osmanlı toplumu, kadınlarını iradesine boyun eğdirmek ve kendisini, muhalif mensuplarına karşı müdafaa eylemek için icra kuvvetinin yardımını istemek zorunda bulunuyor." 'Boyun eğdirmek' ifadesinin uyandırdığı dehşet bu fiilin yöneldiği kişinin kadın olmasıyla katlanmakta ama asıl şok edici ifade bütün bunları yapabilmek için 'icra kuvvetinin yardımını' talep eden Paşa'nın cümlelerinde gün yüzüne çıkmaktadır. Paşa'nın onaylamadığı bir hareketle ya da doğru bulmadığı bir söylemle mücadele ederken kullandığı üslup ve yöntemi onun hürriyetperver kişiliğinin devamı olarak okumayı denediğimizde hayli ironik bir durum ortaya çıkmaktadır. İcra kuvveti, polis zoru gibi baskı aygıtlarını ya da 'cemiyeti koruma derneği' gibi ideolojik aygıtları bir harmoni içinde kullanmanın gerekliliği konusunda hiçbir tereddüt göstermeyen Paşa'nın bütün bu otoriter, denetimci, baskıcı üsluba rağmen hâlen özgürlükçü ve adalet yanlısı sayılması da hayli ilginç bir netice olarak ortada durmaktadır.

Said Halim Paşa'nın düşünme biçimine sinen gerilimli ve çelişkili ilerleyiş kadın meselesinde olduğu gibi neredeyse bütün konularda kendini göstermektedir. Paşa genellikle doğru tespitlerini, değerlendirmelerini ya öncesindeki bazı yargılarıyla boşa düşürmekte ya da sonrasındaki hükümleriyle dinamitlemektedir. Said Halim Paşa okumalarında pozitif kutupta yer alan okur, doğru değerlendirmelerin metinlerdeki ağırlıklı yeri de göz önünde bulundurulduğunda satır aralarına serpiştirilmiş ya da alt metne gizlenmiş olumsuzlukları pek görememektedir. Örneğin İslam toplumlarının geriliği bahsindeki değerlendirmelerinde "İslam mükemmel bir din olduğu hâlde Müslümanlar niçin geri kaldı?"[42] diye soran Paşa, cevap kısmında İslam'dan uzaklaşmak, zamanın ihtiyaçlarını anlayamamak, dini yeni ihtiyaçlar için tefsir edememek, özellikle din alanındaki boş ve kısır çekişmeler, cahillik, tembellik, daimi harp hâli, Batı'ya körü körüne düşmanlık, İslam öncesi hayatların olumsuz etkisi gibi neredeyse tamamı isabetli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak bu çoğu soru ve cevabın isabetliliği şöyle bir cümleyle tamamen boşa düşmekte ve âdeta soru sormanın ve onlara cevap bulmanın düşünsel çabası bütünüyle anlamsız hâle gelmektedir: "Meçhule doğru bu devamlı atılış karşısında beşer zekâsı, insanın şuursuzca yakıp yıktığı şu alemde var oluşunun sebebini, boş yere keşfe çalışıyor."[43] Paşa'nın *boş yere* diye ünlediği şeyin, aslında akabinde şikayete konu ettiği her şeyin esas gerekçesini ve zeminini oluşturduğunu söylemeye gerek var mıdır? Asıl merak ettiğimiz şey şudur: Yazdıklarının ağırlıklı bir kısmında irade sahibi, özgür insanın çabasına vurguda bulunan Paşa, satır aralarına sinmiş tedirgin edici bu pasif insan tasavvuruna nereden ve neden sarılmıştır? Bunu kestirmek zor; ancak bu tür 'küçük' tenakuzları barındırmakla birlikte düşüncesinin bütünü oldukça canlı, eleştirel ve yenilikçi kabul edilebilir. En azından böylesi bir niyete haiz olduğu söylenebilir.

Said Halim Paşa'nın düşüncesindeki dinamizmi göstermek için onun İslam anlayışına ve o anlayış etrafında kurguladığı dünya tasavvuruna bakmak yeterlidir. Dinin itibar kaybettiği bir çağda, âdeta ölüm fermanının yayımlandığı bir çağda, bir geri dönüşle din üzerinden, İslam özelinden bir dünya

40 Said Halim Paşa, *age.*, s. 135.

41 Said Halim Paşa, *age.*, s. 135-136.

42 Said Halim Paşa, *age.*, s. 161.

43 Said Halim Paşa, *age.*, s. 141.

tasavvuru kurmak, bir hayat tarzının üretilebilirliğine inanmak, bir siyaset anlayışı tasarlamak oldukça cesaret dolu bir çabadır. Bu çaba âdeta akışın tersine yüzmek demektir; bu nedenle gözü pek, mücadeleyi göğüslemeye hazır, yorulmaya razı olunmalıdır. Zira sadece bugünle ve bugünkü düşmanla değil tarihle ve tarihin bütün ağır yükleriyle de mücadeleyi göze almak gerekmektedir. Paşa öyle de yapmıştır; İslamın ve İslam toplumlarının en zor zamanında İslam'a olan inancını korumuş, bununla da yetinmeyip sağlam bir inançla ve yüksek bir sesle onun davasını gütmüştür. Bizi kurtaracak tek şey İslam'dır diye haykırmış ve şöyle devam etmiştir: "İslam dini, kendine mahsus inanç ve ahlak sistemiyle, siyasi ve sosyal esasları ile en doğru, en geniş ve en şümullü manasıyla bir şeriat-i insaniye, bir insanlık yoludur."[44] Paşa sadece Müslümanlara değil bütün insanlığa faydalı olacağına inandığı bu yolun inanç sistemini, ahlak anlayışını, sosyal ve siyasi esaslarını göstermeye çalışmış ve İslam'ın ahlak anlayışının bu bütündeki merkezî yerine işaret etmiştir. Ona göre[45] İslam toplumunu şekillendirecek olan İslam ahlakının ayırıcı özellikleri hürriyet, eşitlik ve dayanışmadır. Bu ve benzeri kavramların rehberliğinde toplumu ve tarihi yeniden okumaya çalışmış, değerlendirmelerde ve çıkarımlarda bulunmuştur.

Geri kalmış Müslüman milletlerin kurtuluş ve saadeti için İslamlaşmak siyasetini öneren Paşa, bundan özellikle Müslümanların birliğini, ahlaki ve fikrî olarak yükselmesini, dayanışma içinde olmalarını kastetmiştir. Bunların içerisinde özellikle 'ittihad-ı İslam'ı çok öne çıkaran Paşa[46] Müslümanların birliğini kainattaki birliğe şu sözlerle benzetir: "İslam birliği; sayısız kuvvetlerin, unsurların ve amillerin tam bir bütün ve ahenk içinde bulunduğu kainattaki birliğin bir benzeridir." Paşa'ya[47] göre "İslamlaşmak demek, İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi demektir". Paşa'nın cümlesindeki siyaset vurgusuna özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir. Çünkü İslam inancından bir siyasi pratiğin üretilebilirliğine yaptığı vurgu, sadece bireysel hayatın değil toplumsal hayatın (sivil ve kamusal bütün yönleriyle) da İslam'a göre tanzim edilebileceğini dile getirmesi, onun İslam'dan ne anladığının en açık ifadesidir.

Said Halim Paşa'nın bütün okumaları her okuma gibi zamanın ruhuna tabidir. Bu yüzden Paşa bir yandan İslam'ın evrensel mesajını muhafaza etmek istemekte, bir yandan da bu evrensel mesajın ruhunu zedelemeden an içindeki etkileşiminden günün Müslümanlarına yardımcı olacak geçerli bir yol aramaktadır. Yukarıda da göstermeye çalıştığımız gibi iyi niyet her zaman iyi sonucu garanti etmediğinden Paşa'nın kimi değerlendirmelerinin ve onlardan elde edilen çıkarımların muhataralı olması kaçınılmazdır; öyle de olmuştur. Böyle olması biraz da İslam'ın inanç ilkeleriyle o ilkelere bağlı olarak üretilen pratiklerin iki farklı düzlemi zorunlu kılması nedeniyledir. Birincisinin kesinliği, ikincisinin değişmezliğini garanti etmediği için özellikle bağımlı değişkenin dinamik doğasının, yani zamana ve mekâna bağlı değişebilir veya yeniden yorumlanabilir doğasının, akılda tutulması zorunluluktur. Aksi taktirde donuk, yeni zamanlara taşınamaz bir düşünce biçimi ve ona bağlı statik bir gerçeklik inşa edilmeye çalışılmış olur ki bu da yaşaması arzu edilen şeyin nefessiz kalması anlamına gelir.

Said Halim Paşa'da düzlemlerin sürekli yerinden edildiğine, gerçekle idealin gereksiz (illa gerekliyse zamansız) birbirlerinin yerine geçtiklerine şahit olduğumuz için sürekli bir suni teneffüs ihtiyacının da hasıl olduğuna tanıklık etmekteyiz. Bu konuyu biraz daha detaylandırmak için Said Halim Paşa'nın İslam müesseseleriyle ilgili yargısına bir kez daha bakmakta fayda vardır. Ona göre[48] "İslam müesseselerinin değişmezliği, gelişemez olmalarından değil, kemal hâlinde bulunmalarındandır". Bu yargının, taraftarları büyüleyen ve kulakları diğer bütün sözlere tıkayan cazibesi, yargının içeriğine daha yakından bakınca sadece zihnin işleyişini körelten bir virüsle karşı karşıya bırakmaktadır. Zira müessese en

44 Said Halim Paşa, *age.*, s. 170.

45 Said Halim Paşa, *age.*, s. 171.

46 Said Halim Paşa, *age.*, s. 181.

47 Said Halim Paşa, *age.*, s. 186.

48 Said Halim Paşa, *age.*, s. 177.

nihayetinde bir yorum, bir üretim ve bir inşadır. İnancın bizatihi kendisi değildir; o, anlama çabasından meydana gelen bir çıktıdır ve kişi, toplum, zaman ve mekânla kayıtlıdır. Asıl ilginç olan Paşa'nın bu zihin durumuyla modernlik karşısında pozisyon alabileceğine hükmetmesidir. Modernlikle kemale erdiği düşünülen müesseseler arasındaki zamansal sapma beraberinde fonksiyonel sapmayı getirmektedir. "Kemal" kelimesi sözlüklerde erginlik, eksiksizlik, olgunluk, yetkinlik olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla bir şey kemale ermiş sayıldığında o şey için yeni bir arayışın gerekliliği ortadan kalkmış olur. Oysa zaman değişirken müesseseler de değişip eskimekte, açıkları belirip işlevsellikleri kaybolmaktadır. Bu yüzden müesseselerin kemale erdiklerini iddia etmek belli bir zamana sıkışmayı kabul etmek demektir.

Said Halim Paşa'nın[49] İslam müesseselerinin kemale erdikleri yargısına temel teşkil eden kabuller şuna benzer cümlelerden oluşmaktadır: "İslam'ın siyaset esasları, cemiyet esaslarından doğduğu için kin, rekabet ve husumet gibi hislerden uzaktır." Paşa'nın İslam'ın siyasi esaslarından anladığı ise "ferdin haklarına mutlak hürmet ve siyasi hâkimiyete mutlak surette itaat"tir. Dolayısıyla burada yüzleşilmesi gereken bir kaç husus bulunmaktadır. Mesela siyasi esasların birinci bileşeni olan ferdin haklarına mutlak hürmet bir yana bırakılırsa ikinci bileşen tartışmalı içeriğiyle yoğun bir kuşkunun odağında kalır. Öyle ya, "siyasi hâkimiyete mutlak surette itaat" 'siyasi hâkimiyetin' muhtevasındaki çeşitlilik göz önünde bulundurulunca hangi meşruiyet zeminiyle İslam'ın siyasi esasları arasında yer almaktadır? İslam cemiyetinin rekabet ve husumetten uzak olma meselesine gelince teorik düzeyde her inanç veya ideoloji benzer esaslarla mündemiç olabilir, onlara ulaşmayı amaçlayabilir. Dolayısıyla teorik düzeyden hareket edilince bu meziyet sadece İslam'ın siyaset esaslarına hasredilemez. Yok eğer esaslardan kasıt siyasi pratiğin bu rekabetten, husumetten ve kinden azade üretildiğini iddia etmek ise bu hiç gerçekçi değildir. Çünkü siyaset baştan ayağa kin ve husumeti de içeren bir rekabet düzlemidir. Böyle olduğu için de teorik düzeyde bile bunun göz ardı edilmesi saçmadır. Paşa'nın da çok iyi bildiğine kesin inandığımız, İslam'ın siyaset esaslarının doğrudan veya dolaylı neden olduğu (veya alet edildiği) siyasi pratiğin dehşet verici hasılası için İslam tarihinin herhangi bir kesitine bakmak yeterliyken hâlâ bu cümlelerin niçin kurulduğu merak konusudur.

Muhafazakârlıkla birlikte başından beri İslamcılığın üzerine sinen milliyetçilik, Said Halim Paşa'da da önemli bir temadır. Kimi araştırmacılar tarafından Arnavut sayılan Paşa, ne Arnavut milliyetçiliği ne de Mısır hidivinin torunu olarak Arap milliyetçiliği yapmıştır. Paşa milliyetçi duyarlılığını (kim bilir belki de Konyalı kökleri sayesinde) Osmanlı ve Türklük üzerinden gösterir ama buna rağmen Paşa'nın milliyetçiliğini kaba bir etnik milliyetçilik saymak yine de doğru değildir, olsa olsa kültürel milliyetçilikle dirsek temaslı bir milliyetçilik saymak daha doğrudur. Bu yakınlaşmayı kolaylaştıran şey Paşa'nın çoklu milliyetçilik tasavvuru içerisindeki müspet milliyetçilik anlayışıdır. Nitekim Paşa[50] söz konusu bu kanaatini, "İslamiyeti, bütünü ile her çeşit milliyetçiliğe muhalif olarak görmek, çok büyük bir hatadır." diyerek dile getirmektedir. Paşa'nın İslami duyarlılığıyla müspet-milliyetçi reflekslerinin kesiştiği yer Türklerin İslam'ı temsil kabiliyetlerini değerlendirdiği yerdir. Paşa'ya[51] göre "Müslümanlığı kabul eden milletler arasında, İslam'ın esaslarını en iyi anlayan ve en güzel şekilde tatbik eden Türkler oldu". Paşa'nın 'en iyi anlama' ve 'en güzel şekilde tatbik etme' ölçütü olarak neyi kullandığı merak konusudur. Söz konusu bu yargının siyaseten iktidar olma, büyük bir imparatorluk kurma gibi gibi bir gerekçesi varsa bu siyasi 'başarı'nın yine de bir dinî inancı 'en iyi anlama' ve 'en güzel şekilde tatbik etme'nin neticesi olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. İslam'ın bütün milletleri kucaklayan beynelmilel olma vasfını akide olarak kabullenen Paşa'nın duygusal olarak zaman zaman milliyetçi atmosferde gezindiğini gösteren birçok emare vardır. Örneğin 'Osmanlı Türklerini maddi ve manevi birçok üstünlüklere sahip

49 Said Halim Paşa, *age.*, s. 193.

50 Said Halim Paşa, *age.*, s. 208.

51 Said Halim Paşa, *age.*, s. 199.

bir millet' sayması veya 'Türklerin İslam'dan uzaklaşma ve gerileme gerekçeleri arasında onların İran ve Arap muhitlerinin tesiri altına girmesini'[52] göstermesi bu emarelerden sadece iki tanesidir. Manevi üstünlüklerin ne olduğu ve nasıl ölçüldüğü ya da İran ve Arap muhitlerinin Türkleri Müslümanlıktan nasıl uzaklaştırdığı benzer birçok meselede olduğu gibi burada da cevaplamadan bırakılmıştır. Tıpkı Türklerin "bir kere daha Müslüman milletlerin başına geçerek, onları mutluluk yoluna sevk edeceğinin"[53] nesnel temelinin gösterilmeden bırakılması gibi.

Said Halim Paşa bütün atak görünümüne rağmen yorucu düzeyde kendi üzerine kapanan, çoğu zaman eklektik, zaman zaman çelişkili, bazen aceleci[54], kısmen kompleksli, tortuları olan, bir ileri iki geri çalışan bir düşünme biçimine sahiptir. Paşa'nın düşünce bagajında İslam ve Batı yan yana dururlar. Bu yüzden düşünürken malzeme çantasında taşıdığı her iki alandan kavramları fütursuzca birlikte veya birbirlerinin yerine kullanır. Özellikle Batılı kavramları transfer ederken, İslami söylem alanına adapte ederken onların orijinal anlamlarına çok da sadık kalmadan, kavramları kökenlerinden itibaren algılamadan, sadece salınımlarına veya çıktılarına odaklanarak kullanmak gibi bir alışkanlığa sahiptir. Batılı bir kavramı bağlamından koparark, safahatına aldırmadan transfer etmek Paşa için bir sorun değildir. Aristokrasi ve demokrasi kavramlarını transfer ederken yaptığı abartılı uyarlamaya yukarıda değinmiştik. Benzer bir şeyi idealizm ve pozitivizm kavramlarıyla da yapan Paşa, bir yandan uyarlamanın motamot olamayacağı hissinin verdiği kuşkuyu bertaraf edememiş ama bir taraftan da bu kavramların dile getirdiklerinin yakın çağrışımlarını İslami terminoloji de gördüğü için onları kullanmaktan da geri kalmak istememiştir. Kendi ifadesiyle "İslam, tam olarak ne idealist ne de pozitivisttir. Fakat her iki görüş de onda mevcuttur".[55] Paşa'nın terminoloji konusunda yaşadığı sıkışma ya İslami terminolojiyi başarılı bir biçimde güncelleyememesinden ya da Batılı terminolojiye duyarsız kalmama hassasiyetindendir. Başka bir olasılık ise her ikisini birlikte kullanma mecburiyetine kanaat getirmiş bulunmasıdır ki bu en güçlü olasılık gibi durmaktadır. Ancak bunun imkânı ve yöntemi konusundaki kişisel yetersizliği buna elvermediği gibi anlattığımız karmaşık görüntüye de neden olmuştur.

52 Said Halim Paşa, *age.*, s. 199.

53 Said Halim Paşa, *age.*, s. 201.

54 Tanıl Bora Osmanlı aydınlarının pek çoğuna sirayet eden 'acilen bir şeyler yapma'lı duygusunu alarmizm olarak kavramsallaştırıyor (bk. Tanıl Bora, *age.*, s. 36.).

55 Said Halim Paşa, *age.*, s. 186.

SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE TESPİTLER, TEKLİFLER VE SORUNLAR

ALEV ERKİLET

Kişi Olarak Said Halim Paşa

1864'te Kahire'de dünyaya gelen Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşanın torunu, vezir Mehmet Abdülhalim Paşa'nın da oğludur. Mehmet Ali Paşa döneminde Mısır Osmanlı İmparatorluğu'nun yarı özerk bir eyaleti idi. Fransızların 1798'de Mısır'ı işgal etmesi üzerine vali olarak Mısır'a gönderilen Kavalalı, işgali bir an önce ortadan kaldırmak ve Mısır'ı Batı karşısında uğradığı yenilgilerden kurtarmak üzere kolları sıvamış ve Türkiye ve İran'dakilere benzer bir *savunmacı modernizasyon* faaliyetine girişmişti. Fransa'nın teknolojik gücüne karşı koyabilmek gerekiyor, bunun yolu da Mısır'ın askerî anlamda yeniden yapılandırılmasından geçiyordu. Paşa bu amaçla yurt dışına öğrenciler göndermiş, modernleşen tüm toplumlarda gözlenen bu örüntünün Mısır'a özgü yanı ise gidenlerin çoğunun geleneksel eğitim kurumlarından yetişmiş, Arap-İslam kültürünü iyi bilen kişiler olmasından dolayı bunların Batı kültürünün taşıyıcısı olma işlevini görmemiş bulunmasıdır (Landau 1973: 300). Kendi meslek alanlarında çalışan bu kişiler, kültürel manada modernist havariler olmaktan çok uzaktılar. Bu, Orta Doğu modernleşmesinin genel özelliklerine uymayan ve altı çizilmesi gereken bir durumdur. Paşa halkın eğitimine yönelik reformlardan da uzak durmuş, modern eğitimin daha ziyade devlette çalışacak kişilerle sınırlı kalmasına özen göstermiştir. Halkın çoğunluğu okuma yazma bile bilmeksizin hayatlarına devam etmişlerdir.

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın burada altı çizilmesi gereken ikinci özelliği ise, kalkınmacı politikalarıdır. Mısır'ın kalkındırılması amacıyla zora dayalı politikalar uygulamış olan Kavalalı'nın, askere aldırdığı erkekleri devlet fabrikalarında zorla çalıştırmak, kadınların evde kendileri için üretim yapmasını yasaklamak gibi uygulamaları nedeniyle pek çok kadın ve erkek kurtuluş yolunu kendisini sakatlamakta bulmuştur (Tomiche 1973: 182). Bu açıdan bakıldığında kültürel modernizasyon politikalarına fazla açık olmayan, buna karşılık ekonomide şiddetli bir kalkınma siyaseti izleyen Kavalalı'nın politik örnekliğinin Said Halim Paşa ailesinin hafızasında canlı olarak muhafaza edildiğini düşünmek yanlış olmasa gerektir.

Soylu ve siyaseten güçlü bir aileden gelen Said Halim Paşa da dedesi ve babası gibi siyasetçi olmak üzere yetiştirilmiş, İsviçre'de siyasal bilimler, felsefe ve hukuk okumuştur. Osmanlı'nın son dönemlerindeki kargaşa ortamında İttihat ve Terakki sekreterliği, Dışişleri bakanlığı ve sadrazamlık yapmış olan Said Halim Paşa, amelde kusuru olmakla beraber, dini bütün bir kişi; Batılı zevklerin de, İslam beyefendiliğinin de en güzel bir bileşimi telakki edilmiştir. Olağanüstü dönemlerdeki olgunluğu, sabrı ve metaneti nedeniyle övülmüş, "Sadrazam olmakla ne biraz büyümüş ne de esarete düşmekle zerre kadar küçülmüştür." denilerek hürmetle anılmıştır (Özalp 1987: 11). Batı'nın olağanüstü teknik gelişimi ve askerî başarıları karşısında yenilgi üstüne yenilgi alan, çalkantılarla dolu Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmaya çalışan dert sahibi isimlerden biridir. Said Halim Paşa, yaşadığı dönemde Müslüman aydınların büyük bir çoğunluğunun Batı karşısındaki yenilgi ve zafiyetler nedeniyle "ülkelerine Batı'daki

siyasal kurumların mükemmel ya da eksik biçimlerini getirmekten başka bir özlem beslemediklerinden" yakınmaktadır: " [Oysa] İslam kavimlerinin Batı kavimlerinden beğenip alabilecekleri bir şey olmadığı bir yana, tam tersine bu hususta Batı kavimlerinin İslam'dan istifade edecekleri birçok yön bulunduğunu göstermek [gerekir]" (1987: 17-19).

Bu ifadeler, Paşa'nın, Batıcı ve Türkçü yaklaşımlardan kendisini ayırarak İslamcılık söylemine yöneldiğinin en net göstergesidir. Yenilgi ve geriliklerin sebebi İslam değildir, sorun İslam'dan uzaklaşmak, onu anlamamız gerektiği gibi anlayamamak sorunudur. Bu açıdan bakıldığında Said Halim Paşa'nın da Namık Kemal, Said Nursi (birinci Said dönemi) gibi İslamcı bir varsayımdan hareket ettiğini ancak onların İslamcılığının İslami temsil vasfı taşıyan Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmayı önceleyen bir İslamcılık olduğunu, bu nedenle de *kurtarıcı bir ideoloji olarak İslamcılığın* (Erkilet 2012: 47) temsilcilerinden biri sayılması gerektiğini söyleyebiliriz. Diğer İslamcılar gibi Said Halim Paşa'ya göre de Müslümanın en kutsal görevi "özgür olmaktır". Yabancı boyunduruğu kabul edilemez. İslam, insan uygarlığının bizzat kendisidir. Onun dışında salah yoktur. Said Halim Paşa İslamcılığın bu temel tezini "Batılılar için her yol nasıl Roma'ya gider ise, Müslümanlar için de her yol Mekke'ye gider." deyişiyle özlü bir biçimde ifade etmiştir.

Toplumsal Koşullara Duyarlılık

Sosyolog Meşrep Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa

Said Halim Paşa'nın çalışmalarını toplumun mevcut durumuna dair analizler ve ne yapmalı sorusuna verdiği cevaplar olmak üzere iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. *Buhranlarımız* adlı kitabında ele aldığı konular ve tartışmalar daha ziyade birinci kategoriye, *Batıda ve İslam Toplumlarında Siyasi Kurumlar* adlı kitabında ileri sürdüğü görüşler ise daha çok ikinci kategoriye dâhil edilebilir. Bu yazıda Said Halim Paşa'nın İslamcılığı ve politik önerileri üzerinde daha ağırlıklı olarak durulacaktır ancak bu konuya geçmeden önce, Paşa'nın sosyolojik analizlerinin önemine ve döneminde giderek yaygınlaşmakta olan alafranga modasına ve Batılılaşmaya karşı bir panzehir olarak ısrarla vurguladığı tutuculuğun işlevlerine dair birkaç ufak değerlendirme yapmak yararlı olabilir.

Birinci Tespit: Özgün Sorunlara Özgün Çözümler Bulunmalı

Said Halim Paşa'nın en önemli özelliklerinden biri, İslamcılığını ve İslamcı çözümlerini soyut değerlendirmelere değil toplumsal gerçekliğe ilişkin somut tespit ve analizlere dayandırmasıdır. Bunun en güzel örneklerinden birini onun tüm çalışmalarına damgasını vuran Batı-İslam toplumları karşılaştırmasında bulmak mümkündür. Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyetçiliğini eleştirirken bunun Batı toplumları için yararlı bir düşünce olabileceğini ancak Osmanlı gibi çok çeşitli unsurları bünyesinde barındıran toplumlar üzerinde çözücü etkiler yaratabileceğini hatırlatarak, "yurdunu tanı" düsturuna atıfta bulunan Said Nursi (1910) gibi Said Halim Paşa da Batı'nın kendi tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullarının sonucu olarak ortaya çıkmış bulunan kurumların olduğu gibi ithal edilmesinin zararlarına dikkat çekmektedir. Burada en önemli hususlardan biri Said Halim Paşa'nın Batılı kurumlara kendi içinde "kötü" ya da "zararlı" kurumlar olarak yaklaşmamasıdır. Onlar farklı toplumsal sorunlara çözüm bulmak için farklı bir coğrafyada geliştirilmiş özgün yapılardır. Bu açıdan anlamlı ve kendi içlerinde değerlidirler. O toplumların dertlerine deva olabilirler.

Ancak İslam toplumları farklı değerler etrafında şekillenmiş, yüzyıllar boyunca farklı deneyimler biriktirmişlerdir. Yanlış olan, farklı toplumların çözümlerinin ithal edilmesidir. Bu yaklaşım toplumsal yapıların "özgünlüğüne" dikkat çeken ziyadesiyle sosyolojik ve objektif bir yaklaşımdır ve bir o kadar da isabetlidir. Bu yönüyle Said Halim Paşa bir sosyolog kabul edilebilir. Hareket noktası, Batı'nın Hristiyan değerlerine yahut modern değerlere göre şekillenmiş yapısının aksine bizim toplumlarımızın

İslami değerler etrafında şekillenmiş olduğu, Müslüman toplumlara batılı değerlerin nakledilemeyeceğidir. Organ naklinde olduğu gibi bu nakil bünye tarafından kabul edilmeyecektir; sonuç, alıcı bünyenin ölümü olacaktır. Bu nedenle sorunlar nasıl özgün ise çözümler de özgün olmalıdır.

İkinci Tespit: Taassubun İşlevi Bünyeyi Saldırılara Karşı Korumaktır

Said Halim Paşa'ya göre, toplumlar kendi bünyelerine özgü çözümlerle sorunlarını çözmeye çalışmaz ve özellikle de yabancı toplumların işgal ve saldırıları altında kalarak misyonerler yahut kâşifler gibi görülen sömürgeciler tarafından kendi kültürlerinden koparılmaya çalışılırlarsa –ki Batı'nın İslam toplumlarıyla ilişkisi uzun zamandır bu istikamette ilerlemektedir- bünyeyi mikroplara karşı korumak üzere savunmaya geçen akyuvarlar gibi düşünülebilecek olan bir kendi değerlerini sahiplenme ve direngenlik eğilimi gelişecektir. Batılılar buna "bağnazlık" adını vermektedirler:

> Düşünce ve hayat bakımından kendisinden çok farklı dış görünüşüne karşın etkin ve savaşçı Batı'nın istilasına karşı dirençli, sabır ve gücünü yıkım ve yoksulluğundan alan, Batılıların tahakkümünden kurtulacağı konusunda kesin inançlı, ezilmesi olanaksız bir düşman olan kişiliğimiz Batının sabır ve dayanma gücünü tüketiyor. Yukarıdaki açıklamalarımızdan anlaşılacağı üzere İslam bağnazlığı deyimi, gerçekte Müslümanların Hristiyanlara düşmanlığını değil, Batının Doğu'ya süregiden düşmanlığını dile getirmektedir (Said Halim Paşa 1985: 116).

Taassup ya da bağnazlık bir görüşün, doğru mu yanlış mı olduğuna bakılmaksızın savunulması olarak tanımlanmaktadır. Körü körüne bağlanma, haksız da olsa taraf tutma, saplantılı bağlılık şeklini de alabilen taassubun olumlu yorumları ise "kişilerin inançlarına bağlı yaşamaya ve onun gereklerini yerine getirmeye çalışması" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu taassuba "iyi taassup" adı verilmiş ve bunun "toplumun kanı" mesabesinde olduğu iddia edilmiştir (www.islamalimi.com). Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* kitabında işaret ettiği taassup da budur. Ancak hızla değişen toplumsal koşullar çerçevesinde inanca ve ibadetlere sorgulamadan yaklaşmak bir müddet toplumun korunmasına hizmet edebilirse de zamanla toplumun kabuklaşmasına yol açması ve yıkıcı işlevler görmeye başlaması söz konusu olabilir. Ünlü kültür kuramcısı Arnold Toynbee (1980) değişmeye karşı direnerek kendi içine kapanma eğilimlerine zealot tavrı adını vermiştir. Herodyen tavır ise tersine, kendi dışındakine karşı sorgulamasız ve kayıtsız şartsız açıklıktır. Said Halim Paşa bu tutumların her ikisine de karşı çıkmakta ve bağnazlık ile Batıcılık yerine İslamcı tutumun önemine vurgu yapmaktadır. Son eseri olan *Batı ve İslâm Toplumlarında Siyasi Kurumlar* kitabında İslam toplumunun karşılaştığı yeni sorunları analiz etmekte ve İslam toplumunun kendine özgü siyasal kurumlarının ne olması gerektiğine ve bunların nasıl hayata aktarılabileceğine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Üçüncü Tespit: Yeni Kurumlar İhdas Etmek Gerekir

Said Halim Paşa'ya (1987: 42) göre bağnazlık ya da Batıcılık toplumların gelişmesine imkân vermeyeceğinden, her toplum kendi değerlerine uygun alternatif kurumlar ihdas etmek durumundadır. Her toplum için en iyi olan, ancak kendi toplumsal koşullarına uygun olandır. Said Halim Paşa'nın bu tespiti, onu döneminin önemli sosyal bilimcileri arasına yerleştirmektedir. Bu yeniden inşa faaliyetinin dayanmak durumunda olduğu bilgi felsefesi, şeriatı doğal ve değişmeyen, keyfî olmayan yasaların egemenliği olarak tanımlamaya meyillidir. Şeriata uymak demek, doğal ve fıtri yasalara boyun eğmek demektir. Şeriatın doğaüstü bir tarafı yoktur… İslam ruhani veya ruhbani değil doğal ve fıtridir (Said Halim Paşa 1987: 24). Ne rasyonalizmi ne de ruhaniliği teşvik etmiş, hayat merkezli bir bakış açısı ortaya koymuştur. İnsanların, zümre ve sınıfların keyfî iradesinden doğmuş düşünceler İslam'la bağdaşamaz, egemenlik Allah'ın olduğundan "güç "ten, "zor" ve "şiddetten" neşet edemez (Said Halim Paşa 1987: 24). Müslümanlar fiziksel yasaları bilimden, gözlem ve deneyden, ahlaki ve toplumsal yasaları ise peygamberin bildirdiklerinden öğrenmek durumundadırlar zira bu ikinci kategori akıl yürütme yoluyla bilinemez:

> Fiziksel ve kimyasal yasalar canlı-cansız bütün varlıkları ve bir varlık olması bakımından da insanı içeriyor. Bu nedenle tamamıyla 'nesneldir'. Ahlaki ve toplumsal yasalara gelince, bunlar ahlaki, bilinçli ve sosyal bir hayat yaşama kabiliyetine sahip bir varlık olması niteliğiyle yalnız insanla sınırlı kaldığı için duygusal, ruhsal ve bu nedenle de tamamıyla 'özneldir' (Said Halim Paşa 1987: 25-26).

Bu iki bilgi türünden birinin ihmal edilmesi, toplumun bir bütün olarak gerilemesine yol açar. Müslümanların durumu da bu olmuştur. Bilimin öneminin ihmal edilmesi, sadece dinî olan bilgilere ve üstelik de geleneksel yaklaşımlarla yönelmeleri, gerilemelerinin temel sebebidir.

Said Halim Paşa ve İslamcılık Düşüncesi

İslamcılığın Ezeli ve Ebedî Sorunu: Bilim-Teknik Meselesi

Sosyoloji ve felsefe literatüründe Batı'nın bilimle ve onun hayata aktarılması anlamına gelen teknikteki gelişmelerle vasıflanan "aklı" ile Doğu'nun "aşkı" ve "irfanı" arasında yapılagelen ayrım, İslamcılığın temel tartışmalarının odaklandığı kaygan zemini asırlardır yavaş yavaş olgunlaştırmaktadır. İkiliklerle düşünmeye yatkın olan Batı'nın kendisi dışındakileri ötekileştirmesinin ve mahkûm etmesinin temel gereçleri bu tartışmadan devşirilmiştir. Teknik geriliğin neden olduğu sürekli yenilgiler, aşılması gereken sahici bir meydan okuma oluşturmuş ve Batılılar kadar Müslüman düşünürleri de üzerine tefekkür etmeye zorlamıştır. Mehmet Âkif'ten Necip Fazıl'a kadar pek çok düşünür bu ikilemlerden eklektik bir sentezle çıkabileceğimizi ummuştur. Bazı Batılı düşünürlerde de görebileceğimiz bu düşünce, Batı biliminin tek başına gelişiminin medeniyeti ruhsuz ve maddeci bir medeniyet hâline getirdiği, bunun yarattığı sakıncaların giderilmesi için maddeye ruh üflenmesi gerektiği yönündedir. Necip Fazıl bu sorunu *İdeolocya Örgüsü* kitabında geliştirdiği ütopik toplum tasavvuruyla aşmaya çalışırken, Aldous Huxley gibi düşünürler kendi distopyalarında [örneğin *Maymun ve Öz* (2004)] bu çözüme dolaylı göndermeler yapmışlardır.

Said Halim Paşa'da da benzeri bir tartışmanın izleri görülür. Çöküntünün, maddi şartların "düşmüş" olmasından ve hayata hiçbir faydası olmayan gayrimüspet bilimlerin ortaya çıkmasından kaynaklandığını ileri süren Said Halim Paşa'ya göre ulemanın skolastik yaklaşımları Müslümanları doğayı incelemekten uzaklaştırmış, bu da ekonomik alanda gerilemeye yol açmıştır (1987: 39-41). Oysa doğanın sırlarını keşfetmek üzere daimi bir çalışma içinde olmak, bu yolla doğanın bizler için sakladığı iyilik ve yararları ortaya çıkarmak ve böylece "şeriatın garanti altına aldığı ahlaki ve toplumsal mutlulukla uyumlu maddi bir mutluluk temin etmek gerekir[di]" (Said Halim Paşa 1987: 41). Necip Fazıl düşüncesinde gerileme nedeni olan ulemanın karşılığı "ham ve kaba softa"dır (1986: 90-91). Ancak buradan hareketle Said Halim Paşa'nın ulemaya yahut fıkha bir bütün olarak karşı çıktığı söylenemez. Tam tersine o, fıkhın önemli işlevler gördüğünü örneğin bizim kendimizi korumamız ve yeniden üretebilmeniz için fıkhın inşai gücüne ihtiyaç duyduğumuzu vurgular. Ancak burada söz konusu edilen, bilime karşı çıkan veya mesafeli duran bir fıkıh anlayışı değildir. Yaratıcı, dinamik, özgün, bilime açık bir Müslüman zihin, ulema ve fıkıh sistemi arzulamaktadır Said Halim Paşa ve bu yaklaşımıyla İslamcıların büyük çoğunluğundan ayrılır.

İslamcı gelenekten gelenler, genel olarak, "gerçek İslam" adını verdikleri, Kur'an ve sahih sünnetle sağlaması yapılmış bir dinî bilgiler bütünü ile sahih olmayan sünnet, fetva kitapları ve fıkıh külliyatı arasında net bir ayrım yapmakta ve ikincileri geleneğin olumsuz özellikleriyle malul sayıldıklarından ilkece ve kategorik olarak dışlamaktadırlar (örneğin Ercümend Özkan, Ali Şeriati) (bk. Erkilet 2010; Erkilet 2013). Bu bağlamda Batılı seküler bir eğitim almış olan Said Halim Paşa'nın fıkhın inşai önemine vurgu yapmış olması, onun ayırıcı ve üzerinde önemle durulması gereken özelliklerinden biridir. Bilimin ve teknolojinin Batı'dan alınabileceğine ve hatta alınması gerektiğine dair genel İslamcı zaaflarla malul olan Said Halim Paşa düşüncesi, sosyal alana gelindiğinde şeriatın sınırlarına harfiyen uyulması varsayımıyla yola

çıkar. Ancak İslam'ın siyasal sistemine ilişkin değerlendirmelerini okuduğumuzda bu sınırların aşıldığını görürüz. Gerçekte, sınırları itinayla çizilmiş bir *iktibas* önerilmektedir. Örneğin Batı'nın tarihsel gelişimi içinde ortaya çıkmış olan sınıflar, emek ve sermaye ilişkileri yahut siyasi rejimler olduğu gibi iktibas edilemezler. Bu alanlarda özgün ve yaratıcı düşünceler geliştirebilmek için fıkhın inşai gücüne yaslanmaktan başka çare yoktur (Said Halim Paşa 1987: 45) diyen Said Halim Paşa, gerçekte Batılı kurumları hazır bir şablon olarak kullanmış, İslami ilkelerden hareketle bunları eleyerek, hangilerinin alınıp hangilerinin Osmanlı sınırlarından içeri sokulmaması gerektiğini göstermeye çalışmıştır.

İslam'da Siyasal Sistem

Said Halim Paşa'ya göre Batı'da siyasal düşünce, kiliseyi, krallığı ve nihayet halkı mutlak ve sorumlu kabul edilmez egemenler olarak tanımlamakla bitmez tükenmez iktidar mücadelelerine yol açmıştır. Güç/gasp ilkesi siyasete ve toplumsal hayata egemen olmuştur. Batı toplumları uzlaşmaz çıkar çatışmalarıyla maluldürler. Siyasal partiler, birbiriyle çatışan (sınıf temelli) çıkarları temsil etmekte ve savunmaktadırlar. Bu nedenle Batı parlamentoları toplumsal birer savaş alanına dönmüştür. Parlamentolar yürütme ve yasama gücünü elinde bulundurduğundan aşırı güçlenmiş, yasalar kişi, grup veya sınıfların çıkarlarına göre yapılır olmuştur (Said Halim Paşa 1987: 47-48, 53-58). Batı'nın siyasal sistemi bütün bu sıkıntılara rağmen anlamlı ve değerlidir, onların toplumsal sistemine birebir karşılık gelir. Ancak bizim ihtiyaçlarımıza uymaz:

> Bir toplum için en güzel siyasal sistem, kendi toplumsal sisteminin ihtiyaçlarını en mükemmel bir biçimde karşılayan, kendi temel ilkelerini en güzel bir biçimde yorumlamayı başaran, kısaca onun en doğru ve en gerçek bir anlatımı olan sistemdir (Said Halim Paşa 1987: 59).

Yukarıdaki alıntı, belki de Said Halim Paşa'nın düşüncesini en özlü biçimde ifade eden bir cümle olarak kullanılabilirdi. Gerçekten de o, her toplumsal kurumu, içinde doğduğu toplumun ihtiyaçlarıyla birlikte okumayı ve anlamayı düşüncesinin temeline koymuştu. Buradan hareketle, Müslüman toplumlar için en güzel ve doğru ve isabetli kurumların da İslami değerler ile tutarlı olanlar olacağına inanıyordu. Said Halim Paşa, bu temel varsayımdan hareketle, ulusal egemenlik, parlamento, yasama, siyasi partiler, sivil toplum, insan hakları gibi Batı siyaset düşüncesinin temel kavramlarını tek tek ele almakta ve onları İslam düşüncesiyle karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. Ona göre insanların doğuştan kazanılmış hiçbir doğal hakkı yoktur. Egemenliğin nihai sahibi Allah olduğu için beşerin egemenliği ancak yerine getirilmiş bir görev sonucunda kazanılan bir ödülden ibaret olabilir. %51'in %49'a egemen olmasına ulusal egemenlik denilmekte ve oy çokluğu kazanana temyiz edilemez yasalar vazetme hakkı vermektedir. Sivil toplumu ortaya çıkaran da budur. %49'un haklarının nasıl korunacağı ve temel söylemlerinin siyasete nasıl etki edeceği ile ilgili tartışmanın sonucunda ortaya çıkmış bir nosyondur (Said Halim Paşa 1987: 30-32).

Paşa'ya göre İslami perspektiften bakıldığında şeriatın egemenliği esas, ulusal egemenlik ise ikincildir. İslam; adalet, özgürlük, kardeşlik (ümmet) ve dayanışma temelinde bir toplum tasavvuruna sahiptir. Bu ilkeler sınıf çıkarlarına dayalı partilerin egemenliğinden üstündür. Meşruiyet, temsil edilen çıkarlardan değil bunların üstünde kalarak kendini sevdiren bir devletten neşet edebilir ancak. İşi ehline vermek temel ilkelerden bir diğeridir. Said Halim, parlamentoların (temsilciler meclisi) ulusun seçkinlerinden oluşturulması ve/ancak yasama yetkisine sahip olmaması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre bu meclisler ancak denetleme görevine sahip olabilirler. Yasamayı beşerî güçlerin elinden almak gerektiği düşüncesine dayanan bu görüş, oldukça seçkinci bir eğilime tekabül etmektedir.

Said Halim Paşa'ya (1987: 63-65) göre yasama ancak fakihlerden oluşan bir kurul tarafından yapılabilir. Bu bir uzmanlık meselesidir ve nasıl sağlığımız için doktorlara başvuruyorsak, yasalar konusunda da hukuk bilginlerine başvurmak gerekir.

Yürütme gücü halkın oylarıyla seçilmiş bir devlet başkanının elinde olacak, onun atadığı memurlar tarafından icra edilecektir. Said Halim Paşa (1987: 67-69) Osmanlı Dönemi'nde yaşamasının da doğal sonucu olarak ömür boyu hüküm sürecek bir devlet başkanına göndermeler yapmakta, başkanın değiştirilmesini görevini yerine getirememesi şartına bağlamaktadır. Parlamentoyu sadece yürütmeyi denetleme işleviyle sınırlaması nedeniyle aslında işlevsizleştirmekte, denetlemenin hangi mekanizmalarla gerçekleştirileceğine değinmemektedir. Partilere gelince, Said Halim Paşa'ya (1987: 72-74) göre siyasi partiler, Batı'da sınıfsal çıkarları temsil amacıyla kurulmuşlardır. İslam dünyasında ise ortak İslami idealleri gerçekleştirmek için izlenecek en iyi yolun ne olduğu konusundaki fikir ayrılıklarından doğabilirler. Ancak İslami siyasal sistem içinde bu partilerin yerinin ne olacağı konusu belirsiz kalmaktadır, zira yasama ve muhalefet görevinden soyulmuş ve atanmışlardan oluşan yürütmenin de dışına düşmüş görünen siyasi partilerin siyasal sistemde taşıyacağı anlam belirsizdir. Batı'da parlamento içi bir yasama gücü oluşturan partilerin, yasamanın fakihlere teslim edildiği, yürütmenin ise devlet başkanının atadığı kişiler tarafından gerçekleştirildiği bir ortamda siyasal sistemdeki yeri ne olacaktır? Hasan el-Benna'nın (1980: 316-323) Mısır siyasal sistemi için önerdiği *ehlü'l hall ve'l akd* (İslam amme hukukuna göre devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmek yetkisine sahip olan heyet) kurumu gibi, Said Halim Paşa'nın partilerin işlevleri konusundaki değerlendirmeleri de muğlaktır.

Batı'da senato, âyan meclisi olması anlamında ayrıcalıklı kişi ve sınıfların çıkarlarını korumak üzere kurulmuştur. Said Halim Paşa'ya (1987: 75-76) göre bizde böyle bir sınıf mevcut olmadığından, siyasal sistemimiz içinde senatoya da gerek yoktur.

Sonuç Yerine

Yukarıdaki göndermeler, Said Halim Paşa'nın, bize vadettiği üzere özgün İslami siyasal kurumlar tasarlamaktan ziyade, Batı siyasal sistemini veri olarak aldığını göstermektedir. Kendisi, Batı siyasetinin temel kavram ve kurumlarını tek tek değerlendirmiş, İslami değerlerle uyuşup uyuşamayacaklarına bakarak bunları sistemine almış ya da devre dışı bırakmıştır. Batı'dan bilim ve teknik dışında hiçbir şey almamak gerektiğine dair kendi değerlendirmelerine sadık kalmamıştır. Bu açıdan bakıldığında Said Halim Paşa'nın ilkece çok önemli değerlendirmeler yapmış olmasına karşın, uygulamada Batı-merkezli yaklaşımlardan tam olarak özgürleşememiş olduğu görülmektedir. Siyasal sistem önerilerinde yerli kurumları yaratıcı fikirlerle yeniden üretmekten ve modern koşullara uyarlı hâle getirmekten ziyade, gelişmiş Batı ülkelerinin kurumlarını seçici biçimde alarak mevcut sisteme adapte etme noktasında kalan öneriler geliştirmiştir. Bunu *seçici iktibas* kavramıyla ifade edebiliriz.

Her ne kadar Batı-İslam karşılaştırmalarında objektif olmaya özen gösterse de Müslüman toplumlar lehine bir idealizasyona meyillidir. Örneğin Batı'nın sınıf, çıkar ve çatışma eksenli bir medeniyet olduğunu objektif verilerden hareketle tespit ederken İslam dünyasını ütopik bir dayanışma ve kardeşlikle vasıflandırır. Bu bakış açısı, onu İslam toplumlarına özgü iç ve dış çatışma potansiyellerini analiz etmek konusunda zayıf kılar. İslam tarihi boyunca yaşanan güç mücadelelerini, iktidarın aşırı güçlenmesi sendromunu ve hatta bu yoğunlaşmanın dinle meşrulaştırılması eğilimini görmezden gelmese bile (örneğin Said Halim Paşa 1985: 165-167), bunları İslam'a dönülmekle kolaylıkla aşılabilecek sorunlar olarak görmeye devam etmiştir. İslam toplumlarının fiilî siyasal sistemlerini kendi içinde ele alıp eleştirel bir yaklaşımla analiz etmez, sadece değinmekle yetinir. Onların Batılı sistem karşısındaki üstünlüklerine odaklandığı için, haklar ve özgürlükler konusundaki uygulama sorunlarına eğilmez. İslam dünyasını bir idealler dünyası olarak kutsallaştırır. İçinde yaşadığı dönemin koşulları çerçevesinde oldukça anlaşılabilir olan bu tutum, Said Halim Paşa düşüncesini bugünün koşullarında değerlendirirken bir ihtiyat payı bırakılması gerektiğini ima eder.

KAYNAKÇA

El-Benna, Hasan (1980) *Hasan el-Benna'nın Hayatı ve Risaleleri*. çev. Ramazan Nazlı. İstanbul: Arslan Yayınları.

Erkilet, Alev (2005) Büyük Doğu Nereden Doğar: İslamcılık, Doğu-Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl. *Hece Dergisi Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı*, 9 (97), s. 66-74.

Erkilet, Alev (2010) *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. Ankara: Hece Yayınları.

Erkilet, Alev (2012) Namık Kemal'in İslamcılığına Dair. Hüseyin Su & Abdurrahim Karadeniz (haz.) *Namık Kemal (1840-1888)* içinde, Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, s. 41-49.

Erkilet, Alev (2013) İkinci Dünya Savaşı Sonrası Koşullarda Arı-Duru Bir İslam Arayışı Ercümend Özkan, İktibas Dergisi ve İslam Partisi, İsmail Kara & Asım Öz (haz.) *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu (17-18-19 Mayıs 2013) Tebliğler Kitabı* içinde. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, sf. 505-514.

Huxley, Aldous (2004) *Maymun ve Öz*. çev. Süreyya Evren. İstanbul: İthaki Yayınları.

Kısakürek, Necip Fazıl (1986) *İdeolocya Örgüsü*. 5.b. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Landau, J.M. (1973) The beginnings of modernization in education. R.L.Chambers & M. Polk (ed.) *Beginnings of modernization in the Middle East: The nineteenth century* içinde. Chicago: The University of Chicago Press, s. 299-312.

Nursi, Said (1910) Prens Sabahattin Bey'in su-i telakki olunan güzel fikrine cevap başlıklı açık mektup. *Nutuk-I* içinde. İstanbul: İkbal-i Millet Matbaası.

Özalp, Ahmet N. (1987) Sunuş. *İslam ve Batı Toplumlarında Siyasi Kurumlar* içinde. Hazırlayan N. Ahmet Özalp. İstanbul: Pınar Yayınları, s. 9-14.

Said Halim Paşa (1985) *Toplumsal Çözülme* (*Buhranlarımız)*. Hazırlayan N. Ahmet Özalp. İstanbul: Bir Yayıncılık.

Tomiche, Nada (1973) The situation of Egyptian women in the first half of the nineteeth century. R.L. Chambers & M. Polk (ed.) *Beginnings of modernization in the Middle East: The Nineteeth Century* içinde. Chicago: the University of Chicago Press, s. 171-184.

Toynbee, Arnold (1980) *Medeniyet Yargılanıyor*. çev. Ufuk Uyan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları.

SAİD HALİM PAŞA VE NURETTİN TOPÇU'DA 'MİLLİYET', 'DİN' VE 'AYDININ YABANCILAŞMASI' SORUNU

MEHMET FATİH BİRGÜL

Velhasıl Paşa'nın eserleri ve fikirleri konusunda
daha yapılacak çokça iş, çalışılacak hayli ders var.[1]

I.

İncelememizin ulaşacağı ve nihayete ereceği mesele, 'aydınların yabancılaşması' sorunudur. Bu sorun, Türkiye'nin siyasi ve kültürel yakın tarihinin merkezini oluşturan ve ayrılmaz biçimde birbirine merbut bulunan 'modernleşme' ve 'Batılılaşma' probleminin, hayati öneme sahip bir yan ürünüdür. Fakat işte tam olarak bu nedenle ve aynı zamanda, 'milliyet' ve -milliyetimizin en önemli unsuru olan- 'din' meselesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Şu hâlde, iç içe geçmiş ve mütelazim/korelatif olan bu meseleler hakkındaki söze, genel birtakım hususları hatırlayarak giriş yapmak en uygun başlangıç olacaktır.

Öncelikle 'aydınların yabancılaşması' sorunu, hanedan ve imparatorluklarını kaybetmeye başlayan Müslüman toplumların, devletlerini sürdürmek/yeniden elde etmek için milletleşme sürecine girmeye başlamalarıyla birlikte ortaya çıkmış bir sorundur. Bu süreç, 'devlet' ile özdeş olan hanedan ve imparatorlukların kaybedilmeye başlamasıyla ilişkili olarak, aynı zamanda ve her şeyden önce bir devlet meselesidir ve Müslüman toplumlar, devlet olmaksızın tam olarak Müslüman bir toplum olamazlar; bu nedenle milletleşme süreci aynı zamanda İslam ile ilgili bir dinî bir sorundur. Karşısında kaybedilen, bir başka Müslüman hanedan ve devlet olmadığı, bizzat Batı olduğu için de sadece ferdî ya da toplumsal değil, aynı zamanda -devlet meselesi olduğundan- 'din' yani İslam ile doğrudan alakalı bulunan milletleşme süreci Batılılaşma problemiyle doğrudan ilişkilidir. Batılılaşma problemi, özünde modernleşme ile alakalı olduğu için de aynı zamanda modernitenin, Müslüman toplumun temel zemini olan 'devlet' kabı içinde, milliyetimizin yeniden mayalanıp şekillenmesi sürecinde 'din'in modernite ile yapısal münasebeti anlamına gelmektedir.

'Aydınların yabancılaşması' sorunu, geçmişe ait bir problem değildir; günümüzde de -sıkletinde ciddi hiç bir değişiklik olmaksızın- varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla konumuz, dün var olan ama bugün bir çözüme ya da en azından kendince bir nevi istikrara kavuşmuş hatta buna yaklaşmış bir mesele değil, dünden bugüne varlığını ve toplumsal bölünmeye, dolayısıyla milletleşememe problemine katkısını üst düzeyde sürdüren bir sorundur. Bu durumun apaçık anlamı, Müslüman toplumların milletleşme süreçlerinin tamamlanmamış olduğudur. Dolayısıyla aydınların yabancılaşması sorunu hakkında düşünmek, milletleşme sürecinin neden bir türlü tamamlanamadığı hakkında düşünmek anlamına da gelmektedir.

Öte yandan, 'yabancılaşmış aydın' tipinin zuhurundan itibaren, aydının yabancılaşması hadisesinin özellikle 'milliyet' bağlamında problemleştirildiği, üstelik ciddi bir mesele olarak görülüp tartışıldığını da asla unutmamak gereklidir. 'Din', en azından milletleşme sürecinin Batılılaşma hareketleri ile

1 İsmail Kara, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, Dergâh Yay., İstanbul, 2017, s. 417.

kesiştiği sırada milliyetin en önemli unsurudur. Dolayısıyla aydının yabancılaşması sorunu, daha ilk andan itibaren 'din' problemi olmuştur. Bu bakımdan iki asırlık bir süreç içinde, bir toplum için son derece hayati olan bu sorunların, uğrunda harcanan bütün düşünce enerjisine ve siyasi ya da kültürel –birbiriyle uyumlu ya da çelişik- türlü türlü atraksiyonlara rağmen belli bir kıvama gelemeyişi gerçekten ilginçtir. Üstelik bu sorunun, günümüzde - neredeyse hâlâ başlangıçtaki cepheler ve bakış açıları içinde- tartışılıyor olması da ayrıca son derece dikkat çekicidir.

Konumuz bir küpün yüzeyleri gibi, birbirine bağlı ve kendine özgü bir uzam meydana getiren 'milliyet', 'din', Batılılaşma/modernleşme' ve 'aydının yabancılaşması' sorunu. Lakin konumuzun tartışılacağı çerçeveyi belirleyen iki sınır, çağdaş düşünce tarihimizin ilginç iki siması olan Said Halim Paşa ve Nurettin Topçu. Aynı sorunu önemsemiş, dert edinmiş ve hakkında konuşmuş bu simalar arasında ise bazı önemli farklılıklar ve benzerlikler mevcut. Esasen evvelce mukayese olunmamış bu iki mütefekkirin, özellikle aydının yabancılaşması konusu etrafında karşılaştırılmasını cazibeli kılan da bu farklılık ve benzerlikler. Dolayısıyla bu hususta birtakım tespitlerde bulunmak da ifade-i meram bakımından fayda verecektir.

Said Halim Paşa (1864-1921) ile Nurettin Topçu (1909-1975) her şeyden önce iki farklı kuşağa mensupturlar. Tanzimat Devri münevveri olan Said Halim Paşa, I. Meşrutiyet ilan edildiğinde on yedi yaşındadır; Osmanlı'yı büyük devletler liginden düşüren 93 Harbi'ne ve elem verici sonuçlarına da bu sıralarda şahitlik etmiştir. Bu müşahedelerin, önce ümit ve hemen ardından hayal kırıklığı uyandırdığı herhâlde tahmin edilebilir. Mamafih Said Halim Paşa, esas itibarıyla belli bir tecanüs ve istikrar içeren Sultan Hamit Devri içinde (1877-1909) yetişmiş, bu sırada İsviçre'de beş yıl siyasi ilimler tahsili görmüş ve yurda dönüşü ardından vazife alıp olgunlaşmıştır.

Oysa II. Meşrutiyet'in ilan edildiği yıl doğan Nurettin Topçu, çocukluğunda idrak ettiği Cihan Harbi ve ardından gerçekleşen işgali görmüş, ilk mektep talebesi iken okulunun yanında tenis oynayan müstevlî zabitleri seyretmek zorunda kalmıştır. Muvaffakiyetle biten İstiklal Harbi'nin hemen ardından gerçekleşen Cumhuriyet'in ilanı sırasında ise 14 yaşındadır. Dolayısıyla ilk gençlik dönemi müşahedeleri açısından, Topçu'nun Said Halim Paşa'dan farklı olarak, önce hayal kırıklığı ve ardından ümitli ve olumlu bir hissiyata intikal ettiği söylenebilir. Mamafih Nurettin Topçu da esas itibarıyla, kendince bir istikrara sahip olan Tek Parti Dönemi'nde (1923-1950) yetişmiş, bu esnada Fransa'da felsefe tahsili görmüş, yurda dönüşünde vazife alıp olgunlaşmıştır.

Ne var ki, Said Halim Paşa, Nurettin Topçu'nun babası ile aynı kuşağa mensuptur; yani Topçu ile aralarında nesiller açısından bir devamlılık ve halef selef münasebeti mevcuttur. Dolayısıyla şahsi bir bağlantıları olmamakla beraber, bir önceki kuşaktan bir düşünür ile bir sonraki kuşaktan bir başka düşünürün aynı sorun hakkındaki görüşlerini mukayese, en azından entelektüel vasatta bir devamlılık anlamına geldiği için elbette önemli ve ufuk açıcıdır.

Şüphesiz Said Halim Paşa, bir Kavalalızade'dir; Mısır Hidivleri hanedanına mensuptur. Hayatının hiçbir döneminde maddi bir sıkıntı çekmemiş, oldukça özel bir öğretim ve öğrenim görme imkânına sahip olmuştur. Oysa Nurettin Topçu'nun babası, eşraftan olmakla birlikte eğitimli değildir; Balkan faciasıyla birlikte iflas ettiği ve bir süre sonra da vefat ettiği için Topçu'nun çocukluk ve gençliği de maddi müşküller içinde geçmiş, kendi çalışkanlık ve başarıları sayesinde eğitimini tamamlamıştır.

Mamafih ister asilzade ister eşraf-zade olsun, Said Halim Paşa ile Nurettin Topçu milletlerine karşı –üstelik 'din' başta olmak üzere, hâlihazırda sahip oldukları temel değerler içinde- büyük bir bağlılık ve aidiyet hissi duymakta ortaktırlar. Bu iki düşünür de mensubu oldukları milletin yapısal özünde bir değişiklik yapmak isteği duymaz; aksine bu özün korunması gerektiğini düşünürler. İşte aralarındaki önemli bazı farklara ve doğrudan bir fikrî etkileşimden söz edilememesine rağmen bu iki düşünürü temelde bir nevi halef selef kılan şey, bu bakış açısındaki müştereklikliktir.

Said Halim Paşa, gençliğinden itibaren devlet hizmetinde ve üst düzey bürokraside yer almıştır. Fakat 1900'den itibaren muhalefete geçmiş, şehit edilinceye dek fiilî siyaset içinde bulunmuştur. Onun İttihat ve Terakki içindeki faaliyetleri ve sadrazamlığı burada hatırlanabilir. Oysa Topçu, ömrü boyunca siyasete tepki duymuş ve uzak durmuş, mecburiyet ve ısrar üzerine pek kısa bir deneme haricinde hiçbir zaman fiilî siyasete iştirak etmemiştir.

Bu farklılık, elbette sadece her iki şahsiyetin şahsi ve sosyal mevkii ile ilgili değildir. Nurettin Topçu, şüphesiz hem Şark hem Garp cihetinden iyi eğitim almış Said Halim Paşa'dan farklı olarak, kendi metafiziğine sahip bir filozof ve aynı zamanda bir mistiktir. Dolayısıyla bu temel ayrımın, bu iki düşünürün siyasete bakış açıları ve münasebetleri arasında da mühim birtakım ayrılıklar meydana getirdiği muhakkaktır.

Elbette Said Halim Paşa ve Nurettin Topçu, şuurlu bir Müslüman olmak bakımından müşterektirler. Fakat burada da önemli birtakım farklar mevcuttur; Said Halim Paşa, aynı zamanda bir İslamcıdır. Siyasetin, İslam ile özdeşleşme eğilimi taşıyan bir formunu sunmaya çalışmaktadır. Böylece de İslam'ı, ister istemez belli bir ölçüde ideolojileştirmeye yönelmektedir. Bu tavır, modern çağda bir Müslüman aydının -aynı zamanda modern olan- bir olgunun eksikliğini hissettiğini ve bu boşluğu doldurmaya yöneldiğini göstermektedir.

Oysa Nurettin Topçu için durum farklıdır. Onun İslam'ı ikinci kez keşfi, deyim yerindeyse taklitten tahkike geçişi, profesyonel felsefe eğitimi aldığı ve doktorasını tamamladığı Fransa'da gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onun İslam tasavvuru, felsefi ve mistik bir temel üzerinde, modernitenin birtakım sıkıştırmalarına karşı tedbirli biçimde yükselir. O, dini, bir form olarak değil öz olarak kavrar. Dünyevi anlamıyla siyaset ve güç ilişkileri açısından önümüze koyduğu tüm tekliflerinde de bu hassasiyet kendisini gösterir.

Said Halim Paşa'nın tespit ve tenkitlerinin muhatabı olan yabancılaşmış aydınlar, felsefi anlamda yani varlık-insan-Tanrı münasebetleri bağlamında temelde pozitivizmden etkilenmiş maddeci şahsiyetlerdir. Oysa Topçu'nun yabancılaşmış aydınlar hususundaki muhataplarının, başlangıçta benzer türde olmasına rağmen, özellikle kırklardan sonra ortaya çıkan Marksizm etkisiyle zuhur eden ve gelişen şahsiyetleri de içine aldığı unutulmamalıdır. Bu farklılık da Said Halim Paşa'nın 'yabancılaşmış aydın' tasvirinin daha basit ve mütecanis olmasına karşılık, Nurettin Topçu'nun 'yabancılaşmış aydın' tasvirinin daha girift ve ayrıntılı oluşunda rol oynar.

İsmail Kara'nın, Said Halim Paşa'nın ayrıcı vasıfları hakkındaki şu tespitleri, bizce de doğru ve önemlidir:

> Said Halim Paşa, pek de başarılı olmayan siyasi hayatına karşılık büyük bir fikir adamı, üst düzeyde bir modernleşme ideolojisi tenkitçisidir. Fikren ve maddeten katkılarda bulunduğu II. Meşrutiyet'in ilânının üzerinden henüz fazla bir zaman geçmemişken peşpeşe yazdığı ve yayınladığı risâlelerde savunduğu fikirler, eşzamanlı olarak hemen hiçbir fikir adamında rastlanmayacak, bu yüzden de döneminde anlaşılamayacak derecede soğukkanlı, derin ve gerçekçidir. Bu düzeyde bir tenkit ve tefekkür ortaya koyabilmesinin asıl kaynakları, Avrupa'da siyaset bilimi tahsil etmesi, Batı medeniyet ile toplumlar ve kültürler arası etkileşimler hakkında daha köklü bilgilere sahip olması ve meselelere teorik ve üstten bakabilme başarısını göstermesinde aranmalıdır. Hâlbuki pratik öncelikli bakış açılarını öne çıkaran XIX ve XX. Yüzyıl Müslüman aydınların büyük çoğunluğunun Batı hakkındaki kanaatleri bilgiden çok hissiyata ve ön kabule dayanmaktadır.[2]

Said Halim Paşa'ya ilişkin bu tespitler, aynı probleme dair tahlillerini tartışacağımız Nurettin Topçu ile bazı önemli benzerliklere işaret imkânı vermektedir. Nurettin Topçu'nun Fransa'da, üstelik felsefe alanında lisans ve doktora yapmış olması, Batı'daki eğitimi içinde daimi bir tecessüs içinde cevelanı,

2 İsmail Kara, "İstisnai Bir Dimağ Said Halim Paşa", *Din ve Hayat*, NU: 13, Yıl: 2011, s. 87-88.

arayışları ve gözlemleri kendi dönemindeki Batı ve çok katmanlı entelektüel yapısı hakkında derin tahliller yapabilmesine yardımcı olmuştur. Böylelikle yurda döndüğünde, resmî program hâline gelmiş ve Türkiye'nin düşünce ortamını -şerik kabul etmeksizin- şekillendirme görevini üstlenmiş olan mutat Batı ve Batılılaşma tasavvurunu, soğukkanlı ve köklü biçimde eleştirme başarısını gösterebilmiştir. İşte bu nedenle de Said Halim Paşa ile benzer bir kaderi paylaşarak kendi döneminde yeterince anlaşılamamış ve değerlendirilememiştir.

II.

Said Halim Paşa'yı dikkatle okuduğumuzda, 'yabancılaşmış aydın' hakkındaki eleştirilerini üzerine bina edeceği ve takdir uyandıracak bir dikkat ile sunduğu iki boyutlu bir zemin ortaya koyduğunu görebiliriz. Bunlardan ilki, doğrudan doğruya 'yabancılaşma' problemidir.

Yabancılaşma, esasen mensup olunan milletin değerlerinden uzaklaşmak ya da reddetmekten ibaret değildir. Böyle bir hadise, bireysel olarak gerçekleşmesi daima mümkün bir değişimdir. Oysa yabancılaşmadaki sorun; bir millete, kendisini meydana getiren millî değerlerini toptan bırakmayı ve başkalaşmayı, üstelik milliyetini sürdürebilmenin yegâne çaresi olarak, milletin üzerinde entelektüel nüfuzu olan aydınlar sınıfı mensuplarınca, içeriden ve ısrarla önermektir hatta uygulamaya zorlamaktır. Bu bakımdan yabancılaşma, bireysel bir tercih değil 'milliyet' meselesiyle doğrudan ve ayrılmaz biçimde ilişkili bir problemdir.

Said Halim Paşa, temelde yabancılaşmanın her şeyden önce insan tabiatına aykırı olduğunu, zira 'millet' adını verdiğimiz toplumsal örgülerin özgünlüklerinin asla teke indirilemeyeceğini dile getirmektedir. Nitekim Paşa, biraz da istihzalı biçimde şöyle demektedir:

> Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe (memzûc) bulunurdu.[3]

Said Halim Paşa haklıdır; zira her şeyden önce 'insan'ı insan kılan temel hususiyetlerden biri, belki de birincisi -muhtevalarını hâlâ tam belirleyememekle birlikte (!)- 'medeniyet' ve 'kültür' kavramlarıyla ifade ettiğimiz üretimleridir.

Mamafih 'medeniyet' ve 'kültür', esasen insanın saf bireyselliğiyle değil doğası gereği ferdiyetinin ayrılmaz bir parçası olan toplumsallığıyla, aile ocağından başlayıp ölüm anına dek diğer insanlarla gerçekleşeduran 'alış' ve 'veriş' münasebetlerinde zuhur etmektedir. Dolayısıyla insanı hayvandan ayıran temel hususiyet olan 'medeniyet' ve 'kültür' olduğu içindir ki, medeniyetler ve kültürler arasındaki farklar da bizatihi 'medeniyet' ve 'kültür'ün ayırıcı vasıflarından biridir. Eğer insanların tümünün –aynen modernitenin uğraştığı gibi- tek bir 'medeniyet'i ve 'kültür'ü olsaydı tıpkı Said Halim Paşa'nın dediği gibi, toplum bilim ile hayvan bilim gerçekten de mezcolurdu! Fakat öte yandan 'insan', tam olarak 'insan' olmazdı!

Bu çerçevede Said Halim Paşa, son derece önemli bir bakış açısı belirlemekte ve bireyin toplumsallığı üzerine vurgu yaparak şöyle demektedir:

> Bir insan topluluğunun millet hâline getirilebilmesinin, fertlerin müşterek his ve âdetlerle, birbirine uygun fikir ve inançlarla, aynı gaye etrafında birlik hâlinde bulunmalarına bağlı olduğunun bilinmesi lazımdır... Cemiyet bağları, mazide birlikte geçirilen hayat ile ecdattan kalan manevi ve fikri mirastan doğar, yani cemiyeti meydana getiren fertler arasındaki birlik ve beraberliği temin eden bağlar, insanlar ile zamanın müşterek eseri olan an'ane ve teamüllerin meydana gelmesi ile teşekkül eder. Bu bağların yerini, insanların hayal edecekleri başka hiç bir bağın tutamayacağını bilmeliyiz. Bu gerçeklerin

3 Said Halim Paşa, "Mukallidliklerimiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yay., İstanbul, 2016, s. 76. Okuyucu açısından anlaşılır olmak maksadıyla, Said Halim Paşa'nın mutantan bir dile sahip orijinal metinlerini değil, en azından manayı aktarma bakımından yeterli bulduğum M. Ertuğrul Düzdağ'ın sadeleştirmesini kullanacağım. Mamafih gerekli gördüğümde, bazı cümle ve kavramların orijinali de metne dâhil edeceğim.

> idrak edilmesi neticesi olarak maziye, an'aneye, ahlak ve teamüllere gösterilecek saygı, temel sosyal vazifelerimizdendir. Bu gibi bağlardan ayrılan bir cemiyetin, içtimai bağlardan da kopacağına ve ilkel insan topluluğu hâline döneceğine inanmalıyız.[4]

Görüldüğü gibi Said Halim Paşa, kendi milletinin (hey'et-i içtimaiyye-i müessese) ve milliyetinin idraki ile buna karşı saygı ve itinayı, toplumsal bir varlık olarak insanın, kendisine saygı ve özeni ile doğrudan ilişkilendirmiş olmaktadır. Fakat burada kastedilen insanın kendisi/benliği, cemiyet içindeki kendisi/benliğidir. Burayı, şimdilik bir kenara not edelim.

Not etmemiz gereken diğer bir husus, Paşa'nın, mütalaasının sonunda, insan cemiyetlerini zımni bir biçimde millî bağlara sahip yani milletleşebilmiş ve buna sahip olamamış ilkel (ibtidai) olmak üzere iki türde tasarladığıdır. Orijinal metinde 'millet' kelimesi yerine, az önce işaret ettiğim üzere 'hey'et-i içtimaiyye-i müessese' (örgütlü toplumsal yapı) terkibi bulunuyor. Ancak başka pasajlardan da açıkça anlaşılıyor ki bu terkiple kastedilen 'millet' hâlinde organize olabilmiş cemiyettir. Bu nedenledir ki millî bağlardan kopan ve böylelikle organizasyonlarını yitiren cemiyetler, 'hâl-i ibtidâisine' dönmek tehlikesine uğrayacaklarına göre, ilkel toplumlar insanlığın milletleşme öncesi ilk hâlini işaret etmektedir. Yine zımni bir biçimde burada milletlerin –en temel müessese devlet olduğu için- aynı zamanda devletleşebilmiş, ilkellerin ise böyle bir organizasyona sahip olmayan toplumlar olduğu anlaşılabilmektedir. Elbette böyle bir idrak, modern sosyolojiye oldukça yakın bir kavrayıştır.

Paşa'nın, bu zemine istinat ederek bir adım sonra vardığı nokta ise bu memlekette 'Batılılaşma' vetiresi başladığı andan günümüze dek, aslında tüm meselenin etrafında döndüğü yegâne ana soruna yani 'din'e gelip dayanmaktadır:

> Gaye birliğini temin edecek olan müşterek ahlâk ve inancı, dini hasletlerin doğurduğunu, bu sebeple dine hürmet ve bağlılık göstererek, ahkâmını yerine getirmenin de en mühim sosyal vazifelerimizden olduğunu bilmeliyiz.[5]

Bu açık kanıtlamada, dine karşı hürmetin de bir sosyal vazife olarak sunulduğunu görüyoruz. Zira milleti meydana getiren gaye birliğini müşterek ahlak ve inanç temin etmekte, bu inanç ve ahlak ise temelde 'din'den kaynaklanmaktadır. O hâlde dine hürmet, milliyete hürmet anlamına gelmektedir. Fakat burada, dinin müstakil olarak 'hakikat' olmak iddiası söz konusu değildir; zira dine hürmetin asıl sebebi, her ne olursa olsun millî mensubiyetten kaynaklanan bir sosyal görev olmaktadır.

Ayrıca dinin konumuna dair bu genel kaide, bizim milletimiz söz konusu olduğunda daha fazla geçerlidir. Zira "bizim idealimiz, içtimai ve siyasi kanaatlerimiz, tamamıyla dinimizden doğmuştur. Dolayısıyla ona saygı göstermek mecburiyetinde olduğumuz gibi üzerimizdeki bütün haklarını da kabul etmek zorundayız".[6]

Said Halim Paşa tarafından doğruluğu gösterilmiş öncüllerini şöyle sıralayabiliriz:

a. Millet, tarih içinde kuşaklar boyunca teşekkül ve tevarüs eden, bu milletin fertlerini -dikey olarak- hem ataları ve torunları ile birleştiren, aynı zamanda -yatay olarak- bireysel hayatları içinde doğrudan ve dolaylı olarak muhatap oldukları/olabilecekleri, milletlerinin diğer fertleriyle kaynaştıran düşünce, duygu ve gaye ortaklıklarıyla teessüs eder ve devamlılık kazanır.

b. Bu devamlılık ve tarihsel bütünlük, dikey ve yatay müşterekliğin nirengi noktasını oluşturan anane, âdet ve teamül gibi ferdi, milleti içine dâhil edecek ve orada tutacak belli bir karakter ve davranış normuna yaklaştırır ve uyumlu hâle getirir.

4 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı İçtimâîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 117.

5 Said Halim Paşa, *age.*, s. 117.

6 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 105.

c. Din, fertlerden genel bir itaat veya en azından hürmet bekleyen bu kanun, anane, âdet ve teamüllerin ana kaynağıdır. Bu nedenle dine hürmet, millî bir sosyal vazifedir.

Bu akıl yürütme sonunda Said Halim Paşa'nın vardığı netice, sağduyuya hitap eden bir tarzda, bir millete mensup olmanın gereği olarak, başta 'din' olmak üzere o milleti kendisi yapan özelliklere hizmet ve korunması yolunda çalışmak gerekliliğidir. Fakat bir milleti kendisi yapan, dolayısıyla kendine özgü olan bu özellikler ne mahiyettedir?

Said Halim Paşa, burada milliyetin her şeyden önce bir 'ortaklık' olduğunu vurgulamaktadır. Mamafih bu ortaklık, iki katmanlıdır. Öncelikle milletin fertlerinin bugün hâlihazırda –benim yatay olarak nitelendirdiğim- "müşterek his ve âdetlerle, birbirine uygun fikir ve inançlarla aynı gaye etrafında birlik hâlinde bulunmaları" söz konusudur. İkinci olarak –benim dikey olarak nitelendirdiğim- "mazide birlikte geçirilen hayat ile ecdattan kalan manevi ve fikrî miras" söz konusudur.

Peki, bunlardan hangisi öncelikli ve esastır? Paşa'nın cevabı tereddütsüz ve açıktır: Bugünkü millî bağlar, geçmişten gelen manevi ve fikrî mirastan doğmaktadırlar. Zaten devamlılığı sağlayan da bu hususstur. İşte bu yüzden Said Halim Paşa, çok önemli ve ilginç bir yargı öne sürmektedir: "Cemiyeti meydana getiren fertler arasındaki birlik ve beraberliği temin eden bağlar, insanlar ile zamanın müşterek eseri olan an'ane ve teamüllerin meydana gelmesi ile teşekkül eder."

Demek oluyor ki, bugün hâlihazırda milletin fertlerini birbirine bağlayan bağlar, 'insanlar' ile 'zaman'ın ortak eseri olarak meydana gelen –birer yargı ve davranış kalıbı olan- anane ve teamüllerle teşekkül etmektedir.

Fakat acaba insanlardan bağımsız bir 'zaman' söz konusu mudur? Geçmişteki atalarımız ile aramızdaki ortak manevi ve fikrî miras, atalarımız da insan olduğu ve esasen 'mana' ve 'fikir' tamamen insani olduğu için neticede insan üretimi olmalıdır. O hâlde Paşa, 'zaman' ile neyi kastetmektedir? İnsanlardan bağımsız tabiî olaylar ve/veya bir milletin maşeri şuuruna bağlı olmayan, başka milletlerin oluşturduğu etkiler mi?

Bu soru üzerinde düşünmeye değer bir probleme işaret etmektedir. Biraz sonra Said Halim Paşa'nın, millî kanun ve ananelerin de 'zaman'a direnemeyeceğini ileri sürdüğünde ve olguların anlaşılması ve açıklanmasında 'çevre'nin temel faktör oluşuna değindiği sırada, bu soruyu daha farklı biçimde tekrar soracağız.

Said Halim Paşa, oldukça dikkatli bir biçimde milleti meydana getiren özelliklerin 'maddi' değil, tabiatı gereği 'manevi' olduğunu ayrıca vurgulamaktadır. Elbette bu vurgu, insanın özünün de manevi olduğu kabulünü zımnen içermesi yanında -ne kadar parlak olursa olsun- hiçbir maddi unsurun, bu manevi özün yerine geçemeyeceğinin altını çizmek imkânı da sağlamaktadır. Hatta Said Halim Paşa, milletin ve milliyetin ayrılmaz parçası olan 'vatan'ı bile maddi kısmından yani toprak ve diğer tüm somut görünümlerden ayırarak, millet için asıl olanın 'manevi vatan' olduğunu belirtmektedir:

> Her milletin millî kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir 'manevi vatan' meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet hâline getiren onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklâlinden olur. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha da fazla istifade ettiği hâlde esirdir, çünkü millî değerlerini kaybetmiştir.[7]

Mamafih burada da bir sorun var: Millî kanunlar (mevzuat) ve ananeler, milleti millet yapan 'manevi vatanı' meydana getiriyorsa bu kanun ve ananelerin ardında duran, onları husule getiren unsur olan atalarla ortak manevi ve fikrî mirasın konumu nedir? Yani yatay ve dikey millî bağların münasebetinin

7 Said Halim Paşa, *age.*, s. 105.

tarihsel akış içindeki mahiyetleri nedir? Buradaki sorunu daha iyi ortaya çıkarmak için Said Halim Paşa'ya şu soru sorulabilir: Bir milleti kendisi kılan kanun ve ananeler, hiç değişmez ve dönüşmez, mutlak sabit şeyler midir?

Said Halim Paşa yasalar, ananeler ve âdetlerin zaman içinde sabit kalmadığını ve kalamayacağını teslim etmektedir. Şüphesiz maddi dünya içindeki şartların ve ihtiyaçların değişmesiyle birlikte, milleti meydana getiren 'manevi vatan' yani millî kanun ve ananeler de değişmektedir ve hatta değişmelidir. Bu durumda, en azından Paşa'nın söylediklerine bakılırsa bir milletin 'manevi vatan'ı da zaman içinde değişmektedir. Böylece milletlerin değişmeyen bir öze sahip olduğundan bahsetme imkânı ortadan kalktığı gibi, bu değişimi icbar eden –ve manevi vatan harici ama ilginç bir şekilde maddi zorunlulukları işaret eden- 'zaman', asıl fail konumuna gelmekte ve neticede insani üretim olan medeniyet ve kültür, aslında tabiî maddi akışın etkileriyle teşekkül etmiş olmaktadır. Fakat Paşa'nın, bu açmaza karşı da bir cevabı bulunmaktadır:

> Gerçi zamana hiç bir şey dayanmaz. O kanun (mevzû'ât) ve an'aneler de her şey gibi gelişmeye muhtaçtır. Fakat bu hakikat onların bizimle olan bağlarını kuvvetlendirip muhafazalarına gayret etmemizi gerektirir, yoksa alakayı kesmemizi değil. Çünkü ilgimizi kesersek, tabii olarak gelişemez gerilerler. Şu hâlde, millî değerlerimizin ister bizim ihmalimizle olsun, ister bir darbe[-i teshîr] zoru ile olsun ortadan kalkması, esarete düşmemizden başka bir netice vermez. Ancak şu farkla ki, birincisinde isteyerek, ikincisinde istemeyerek esarete düşülmüş olur.[8]

Görüldüğü gibi Paşa, milleti millet yapan kanun ve ananelerin, maddi ve haricî şartların tümel hâlini ifham eden 'zaman' karşısında sebatı olmadığını ve değiştiklerini, hatta değişmeleri gerektiğini kabul etmektedir. Fakat bu durumda, Batılılaşmayı 'zaman'ın gereği olarak kabul edenlere karşı ne söyleyebiliriz?

Said Halim Paşa burada zekice bir açıklama getirmektedir. Evet, millî vatanı meydana getiren millî kanun ve ananeler, zamanın gereklilikleri içinde değişir. Ancak bu değişme de bunların 'biz' ile irtibatını koruyarak gerçekleşmelidir. Eğer böyle olursa bu değişim bir terakki, böyle olmazsa bir tereddidir.

Demek oluyor ki Paşa, değişime tabi millî kanun ve ananelerin ardında duran ve her zaman var olan bir 'biz' tasarlayarak Batılılaşma taraftarları yabancılaşmayla itham imkânına kavuşmaktadır. Fakat bu 'biz' kimiz?

Maddi vatan değil, zamanın icaplarına göre değişen manevi vatan da değil. Fakat zamana mukavemet edemeyip değişmek sorunda kalan 'manevi vatan' yani millî kanun ve ananeler ardında duran, bu değişim sırasında bağının hep gözetilmesi gereken, dolayısıyla da bir sabite olarak değişmez kalması gereken kolektif bir 'biz'. Acaba bu 'biz'in, zaman karşısındaki durumu tam olarak nedir?

İşte Paşa'nın mütalaaları içinde, değişimin sabitesi olmak bakımından, aynı zamanda 'yabancılaşma'nın ya da 'millî' kalmanın ölçütü hâline gelen ve böylece millî açıdan hayati önem kazanan 'biz'in kim olduğunu, Said Halim Paşa 'biz'den bahsederken hep 'manevi vatan'ı anlattığı için açık biçimde görememekteyiz. Dolayısıyla yeterince açıklığa kavuşmamış 'biz' ile zaman içinde gerçekleşecek değişimlerin nasıl denetlenebileceğini belirlemek de oldukça müşkül hâle gelmektedir.

Değişimi kabul eden Said Halim Paşa, bu yol ayrımında ilerlemeyi yani terakkiyi tercih etmekte fakat içkin bir şekilde millî kanun, anane ve teamüllerin formuyla birlikte olduğu gibi kalmasını isteyen – kendi deyimiyle- mutaassıpları da manevi vatanı geriletenler kervanına katmaktadır:

> Elhasıl bir cemiyetin sadece o günkü sosyal bağlarla devamlı olamayacağını, zamanın icaplarına hareketlerini uydurabildikten başka, ihtiyaçlarını tatmin edebilecek iktidara sahip olması, varlığını ve

8 Said Halim Paşa, *age.*, s. 105-106.

> devamını temin edebilmek için tekâmül etmeye çalışması, bugünkü siyasetini tayin ederken maziye saygı göstermesi ve istikbalini düşünmesi gerektiğini de bilmeliyiz.[9]

Burası özellikle önemlidir. Zira Said Halim Paşa, zahirdeki parlaklık ve güç uğruna 'maddi vatan'ı güçlendirmek iddiasıyla 'manevi vatan'ı feda etmeye kalkan ve böylece aslında millete büyük zarar verenleri, 'manevi vatan'ı geriletenler hatta yok etmeye çalışanlar olarak kabul etmektedir. Fakat aynı şekilde, zamanın gereklerini ve maddi gelişmelerini idrak edemediğinden 'manevi vatan'dan ibaret olan kanun, anane ve teamülleri, birer form hâlinde ve oldukları gibi sürdürmeye çalışan idraksiz ulemayı da 'manevi vatan'ın gerilemesinden, aynı derecede sorumlu tutmaktadır. Hatta daha da ötesi, Paşa'ya göre bu ilk sınıf gericilerin ortaya çıkmasında ve dolayısıyla milliyetimizin özünü meydana getiren 'din'in suçlanarak 'manevi vatan'ın büyük tehdit altında kalmasında, ulemadan müteşekkil ikinci sınıf gericiler de birinci derecede suçludur. Zira netice itibarıyla Batıcılar isteyerek, mutassıplar ise istemeyerek manevi vatanı tahrip ve milletin esaretine vesile olmaktadırlar:

> Tarihî gerçek şudur ki, gerek âlimlerimiz ve gerekse bize rehberlik etmek, fikirlerimizi aydınlatmak vazifesi ile mükellef olanlar, Batı'da ilim ve fen yolunda meydana gelen sür'atli gelişmeyi takip edememişlerdir. İlim ve fennin bize meçhul kalması ise millî tekâmülümüzü durdurmuş ve bizi Batılı milletlere nispetle geri bir duruma indirmiştir.[10]

III.

Said Halim Paşa'nın, 'yabancılaşmış aydın' hakkında tartışmak için oluşturduğu zeminin ilk boyutu yani 'yabancılaşmak' hakkındaki tasvir ve tahlilini, elden geldiğince derin bir şekilde okumaya çalıştık. Şimdi Paşa'nın ortaya koyduğu zeminin ikinci boyutuna yani bizatihi 'aydın' hakkındaki tahlillerine kısaca nazar edelim.

Şüphesiz bir millet, her biri kendine özgü kişiliği içinde yaşayan birçok insandan teşekkül etmektedir. Milletin fertlerinin büyük çoğunluğu ise 'halk' adını verdiğimiz genel zümreyi teşkil eder. Fakat 'halk', millet ve milliyetin manevi özünü meydana getiren manevi 'değerler'i, somut görünümleri olan âdet, yasa ve teamüller vasıtasıyla yaşayabilse de soyut olarak gereğince tahlil, tespit ve dolayısıyla dikey ve yatay devamlılığını sağlamanın çarelerini üretecek, zamana göre icap eden güncellemeleri yapabilecek kabiliyetten ve imkânlardan mahrumdur. İşte bu vazifeyi ifa edecek insanlar, elbette sadece bilgi ve beceri ile değil gerekli ahlaki yeterlilikle de mücehhez olması gereken mümtaz bir sınıf hâlindeki âlimler, eşraf, sanatkârlar yani kısacası aydınlardır:

> Bunun için şahsiyeti, ahlakı ve aklı ile temayüz etmiş şahıslardan, maddi ve manevi servet sahiplerinden, memleketin sonsuz tabii servetlerinden istifade edebilecek sanatkârlardan, vicdanları aydınlatarak ve müşterek ilerleyişi temin ederek hükümran olmak isteyen faziletli zatlardan meydana gelecek seçkin bir sınıf teşkil etmesi lazım gelir.[11]

Sözü fazla uzatmaya hacet yok. Zira Said Halim Paşa'nın muhakemesi, böylece asıl noktaya ulaşmakta ve 'yabancılaşmış aydın'a dair ağır eleştirilerini dile getirmek imkânına kavuşmaktadır. Aydınlar, bir milletin 'manevi vatan'ını ve onun ardında duran 'biz'i, gereğince idrak ve millet fertlerine neşir, nihayet 'biz' ile irtibatını sağlamak kaydıyla zamana göre 'manevi vatan'da icap eden terakkiyi icra etmek vazifesini üstlenmiş ve bunun için gereken vasıflarla donanmak üzere yetişmiş seçkin insanlardır. 'Maddi vatan'ın muhafazası, güçlendirilmesi, refahının artırılması ve muktedir kılınması, esasen milliyeti meydana getiren millete has 'manevi vatan'ın muhafazası içindir. Fakat aydınlar, kendi milletlerine yabancılaşmışlarsa ve milletin fertlerine, maddi anlamda ilerlemek ve güçlenmek uğruna 'manevi va-

9 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı İçtimâîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 118.

10 Said Halim Paşa, *age.*, s. 119.

11 Said Halim Paşa, *age.*, s. 116.

tan'ı terk etmeyi telkin ediyorlarsa her şeyden önce millet açısından büyük ve hayati bir sorun ortaya çıkmış demektir.

Said Halim Paşa için yabancılaşmış aydının temel vasfı, işte bu nedenledir ki her şeyden önce 'milliyetsiz' olmaktır. Fakat bu milliyetsizlik, çift taraflı bir açmaz ve çaresi olmayan bir muallakta kalıştır. Çünkü yabancılaşmış aydın, içinden çıkıp yetiştiği ve mensubu bulunduğu kendi milletine yabancı olduğu gibi aynı zamanda kendisine mensup olmak için çırpındığı Batılı da olamamaya yazgılıdır. Zira Batılı, her şeyden önce milliyetinin idrakindedir; Batılılaşmacı yabancılaşmış aydın ise ilerlemeyi, milliyetini inkâr etmekte gördüğünden Batılı aydının en önemli özelliği olan tarih ve medeniyet şuurundan feragat etmiş olmaktadır. Said Halim Paşa, böylece Batıcı aydının önemli bir zaafını yakalamış olmaktadır:

> Bu gibilerin garip zihniyeti her hususta tesirini göstermektedir. Herhangi bir şeyi düzeltip ıslah etmek bahsindeki anlayışları da buna açık bir misaldir. İzah edelim: Başka memleketlerde, herhangi bir şeyde görülen yanlış veya eksiğin giderilmesine lüzum hissedildiği anda, icap edenin yapılmasına gayret edilir; hatalı olan şeyin ıslahına çalışılır. Bizde ise, ıslahı gereken her ne ise hiç tereddüt edilmeden ortadan kaldırılmasına ve yerine, daha iyi olduğu zannedilen bir başkasının konulmasına kalkışılır. Bizim bu gayretli efendilerin nazarında, düzeltip ıslah etme ihtiyacı, mevcut olanı terk edip değiştirmek veya yıkıp atmak için bir vesiledir. Hâlbuki Batılılar bir şeyi, bilhassa muhafaza etmek arzusu ile ıslah etmek isterler. Hâsılı, bizde, yenisini kurmak için yok etmeye, Batıda ise yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışılır. Batı hayranlarının, oradan aldıklarını iddia ettikleri ışık, yollarını aydınlatmaktan çok, görüşlerini köreltiyor olmalı. Batılıları taklit etmeye çalışıyorlar. Ama onlara tamamen zıt bir şekilde düşünüp hareket ettikleri, bu basit mukayesede bile görülmektedir. Kendileri ise, Batılılar gibi düşünüp hareket etmekte olduklarına son derece emindirler.[12]

İşte bu tespit çerçevesinde Paşa sormaktadır: "Birisi çıkıp da Almanlara, kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfanını bırakmakla kabil olacağını söylemiş olsa; acaba nasıl bir karşılık görür?"[13]

Said Halim Paşa, böylece bir yandan Batılı olmak tutkusu nedeniyle koptuğu kendi milletine yabancılaşan, öte yandan Batılı olmak için yanıp tutuşmasına rağmen Batılı aydının en büyük hasletine, tarih ve kültür şuuruna asla sahip olamayacağı için Batı'ya karşı da daimi bir yabancılığa düşmeye mahkûm 'yabancılaşmış aydın'ın iki temel niteliğini belirler:

> Gerçekten de, batı hayranlarının manevi, içtimai ve siyasi meseleler hakkındaki bilgileri iki mühim özellik göstermektedir: Birincisi: Bu meselelerden hangisine dair olursa olsun, bizimle ilgili olan taraflarını bilmemek, öğrenmeye de tenezzül etmemek. İkincisi: Bizimle ilgili olanların dışında pek çok metod ve prensiplere vakıf bulunmak.[14]

Bu durumda artık, yabancılaşmış aydın hakkında hüküm verme imkânına sahibiz. Yabancılaşmış aydın, yabancılaştığı milleti adına konuşma hakkını kaybetmiştir. Fakat bütün arzusuna rağmen zaten yabancısı olduğu Batı namına konuşma hakkına da sahip olamayacaktır. Yabancılaşmış aydın, ne bir Şarklı olarak ne de bir Batılı olarak tefekkür etmek imkânına sahip olamadığı gibi, ne bir Şarklı olarak ne de hakiki anlamda bir Batılı olarak konuşma hakkında da sahip değildir. Dolayısıyla Batıcı aydın, her iki cenah içinde bir asalak konumundadır:

> Batı hayranlarının muhitimizde gösterdikleri yıkıcı tesirlere karşı, Batı zihniyetinin kendi çevresini nasıl diriltip tazelediğini, ibretle düşünelim. Görürüz ki, bizdeki Batı hayranları kendi muhitlerine olduğu gibi, o zihniyete de çok yabancıdırlar. Şu hâlde zihniyetleri de Batı zihniyetine göre sadece bir asalak olmaktan başka bir şey değildir. Kendileri ise, cemiyete karşı ilgisiz kalmakla beraber yine onun sayesinde yaşıyorlar. Öyleyse bu bakımdan da cemiyetin sırtında bir asalaktır. Daha da fenası, Batı hayranı bu aydınlar, sahte ilimleri ile cemiyete verdikleri zararlara son vermezlerse neticede kendileri gibi, bu cemiyeti de, Avrupa cemiyetinin bir asalağı hâline düşüreceklerdir.[15]

12 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 94-95.

13 Said Halim Paşa, *age.*, s. 103.

14 Said Halim Paşa, *age.*, s. 95.

15 Said Halim Paşa, *age.*, s. 100.

Böylece artık, Said Halim Paşa'ya göre yabancılaşmanın ne ve aydının kim olduğunu öğrendiğimize göre, Paşa'nın kim olduğunu anladığımız 'yabancılaşmış aydın'a dair tahlillerine daha yakından bakabiliriz.

IV.

Said Halim Paşa, 'yabancılaşmış aydın' hakkında konuşurken muhatap aldığı 'aydın' tipi hakkında iki temel niteliği esas görmektedir. Bunlardan ilki, pozitivizmin tesiridir. Mamafih Said Halim Paşa, bu nitelik hakkında daha ziyade, özellikle 'din' bağının gevşemesindeki hatta ortadan kalkmasındaki etkisi bakımından konuşmaktadır.

Said Halim Paşa, pozitivizmin doğrudan eleştirisine pek girmeksizin, bu tavrın ortaya çıkışında Batı'ya has olan 'kilise' ve 'aristokrasi' gibi tarihsel ve özel sosyal şartların etkisine vurgu yapmayı tercih etmektedir. Yani burada da 'çevre', asıl ve en mühim faildir. Böylelikle Paşa, Batı'da görülen dinsizlik ve maddeciliğin ortaya çıkış sebebinin, yine bizzat Batı tarihi içinde yoğrulan ve zuhur eden özel hadiseler olduğunu, ikna edici biçimde öne sürebilmektedir. Bu durumda Müslüman toplumların Batı'dan farklı ve kendine özgü tarih akışı yani medeniyet ve kültür üretimleri bulunduğuna göre, her şeyden önce Batı'ya has gelişmeler sonunda ortaya çıkan bir olguyu, üstelik zahiren ve olduğu gibi kendi milletine nakletmenin büyük hata olacağı da kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Nitekim Said Halim Paşa, bu tür bir zihniyete sahip yabancılaşmış aydınlara karşı, genel ve bilimsel bir ilke olarak kabul ettiği şu makul yargıyı öne sürmektedir:

> Hâlbuki ne çeşitten olursa olsun, herhangi bir hadisenin en esaslı, en mühim sebebi ona zemin olan muhit değil midir? Bu pek açık bir ilmi hakikat iken, araştırmalarında ve düşüncelerinde muhiti dikkate almıyorlar. Bu yüzden de, çıkardıkları hükümler hep menfi ve yıkıcı oluyor, müspet bir hakikat taşımıyor. Muhite yabancı kaldıklarından, bilgi ve tasavvurları, hayalperestçe oluyor. Tabii ilmi bir kıymeti de bulunmuyor.[16]

Bu mütalaadaki ilmî hassasiyet ve sosyolojik şartların en mühim sebep olarak kabullenilmesi, özellikle dikkat çekicidir. Said Halim Paşa, pek açık bir ilmî hakikat olarak –orijinal ifadesiyle- şu ilkeyi hatırlatmaktadır: "Hâlbuki herhangi bir hadisenin tabiat ve mahiyeti ne olursa olsun en mühim, en esaslı âmili zemin-i husûlü olan muhit değil midir?"

Paşa'nın bu vurgusunun sebebi aslında açıktır. Bu vurgusu ile Said Halim Paşa, İslam dünyasında bizzat İslam'dan kaynaklanmak üzere, bilim ve din çatışmasına yol açacak şartların tarihsel olarak ortaya çıkmadığını ve dolayısıyla –Batılılaşmacı aydını yabancılaştıran ana unsurlar olan- bilim ve teknolojinin, zaten İslam'ın özü ile uyumlu olduğunu, üstelik bilimsel bir surette, gösterme imkânına kavuşmaktadır:

> Maddecilik fikir ve zihniyetinin Batı'daki çıkış sebebi, Hristiyanlık inançları ile yeni ilim ve fen zihniyetinin birbiriyle çatışması ve bunların uyuşmasına çare bulunamayışıdır. Hâlbuki İslam inançları için böyle bir imkânsızlık bahis konusu değildir. İslam inançlarının ilmin buluşlarına [itikâdât-ı fenniye] zıt olması şöyle dursun, inançlarımız onların hepsini içine aldığı için, bizim inançlarımızla bilgilerimiz birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil ederler.[17]

Burada İslam inançları ile 'itikadat-ı fenniye' yani açıkçası bilimin kanıtladığı ve dolayısıyla doğruluğuna inanmamızı istediği bilgiler arasındaki mutlak uyum iddiası, tabii ki yeni değildir. Fakat açıkçası, o dönemden günümüze dek -ne hikmetse hep Batı'da gerçekleşen- ilmin yeni buluşlarının, Müslüman aydınlarca Kur'an'da zaten işaret edildiğinin keşfedilip durması gibi –modası bir türlü geçmeyen- bir tehlike barındırmaktadır.

16 Said Halim Paşa, *age.*, s. 98.

17 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı İçtimâîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 119.

Yabancılaşmış aydın tipindeki ikinci nitelik, elbette pozitivizm ve maddecilik etkisi ile ayrılmaz biçimde ilişkili olarak Batı yaşam biçiminin görünürdeki parlaklığı, lüksü ve cazibesinin merkezî tesiridir. Unutulmamalıdır ki Said Halim Paşa'nın kastettiği Batılı yaşam biçimi, Hristiyanlığa ait referansların büyük ölçüde ortadan kalktığı, orta ve yüksek burjuva yaşam biçimidir. Nitekim Said Halim Paşa, temelde, âdeta Batılı gibi yaşayabilmek için Batılı gibi düşünmeye çalışan aydın tipinin kökenini, açık biçimde şöyle tasvir etmektedir:

> Aydınlarımız, Batı'da şaşaalı, hoşa giden zevklerle dolu, parıltılar saçan bir medeniyet gördüler. Bu parlak medeniyetin aydınlık güzelliği ile gözleri kamaştı. Gördükleri bu güzel eserleri, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannettiler. Batı'nın yaşayışını, memleketlerine tatbik etmenin, dertlerine çare olacağına inandılar. O vakitler bu medeniyetin bütün incelikleri ve parlaklıkları ile görüldüğü yer Fransa olduğundan, takip olunan medenileşme gayesi de, Osmanlı toplumunu Frenkleştirmekten ibaret kaldı. Böylece Fransız ahlâk ve âdetlerinin taklidi ve fikirlerinin benimsenmesinden başlanarak, meziyetlerinin hatta noksanlarının alınmasına özenildi... Tahsil için, sefaret vazifesi ile memur olarak, Batı memleketlerine giden gençlerden, ecnebi ahlâk ve yaşayışını benimsemiş olarak dönenler pek çoktu. Bunlardan başka, çeşitli milletlerin her biri, yurdumuzda hayranlar, taraftarlar ve fikirlerini yayan kimseler kazanmak için, mâli müesseseler veya öğretim teşkilatları kurdular.[18]

Bu genel ve basit fakat aynı zamanda bugüne dahi şamil olan tasvir içinde dikkatimizi çeken husus, Said Halim Paşa'nın aydın yabancılaşması hakkındaki akıl yürütmesinde kendisini bariz biçimde göstermektedir. Münevverler zümresi, Batı ile ilk temas ettiğinde kendilerinde zuhur eden ilk idrak hadisesi ve kavrayış, gözlerine çarpan şaşaalı, zevklerle dolu ve parıltılı bir yaşam olmuştur.

Bunda şaşılacak bir şey yok. Fakat Said Halim Paşa, akıl yürütmesinin yönünü burada aniden değiştirmekte ve bu tespitinden yola çıkarak yabancılaşmanın sebebini belirlemeye çalışmaktadır: Aydınlarımızın gözleri, Batı'nın parlak medeniyetinin parıltıları ile kamaştığından, şüphesiz duyularının ötesinde bulunması gereken akılları, gördükleri bu güzel ve etkileyici eserlerin aslında sonuçlar olduğunu fark edememiştir. Bunun yerine, gözlerini kamaştıran Batılı yaşam biçimini, bu yaşam biçimini intaç eden Batı medeniyetini meydana getiren sebepler zannetmişlerdir.

Said Halim Paşa'nın, Batı ile temas ettiğinde yabancılaşmaya başlayan ve 'aydın' olmak ile milletine yabancılaşmayı birbirine ayrılmaz biçimde iliştiren bu tipe dair tespitini, bundan önce sergilemeye çalıştığımız tahlilleri ile birlikte düşünmeye çalışalım. Böylelikle Paşa'nın ortaya koyduğu zemin göz önüne alındığında, yabancılaşan aydının zuhuruna dair tespitte kapalı ve muğlak bir problemin bulunduğunu görebiliriz.

Özellikle Nurettin Topçu ile mukayese edebilmek açısından biraz daha açık ifade edersek; Said Halim Paşa, kelimenin tam anlamıyla 'aklı gözünde olan' bir tip tasvir etmektedir, diyebiliriz. Böyle bir tipin düşünme biçimi ve işleyişi, tamamen duyu merkezlidir ve açık biçimde 'form'a odaklanmakta, onun ötesinde ve ardında farklı bir hakikat olabileceğini hatırına getirmemektedir. İşte bu yüzden maddi parlaklık ve güce meftun olmakta, böylesi bir parlaklık ve güce ulaşmak ötesinde bir hedefi zaten tasavvur etmediğinden, sonuçları da sebep sanmaktadır. Dolayısıyla 'form'u sorgulayıp asıl nedeni tespit ederek aşmak gibi bir gayret, hatırına bile gelmemektedir. Zaten böyle bir düşünce biçiminin içine girdiği kısır döngünün sebebi de budur: Görünen, görüleni ortaya çıkaran sebepler olarak kavranmakta ve böylece sonuçlar, sorgulanmaksızın icra edilmesi gereken çareler olarak kabul edilmektedir.

Platon'un mağara alegorisinde geçen, gölgelere aldanmış zavallıları akla getiren bu tasvir ve tespit, Said Halim Paşa'nın aydının yabancılaşması hususundaki tahlillerinin de merkezini oluşturmaktadır. Fakat ne yazık ki Said Halim Paşa'nın, kendi millî bünyesi içinde doğmuş ve karakterini ilk şekillendiren terbiyeyi bu çerçevede almış aydın namzetlerinin Batı ile ilk tanışma sırasında, üstelik neredeyse blok

18 Said Halim Paşa, *age.*, s. 110-111.

hâlinde ve kuşaklar boyunca devam edecek şekilde böyle bir ortak tavır sergilemesinin nedenlerini derinlemesine sorguladığını söylemek mümkün değildir. Zira Paşa'nın bu soruya verdiği cevap, üstte aktardığımız gibi, taassuptan kaynaklanmak üzere, Batı'da ilim ve fen sahasında ortaya çıkan gelişmeleri takip etmeyen ulemayı itham eden, 'inhitat-ı İslam'ı da özünde İslam öncesi kültürlerin uzun vadeli tesirleriyle İslam'dan uzaklaşmaya bağlayan, nispeten dakik ama neticede genelgeçer tespitlerden ibarettir.

Oysa Said Halim Paşa, Batıcı aydınların da ister istemez kabul ettikleri apaçık ilmî bir hakikat olarak şu ilkeyi zikretmişti: "Hâlbuki herhangi bir hadisenin tabiat ve mahiyeti ne olursa olsun en mühim, en esaslı âmili zemin-i husûlü olan muhit değil midir?"

Demek ki yabancılaşmış aydının ortaya çıkması hadisesinin en mühim, en esaslı âmili de yine zemin-i husulü olan 'çevre' yani içinde yetiştikleri toplumsal vaziyet olmalıdır.

Öyleyse burada sorulması gereken asıl soru şudur: Sıkı ve geleneksel bir terbiye almış, hatta çoğu şeyhzade veya hocazade olan gençlerin gözleri, Batı ile ilk muarefelerinde niçin kamaştı? Daha da önemlisi, nasıl oldu da bu ilk kamaşmayı atlatamadılar ve ötesine geçemediler? Üstelik sonuç olarak kavranması gereken bu parlak eserleri –sorgulamaya tabi tutmaksızın- nasıl olup da sebepler olarak kavramak hatasına –bir daha geri dönmemek üzere- kolaylıkla düştüler? Her türlü ikaza ve eleştiriye rağmen, yabancılaşmalarında hangi sebeplerle ve açıklamalarla ısrar etmektedirler?

Daha açık biçimde dile getirmek gerekirse; bir toplumun bireyleri içinde, istisna hâlinde değil bilakis kuşaklara yayılmış bir yoğunlukta, eğitim görüp 'aydın' olma süreci ile 'yabancılaşma' hadisesi devamlı birlikte işliyorsa, öncelikle yabancılaşmış aydınların bağrından çıktığı toplumun çok daha derinlemesine kritik edilmesi gerekmez mi?

Böyle bir durumda, 'manevi vatan'ın milletin fertleri üzerindeki mevcut nüfuzunda, daha Batı ile tanışmadan evvel birtakım problemler mevcut olmalı değil midir?

İşte bu hayati sorular, öyle görünüyor ki Said Halim Paşa'nın dikkatini –en azından bizim sorduğumuz veçheden- pek çekmemiştir. Oysa Batı'yı, yabancılaşmış aydınlar kadar hatta daha iyi tanımış ama gözü kamaşmamış ve yabancılaşmamış olan Said Halim Paşa'nın, daha kendi döneminde klasikleşmiş olan 'geri kaldığımızın kabulü' ve 'geri kalmamızın sebepleri' üzerine yaptığı umumi muhakemenin ötesine geçerek bu sorulara felsefi ve psikososyal cevaplar üretmesi çok daha verimli olabilirdi.

Buna rağmen Said Halim Paşa'nın, yaklaşık ama dikkat çekici birtakım tespitleri bulunduğunu da görmezden gelemeyiz. Biraz takdim ve tehir edip, akışını yeniden düzenleyerek Paşa'nın bu hususstaki akıl yürütmesini şöyle göz önüne serebiliriz:

> İlim, kıyas ile beraber olursa faydalı olur. Çünkü insan ancak, varlıklar arasında mukayeseler, benzetmeler yaparak ve tabiat hadiselerini (umûr-ı kevniyye) daha iyi anlayarak, onlara göre hareketlerini tanzim eder. Bilmek, kıyas etmek, benzeterek hüküm vermektir. Bu sebeple, kendi cemiyetimiz ile diğerleri arasında mukayese yapabilecek kadar kendimiz hakkında bilgi sahibi olmalıyız. Böyle olmayınca, bizden ileride bulunan yabancı milletler arasında ne kadar kıyaslar yapsak, ne kadar ilmi ve mantıki neticelere varacak bir iktidar da göstersek, bununla kendi cemiyetimizin noksan ve kusurlarını bularak tamir etmeye muvaffak olamayız.[19]

Said Halim Paşa'nın iyi bir eğitim aldığı, salim bir zihne sahip olduğu açık; ilmin, ancak kıyas –yani belli bir yöntem dâhilinde gerçekleşen akıl yürütme- ile beraber olduğunda yararlı olacağı, yani pratik faydalar meydana getireceği doğru.

Fakat ne var ki -orijinal metinde 'eşya' olarak geçen- 'varlıklar' arasında mukayese yaparak ve tabiat

19 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 98.

hadiselerini daha iyi anlayarak hareketlerini tanzim etmek ile kendi cemiyeti ile başka cemiyetleri mukayese etmek aynı metotla mı gerçekleşmektedir? Yani madenler, bitki ya da hayvanlar gibi tabii var olanlar ve tabiattaki 'umûr-ı kevniyye'yi anlarken kullandığımız kıyaslar ile insanların soyut ve somut ama kesinlikle tabiî olmayan birtakım bağlarla meydana getirdikleri cemiyetler, aynı metoda tabi kıyaslarla, akıl yürütmelerle mi incelenir?

Said Halim Paşa, elbette metodun öneminin farkındadır ve şöyle demektedir:

> Metodsuz ve gayesiz olarak edinilen fikirler zararlı olur. Çünkü bu şekilde hâsıl olan fikirler ancak yanlış kanaatlere sahip kimseler yetiştirir. Onlar da etraflarına zararlı olurlar.[20]

Öyleyse Said Halim Paşa'nın da metot konusunda temel bir şeyler söylemesi ve en azından tabiat bilimine has metot ile insan cemiyetlerini incelerken kullanılacak metot arasında köklü farklar bulunduğunu ihsas etmesi gerekmez miydi? Çünkü sözün başında, Batılılaşmacılara karşı şöyle demişti:

> Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu.

Ne var ki Paşa, gördüğümüz üzere, son derece önemli iki hususa temas etmemektedir. Öncelikle tabiî hadiseler üzerine düşünme ve akıl yürütme ile beşerî olgular hakkındaki akıl yürütme ve incelemeler aynı metotla yürütülemez. Paşa'nın bu mütalaasındaki asıl hayret edilecek nakisa, eleştirdiği Batıcıların tabiat bilimlerine has metodu beşere tatbik iddiasındaki pozitivist etki ile zaten bu metot karmaşası içinde düşünüyor olduklarını fark edememesi değildir. Bilakis, Said Halim Paşa'nın da temelde böyle bir kavrayışa yakın olmasıdır.[21]

İkinci olarak, hakkında her şeyden önce düşünmemiz gereken sorun, aydının yabancılaşması değil, bizzat yabancılaşan aydının kendisi; daha doğrusu bu aydınların Müslüman bir toplumdan nasıl çıkabildiğidir. Oysa Said Halim Paşa, bu soruyu aynen sorduğunda yani Müslüman bir toplumdan Batıcı bir aydının nasıl çıkabildiğini açıklamaya çalışırken bile, ürettiği cevapların aydının yabancılaşmasını izaha yönelen ve dolayısıyla sosyolojistleşme eğilimi taşıyan bir 'inhitat-ı İslam' tarihçesi ortaya koymaktadır.

Burada açıkça belirtmeliyiz ki Paşa'nın, pek açık bir ilmî hakikat olarak, herhangi bir olgunun -üstelik hangi mahiyet ve tabiatta olursa olsun- temel sebebinin 'çevre' olduğuna ilişkin ilkeye dayanması ile burada gördüğümüz üzere tabiî ve beşerî olayları incelerken kullanılacak metot farklılığını görmemesi oldukça uyumludur. Zira hangi mahiyet ve tabiatta olursa olsun, olguların en esaslı ve mühim sebebinin 'çevre' olduğuna dair ilke açıkça sosyolojist bir kabuldür. Çünkü böylece 'insan' da bir biçimde çevrenin ürünü olarak kabul edilmektedir. Bu ilke de ancak –pozitivizmin temel yanlışı olan- tabiat bilimlerine ait metodu, kanıtlanabilir/pozitif bilgi elde etmek umudu ve iddiasıyla insan toplumlarına uyarlamaya kalkışmanın bir neticesidir.

Said Halim Paşa'nın pozitivist olduğunu ileri sürmek elbette hatalı olacaktır. Fakat Paşa da İsmail Kara'nın dikkatle vurguladığı gibi, sonuçta bir Jön Türk'tür[22]; aldığı bilimsel nosyon da -tıpkı mükemmel konuştuğu ve yazdığı Fransızcası gibi- Aydınlanma Çağı'nın zihniyetiyle uyumludur.

Elbette, tekrar belirtelim ki Said Halim Paşa'nın zekâsının ve kavrayışının hakkını –hele yazdığı dönem

20 Said Halim Paşa, *age.*, s. 96.

21 Said Halim Paşa'da pozitivist etki hakkında, mektuplaştığı Rıza Tevfik'in metinlerinde de ilginç tespitler bulunmaktadır: bkz. "Rıza Tevfik'le Said Halim Paşa Arasında Teâti Edilmiş Fransızca Birkaç Felsefi Mektup", (terc. Güllü Yıldız, Sunuş: İsmail Kara), Âkif Salnâmesi: Mehmed Âkif ve Yakın Çevresine Dair Etütler-Araştırmalar, II, İstanbul, *Mehmed Âkif Ersoy Fikir ve San'at Vakfı Yayınları*, 2020, s. 69-99.

22 İsmail Kara, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, s. 406.

düşünüldüğünde- vermek gereklidir. Bu nedenle Paşa'nın -en azından Nurettin Topçu açısından- meselenin özüne yaklaştığı mevzileri de gözden kaçırmamalıyız. Nitekim Said Halim Paşa, problemin sadece ilim ve fen yani bilgi eksikliği olmadığının, sorunun her şeyden önce ahlak meselesi olduğunun tamamen farkındadır:

> Cemiyetin durumu bir memleketin siyasi ve idari vaziyetinin temelini teşkil eder. Dolayısıyla siyasi ve idari vaziyet, sosyal duruma bağlı olduğu için, cemiyetin durumu da kendisini teşkil eden fertlerin ahlak ve zihniyetine bağlıdır. İşte bu prensiplerin tabii bir neticesi olarak, cemiyetimizin bugünkü durumu, ahlaki ve zihni noksanlarımızın örnek bir neticesidir. Her şey zihni ve ahlaki hasletlerimize bağlı olduğuna göre, mantıki bir netice olarak, idari ve siyasi faaliyetlerimizin kıymeti de cemiyetin durumundan üstün olamayacaktır. Bu mantıki neticenin gerçekte de doğru olduğunu anlamak için, tabiatın bahşettiği her çeşit refah ve saadet getirici kaynaklara sahip olmasına rağmen, memleketimizin düştüğü esef verici hali görmek kâfidir. Buna rağmen, biz hâlâ bütün felaketlerimizin sebebini cehâletimizden biliyor ve bunda ısrar ediyoruz. Kendimizde ilim eksikliğinden başka bir noksan bulmuyoruz. Bilgi sahibi kimselerin de kötülük yapabileceklerine ihtimal vermiyor, ilim ve tekniği her şeye deva sanıyoruz. Fakat cehâletin en büyük noksan sayıldığı memleketimizde, ilim ve fen tahsiline gösterilen bu büyük itimat, bütün saadete ve olgunluğa, çok para sahibi olmakla kavuşacağını zanneden fakirin servete karşı gösterdiği sevgiye benzemektedir. Hâlbuki bu fakir adam, gerekli vasıfları eksik olduğu için zengin olamamıştır ve hayatının sonuna kadar da servet sahibi olmak ihtirası ile tutuştuğu hâlde, buna muvaffak olamayacaktır. Bizler de azim ve sebat, irade ve fedakârlık gibi çok lüzumlu ahlaki hasletlerden mahrum bulunmamız sebebiyle, hiç bir zaman, ciddi başarılar kazanamıyor, fakat daima ilim ve sanat elde etmek ihtirası ile dolu bulunuyoruz. Bizi daimi olarak hata ve yanlışlara sürükleyen ahlaki noksanlarımız, yapmakla mükellef olduğumuz vazifeleri yerine getirmeye mani oluyor. Ayrıca gurur ve bencilliğimiz, noksanlarımızı ve kendi gerçek değerimizi anlamamızı önlüyor. Kendimizi beğenerek layık olmadığımız şeyleri elde etmek istiyoruz. Kayıtsız, tembel ve rahatına düşkün oluşumuz 'câhil âlimler' derekesinden kurtularak faydalı insanlar olabilecek derecede, ilim ve irfan tahsil etmemize mani oluyor.[23]

Evet, mesele kesinlikle ve her şeyden önce bir ahlak sorunudur. Fakat Said Halim Paşa'nın, burada inceleme imkânımız olmayan 'geri kalışımız' ve bu durumun 'taassup' merkezli nedenlerine dair tahlilleri, her ne kadar ufuk açıcı ve makul olsa da açıkçası gerekli derinlikte değildir. Zira 'taassup' kavramı etrafında örgüleşen nedenler de İslam öncesi kültürel unsurların baskınlaşmasıyla bizzat İslam'ın özünden uzaklaşıldığı için dini yeni ihtiyaçlara göre tefsir etmemek ve Batı'daki ilmî gelişmeleri izlememek ithamına dolayısıyla Batı ile münasebetlerin mahiyetine müncer olmaktadır.

Şu hâlde açıktır ki, bu izahatın her iki aşamasında yani hem 'inhitat-ı İslam'ın hem de bunun sonucunda Batı ile münasebetin mahiyetine dair tahlillerde, bir biçimde yine 'çevre' esas ve en mühim sebep alınmış olmaktadır. Peki, bu tahliller içinde gerileme devrinin çevresel faktörlerinden bağımsız olarak bizatihi evrensel 'ahlak' problemi nerededir?

V.

Bu ana tespitleri yaptıktan sonra, Said Halim Paşa ve Nurettin Topçu'nun tahlillerini ayrıntılı biçimde mukayese ederken karşımıza çıkacak benzerlik ve farklılıkları kavramak imkânına sahibiz. Mamafih Topçu söz konusu olduğuna göre, sondan başlamak ve Topçu'nun Said Halim Paşa'da açık biçimde cevabını bulamadığımız soruya dair tahlillerine temas etmek daha uygun görünmektedir.

Nurettin Topçu'ya göre 'yabancılaşmış aydın'ın ortaya çıkmasının ana sebebi, her şeyden önce içinden çıktığı milletimizin düçar olduğu bir zaaftır. Öte yandan bu zaaf, bir millete ya da tarihsel bir döneme özgü değildir; bizzat insan doğası ve varoluşu ile alakalıdır. Üstelik Batı ile ilk karşılaşma döneminden çok öncesine uzanmaktadır.

Said Halim Paşa'nın da mutaassıp ulemanın, dini yeni ihtiyaçlara göre tefsir etmeyip, İslam'ın özünden

23 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı İçtimâîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 123.

uzaklaşarak Batı'daki gelişmeleri takip etmemesine dair eleştirisi sebebiyle bu durumu dolaylı olarak kabul ettiği ileri sürülebilir. Ne var ki Paşa'nın bu tenkidi 'taassup' gibi muğlak ve hissiyat merkezli, dolayısıyla en azından gerekli derinliğe inmeyen ve içten içe somutluk endişesi taşıyan sosyolojik açıklamalardan ibarettir. Nitekim Paşa, İslam'ı dahi, özellikle insanlığın 'ilerleme' potansiyelini en mükemmel biçimde ortaya çıkaracak din olarak takdim etmektedir.

Sonuç itibarıyla Said Halim Paşa'nın İslam medeniyet tarihine dair tasavvuru, sıfırdan zirveye doğru çıkan ve sonra Arap ve Acemlerin İslam öncesi kültürlerinin hortlaması ve tesir etmesiyle başlayan taassup, nihayet bu arızaların Türklere dahi bulaşması nedeniyle, neticede bizzat İslam'ın terakki ettirici özünden uzaklaşıldığı için aşağıya doğru inen bir eğriyi andırmaktadır.

Buna karşılık, Topçu'nun tasavvur ettiği İslam medeniyet tarihi, tıpkı insanlık tarihine dair düşüncesi gibi, yukarı ve aşağı hareket eden birçok eğrilerden oluşmaktadır. Çünkü Topçu, millî tarihimize dair konuştuğunda dahi, bütün insanlık tarihini değerlendiren bir düzlem içinde tüm insanlığa şamil kavram içerikleriyle düşünmektedir.

Bu durumun sebebi, aslında basit ama temel bir farktır: Nurettin Topçu, gerek dinî gerek millî tarihimize bakarken, kendi metafiziği eşliğinde düşünmekte ve böylece genelgeçer ama daima somutluk endişesi taşıyan sınırlı tespitlerin ötesine ilerlemektedir. Dolayısıyla Said Halim Paşa'da, Topçu'ya nazaran eksik olan şeyin, yapılan tahlilleri sistemleştirip derinleştirecek, özgün bir varlık ve insan tasavvuru eşliğinde ilerletmeyi mümkün kılacak bir 'metafizik' duruş olduğu söylenebilir.

Aynı şekilde Topçu'da farklı olan ve millet, milliyet, din ve dolayısıyla yabancılaşmış aydına dair tahlillerini derinleştiren şey; Tanrı, âlem ve insan yani varlık hakkında evrensel bazı ilkelere yani metafiziğe sahip olmasıdır. Böylece onun, 'din' hakkındaki tasavvuru ile milliyete dair görüşleri, bizzat insan ve varlık tasavvuru ile birleşmekte ve kendi içinde sistemli hâle gelmektedir.

Nitekim Nurettin Topçu'nun, gerek İslam ve gerek tarih tasavvurunun eleştirici ve eleyici olduğunu da görmek icap eder. Bunda şaşılacak bir şey yok zira onun insanlık tarihine ilişkin bakışı da aynı mahiyette eleştirici ve eleyicidir. Zira onun 'insan'a dair tasavvuru da çok katmanlı ve dolayısıyla eleştirici ve eleyicidir. Dolayısıyla burada önemli olan farklılık, bu eleştiri ve elemenin hangi lokal ya da evrensel ölçüler üzerinden gerçekleştirildiğidir.

Nurettin Topçu'nun metafizikle bakışının farklılığını göstermeye çalışmazdan önce, ifade-i meram için ufak bir istitrat açmam gerek. İsmail Kara'nın, Said Halim Paşa'ya dair ilmî ve dakik incelemesinin nihayetinde, Paşa'nın söylemlerinde tespit ve tenkit ettiği bazı hususlarla -zımnen ama kökensel olarak- ilişkilendirildiği görülen son fasıl "Bir Bakıma Yerli Fakat Yurtsuz mu?" başlığını taşımaktadır. Burada, Said Halim Paşa'nın "Müslüman'ın vatanı şeriatın hâkim olduğu yerdir." vecizesiyle ilgili bazı tarihî anekdotlar üzerinden Paşa'nın kendine özgü 'yurtsuzluk' zafiyeti göz önüne serilmektedir.[24]

Kanaatimce, İslamcılığın farklı dozajlarda ama müşterek zafiyeti olan 'yurtsuzluk' hususiyetinin, Paşa'nın fikriyatı içindeki tahlillerine daha yakından bakıldığında da görülebilen 'metafiziksizlik' ile doğrudan münasebeti bulunmaktadır. Bu metafiziksizliğin keyfiyetinin, modernitenin etkisi ile doğru orantılı oluşu ise incelenmesi gereken bambaşka bir sorunu ortaya koymaktadır. Paşa'nın tahlillerinin, Nurettin Topçu ile mukayesesi ise bu umumileşmiş zaafı ve sonuçlarını anlamak için mükemmel bir zemin oluşturmaktadır. Zira 'yurt edinme', varoluşsal bir derinlikte 'kök salma' ancak metafizik ile mümkündür.

Burada ne yazık ki ayrıntısına girmem mümkün değil; lakin bizzat moderniteden kaynaklanmak üzere, tüm insanlığa yayılan 'metafiziksizlik'ten ve dolayısıyla 'yurtsuzluk'tan –Batılılaşma maceramızla- al-

24 İsmail Kara, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, s. 411-417.

dığımız hisseye dair, artık –belki insanlığa kurtuluş ümidi olacak- çok daha derin düşüncelere dalmamız gerektiğine dair inancımı belirtmek isterim.

Zannedildiğinden çok daha kompleks olan 'aydının yabancılaşması' sorununun, bu gün hâlâ bütün azametiyle önümüzde dikilmesi, 'metafiziksizlik'ten kaynaklanan 'yurtsuzluk' ile doğrudan ilişkilidir. "Asrımızın sefaleti, maddeye bağlanan teknik kuvvetinin fikir kuvvetini yenmiş olmasından ileri gelmektedir."[25] diyen Nurettin Topçu ise özellikle içeriden bir ses olması bakımından, tüm cenahlara ve taraflara, esasen evrensel olduğunu vurguladığı bu sorunla ilgili farklı bir pencere açabilmek hususunda en elverişli isim olarak karşımızda durmaktadır. Artık aydınlarımız, çoktan evrenselleşmiş olan bu 'yurtsuzluk' problemi hakkında, sadece Heidegger'in *Patikalar*'ında yürümekle yetinmemelidirler. Daha yorucu olsa da, bu bağlamda Nurettin Topçu'ya da kulak vermeleri, daha verimli olacaktır.

Netice itibarıyla Topçu açısından sorun, deyim yerindeyse süt liman ve mükemmel bir uyum içinde ilerleyen Müslüman toplumların, dünyanın en büyük gücü iken İslam öncesi kültürlerin hortlayan tesiriyle İslam'ın özünden uzaklaştığı için taassuba kapılıp, Batı'daki gelişmelere ilgisiz kalıp geri düşmesinden ve sonra da farkı kapatmak için Batı'dan istifade ile insan yetiştirmeye kalkmasından ibaret olamaz.

Buradaki asıl sorun, Müslüman toplumların her şeyden önce, insanı metafizik bir varlık kılan temel hususiyeti yani sonsuzluğa yönelmiş 'hakikat' aşkını ve ahlakını yitirmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanı, insan olmaktan alıkoyabilecek kadar tehlikeli olan bu hastalığın en önemli göstergesi ise esasen 'hakikat' aşkı ve ahlakının yegâne kaynağı olan ve insani varoluşun metafizik boyutunu inşa eden 'din' hakkındaki tasavvurun ne mahiyette olduğudur. Dolayısıyla ölçüt 'hakikat' aşkı ve ahlakı olduğundan, Müslüman toplumların maddi ileriliği ya da geriliğine değil din tasavvurunun 'hakikat' ile münasebetinin mahiyetine bakmak gereklidir:

> Dinî hayat dinamizmini ve onunla yaşattığı ruhu kaybederek binlerce katılaşmış kaide hâlinde ruhun yaşayışını durdurdu. Ruha ilhâmlar, aşkımıza kanatlar verecek yerde, vücudumuza emirler veren tamamen hatalı bir dînî gelişme, yaşayan kültürünün bütün kaynağı din olan bir cemiyette insanları, hayat basamaklarında canlıların aşağı tabakalarına doğru adım adım indirdi. Sonunda, bir hayat pozitivizmi ile baş başa bıraktı.[26]

Bu özlü cümleler içinde dinin, insan açısından nasıl bir varoluşsal sorun olarak kavrandığını görebiliriz. Burada özellikle 'ruha ilham ve aşkımıza kanatlar verecek' tasvirine dikkat çekmek isterim. Din, insanın ötesinde bir öz değil onunla birlikte var olan ve dolayısıyla insanı var eden bir varoluş biçimidir. İşte bu yüzden 'din' hakkındaki hatalı bir tasavvur, insanı aniden hayvan ve bitki derekesine tenzil edebilmektedir. Bu tasvir, ne yazık ki ayrıntısına girmek imkânımız olmayan ve Nurettin Topçu'nun metafiziğinin temel yargılarından birini oluşturan, insani/ahlaki 'hareket'in Allah ile insanın bir terkibi olduğu tespitinin bir açılımıdır aslında.

Bu bağlamda Topçu'nun kullandığı 'hayat pozitivizmi' kavramına da özellikle dikkat edilmelidir. Burada kastettiği, elbette felsefi ve teknik anlamda 'pozitivizm' değildir. Fakat sadece fenomenal evreni esas alan ve somut olarak kanıtlanabilir olmayan her şeyi, varlık ve bilgi sahasından dışlayan pozitivist epistemoloji ile -ironik biçimde- ilişkilendirdiği, metafiziği dışlayan genel bir tavırdır. Bu düşünme biçimi, Topçu için, Sokrates'i idam eden Atinalılarda da, Hallaç'ın derisini yüzenlerde de müşterek olarak teşhis edilebilecek ortak bir tavırdır. Bu bakımdan Müslüman dünya, Batı'yı madden güçlü ve hâkim kılan tarihi gelişmeler olmasaydı da varoluşsal anlamda derin bir hastalığa zaten düçar olmuştu.

25 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul, 2011, s. 30.

26 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yay., İstanbul, 2011, s. 100.

Biz, Topçu'nun en sade ve anlaşılabilirlik kaygısı taşıyan metinlerinde bile, Said Halim Paşa'nın geri kalış nedenlerimize dair tahlillerinin merkezini oluşturan ama daima 'çevre' bağlamında ve sosyolojik mahiyette somut bir anlam kazanan 'taassup' kavramına nasıl metafizik bir içerik verdiğini rahatlıkla görebiliriz:

> Fitne ve taassup, İslam'ın en muhteşem rönesansını yaşatan Osmanlıların son asırlarında tekrar canlanabildi. Hacı Bayramların, İbrahim Hakkıların ilâhî dâvası, fetvahânenin mesned ve saltanat sancaklarıyla süslü kapısında katledildi. Asırlar arasında İslam'ın ruhu, katı kaidecilikle, taassubun tehditleriyle, saltanat ve merasim gurur ve tahakkümleriyle eritildi. Dinî müesseseler, dinin ruhundan tamamiyle sıyrıldı; din elbisesine bürünmüş, dinî kaidelere bezenmiş devlet ve dünya müesseseleri hâlini aldı. Bunların etrafında istismarcı bir din adamları sınıfı teşekkül etti. Bu adamlar, içyapısını yüzyılların yıprattığı devletle el ele verdiler ve onun mânevî kudreti hâlinde sömürme sahâlârını mütemadiyen genişlettiler. Bunlar, Hac emrinden Cennet vaadına, Mirac olayından Kur'an'ın kutsallığına kadar bütün İslam inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mâna âleminden ayırıp madde dünyasına aktardılar, hepsi hakkında maddi izahlar yaptılar. Böylelikle din içinde en kaba maddeciliğe bağlanmış oldular. Onların dinî materyalizmi, Cenneti de, Miracı da, Kur'ân'ı da elle tutulan, gözle görülen olaylar ve varlıklar hâlinde kabul edici bayağı bir pozitivizm ile el ele vermiş bulunuyordu. Asrımızın başlarına kadar sürüp gelen ve İslam'ın ruhuna tamamen aykırı olan bu maddeci din saltanatı, kırk yıl önce karşı cepheden gelen ve yine kendisi gibi maddeci olan dinsizliğin darbesiyle az zamanda hıçkırıksız, feryadsız yıkıldı. Ancak onun kini yok olmadı.[27]

Bu, biraz heyecanlı anlatım içindeki eleştiriler, madde ve mana diyalektiğiyle akan varlık içinde, insanın kendi varoluşsal anlamına dair metafizik bir duruş üzerinden dile getirilmektedir. Bu bağlamda Topçu'nun verdiği isimler, metafiziğinin mistik özünü de açık biçimde göstermektedir. Böylece Topçu için sadece pozitivist dinsiz değil, pozitivist dindar da madde ötesinde varlık ve bilgi kabul etmemek temelinde birleşen 'hakikat düşmanı' olmaktadırlar. Aralarındaki tek fark, pozitivist dindarın ölümden sonraki hayatta da dünyadaki ile aynı mahiyette maddi bir refah ve zevk ümididir. Bu tıkanıklığın temel sebebi, ilk sınıfın bilinçli olarak yüz çevirdiği 'din'i, ikinci sınıfın metafiziksiz –dolayısıyla somut ve maddi- bir mahiyete indirgeyerek tahrif etmiş olmalarıdır.

Şu hâlde Topçu'ya göre yabancılaşmış aydını üreten sorun, sentetik değil genetiktir ve eğer Said Halim Paşa'nın kavramlarını kullanırsak, Batılılaşma hareketinden epey öncesinde zaten 'manevi vatan'ı tehdit eder hâle gelmiştir. Bu sorun, Batılılaşma öncesinde vardır; Batılılaşma hareketinin mahiyetini temelden etkileyerek yabancılaşmış aydını üretmiştir ve bugün hâlâ bütün azametiyle önümüzde durmaktadır:

> Meselenin aslı şudur ki, her insanın doğuştan sahip olduğu din ihtiyacı ile selâmet yolunu arayan zümre, ilerlediği öğretim basamaklarında ve memleketin kültür havasında kendisine gerçek din telkinini verebilecek dimağlarla ve Allah yolunu gerçekten bulup da onda yürüyen kalplerle karşılaşmamıştır. Din materyalistleri ve pozitivistleri ona ruhun değil de, duyuların ve beden uzuvlarının dinini tanıtmışlardır.[28]

Evet, sorun her şeyden önce 'din' sorunudur. Fakat asla kaçırmamak gereklidir ki bu sorun, sadece Batı'ya ya da Doğu'ya has değil insanın varoluşuna ait, tarihin her diliminde geçerli, evrensel ve metafizik bir sorundur:

> Bir nesil kendini, kaybedilen kendi ruhunu arıyor. Ruh ise arandığı her yerdedir. Kâniatta ruhsuz hiçbir şey yoktur. Eşya, şekil kazanmış fikirlerdir. Allah ise bizim varlıkla her temasımızda hissediliyor. Dinsizlik, hakiki ve geniş mânasında, eşyayı sahip olduğu ruhdan sıyırarak nefsimiz uğrunda bir vasıta gibi kullanmaktır. Bizim buhranımız bir din buhranıdır.[29]

27 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan,* Dergâh Yay., İstanbul, 2011, s. 23-24.

28 Nurettin Topçu, *age.,* s. 26.

29 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye,* s. 259.

Topçu için din, tüm var olanlarda Tanrı ile temas edebilmek ve dolayısıyla metafiziğin ta kendisidir; dinsizlik ise eşyayı sahip oldukları bu ruhtan sıyırıp salt nesneleştirmek yani tam anlamıyla metafiziksizliktir. Bu metafiziksizliğin sonucu ise –başta insanlar olmak üzere- nesneleştirdiği tüm evreni, kendi bencilliği uğruna kullanmaktır. Dolayısıyla Topçu için din meselesi, öncelikle metafizik-metafiziksizlik ve –kendi tanımıyla, 'ahlak' insan davranışlarının metafiziği olduğundan- tam anlamıyla bir 'ahlak' yani insan olabilmek meselesidir.

İşte şimdi, Nurettin Topçu'nun aydının yabancılaşması hadisesine getirdiği temel açıklamayı zannediyorum daha iyi anlayabiliriz. Topçu'ya göre problem, benim 'formel düşünce' olarak adlandırmayı tercih ettiğim düşünme biçiminin genel hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu düşünme biçimi, 'varlık olarak varlık' sorusunu, insanı sonsuzluğa yöneltecek bir tarzda düşünmekten mahrum olduğu için varlığı daima fenomenal kayıtlarla düşünmeye yönelmektedir. Böyle bir düşünme biçiminin yönlendirdiği insanın varoluşu ise elbette maddiyatı önceleyen ve esas alan bir tarzda kendisini ifşa edecektir.

Batı ile tanışan aydınlar, sözün başında tespit ettiğimiz üzere, ne kadar dindar olarak yetiştirilseler de esasen 'formel düşünmek' kültürüne sahiptiler. Onlara verilen din tasavvuru da en azından genel itibarıyla bu minvaldeydi. Dolayısıyla Batı ile ilk muarefelerinde gözlerinin kamaşması, kendi aldıkları terbiyedeki böylesi hayati bir zaaftan kaynaklanmaktaydı. Bu bakış açısıyla, Batı'dan –maddi planda resmen Orta Çağ'ı yaşayan ve dolayısıyla Osmanlı ile mukayese kabul etmez ölçüde- geri olan Japonya'nın, üstelik Osmanlı'dan yarım asır sonra Batı'ya eğitim için yolladığı gençlerinin, niçin en azından hedeflerini ve şahsiyetlerini kaybetmeden memleketlerine geri dönebildiklerini düşünmek herhâlde ilginç olacaktır.

VI.

Tabii ki burada Said Halim Paşa ile Nurettin Topçu'nun tahlillerindeki bir başka mühim farka da temas etmemiz icap ediyor. Said Halim Paşa, milleti meydana getiren ve kendisi kılan millî kanun ve ananeleri, hem zamanın akışı içinde milletin fertlerini bir arada tutan bir bağ hem de –diğer her şey gibi- zamana mukavemet edemeyip değişen unsurlar olarak görmekteydi. Mamafih millî kanun ve ananeler, bu çelişkiyi aşmak için, bu değişimi düzenleyen ölçüt olarak zaman içinde beliren yeni şartlar ve ihtiyaçlara göre değişirken dahi daima irtibatta tutulması gereken –millî vatandan farklı olduğu için ne olduğu meçhul- ama kolektif bir 'biz' tasavvur etmekteydi. Paşa'ya göre 'din' dahi, işte buradaki mevkiiyle milliyetin en önemli unsuru hâline gelmekte, dolayısıyla milletin fertlerinin dine itaat ve hürmet etmesi de en mühim 'içtimai vazife' olmaktaydı.

Oysa Topçu'nun metafiziğinde 'din', yukarıda belirttiğimiz gibi, insan için en önemli varoluşsal sorun olduğundan özü gereği tamamen bireyseldir. İşte, tam olarak da bu yüzden fertlerinin hakiki anlamda 'insan' olmasını sağlayabilecek, en azından bunun yolunu açabilecek bir milletin zuhur edebilmesi bakımından, milliyetin en mühim unsuru olmaktadır. Bu kayıt gözetilmeden vazedilen milliyet tasavvurları, ne olursa olsun metafizik bir kurtuluşa iletmeyeceği için, sonuçta günün şart ve ihtiyaçları içinde yani maddi zemindeki güç ve refahı hedefleyecek, dolayısıyla ne millete ve ne de insanlığa metafizik anlamda hayır getirmeyecektir. Bakınız, Topçu daha 1939'da ne demektedir:

> Muhtelif devirlerde milliyet mefhumunun kazandığı o kadar muhtelif kıymetlere dikkat edilirse, bu mefhumun da bir umumî ve idarî yürüyüşe vasıta bir kıymet hâlinde yaşatıldığı anlaşılır. Filhakika milliyet, kökleri olan ferdî ruhun samimi hareketlerine bağlanmadıkça ve bu ferdi ruh da bir dinin temelleri üzerinde kurulmadıkça, sade siyaset ve idarenin vasıtası hâline girer, her devrin siyasetine, memleketin idari icaplarına göre değişir ve milliyetin mürşitleri de siyasi otoritenin bekçileri hâline gelir.[30]

30 Nurettin Topçu, "Neslimizin Tarihi", *Hareket*, Sayı: 6, (İlk Teşrin 1939), s. 162.

Açıkçası, Nurettin Topçu'nun millet ve milliyet tasavvuru, dikkatle bakıldığında Said Halim Paşa'nın bütün samimi İslamcı dokusuna rağmen metodik ve yapısal olarak şiddetle eleştirdiği Batıcılarla aslında ortaklığa sahip olan millet ve milliyet tasavvurundan köklü biçimde farklıdır:

> Milliyet, bizim duyuş ve inanış tarzımızı tayin eden başkalıkların yekûnudur. Bizi başkalarından ayıran duyuşlarla inanışlar, ferdî ruhumuzda barınmaktadır. O hâlde işlenmesi gereken ferdî ruhlardır. Yoksa cemaate müşterek bir fayda getirici kanaat telkin edilmekle milli ruha ulaşılmaz. Her devirde milliyet mefkûresi gibi mukaddes bir unvan ile idare edicilerin veya halin menfaatine uygun telkinlerin tesiri altında kalan genç nesiller, ruhları kurtaracak olan iman yolundan çok uzaklaşmış bulunuyorlar.[31]

Said Halim Paşa için din, başlı başına ve müstakil bir 'hakikat' meselesinden ziyade, âdeta bir milliyet meselesi gibi görünmektedir. Bu durumda da belli bir 'maddi' vatan içinde doğan ve büyüyen aydının 'manevi vatan'a sadakatinin, her şeyden önce 'içtimai vazife' olarak kavrandığını fark edebiliriz.

Nitekim Paşa için geriye kalan tüm meseleler, yani İslam'ın inançlarıyla ile modern bilimin kesinlikle inanmamızı istediği buluşlarının asla çatışmadığı hatta bunların bizzat itikâdât-ı İslamiye ile nâ-kâbil-i inhilâl ve iftirâk olduğu yahut "tamam, geri kaldık; lakin İslam yüzünden değil mutaassıp, İslam'ın özünden uzaklaşmış ulema sebebiyle" kabilinden apolojilerdir. Bunların yegâne özelliği ise esasen ve her şeyden önce, münevverlere 'din'e hürmet hakkındaki içtimai vazifelerini ihtar için kurgulanmış olmaktır.

Şüphesiz Paşa'nın Müslümanlığı, kendi kalbini mutmain kılan izahlarla berkitilmiş tahkiki bir inançtır. Fakat üzerinde konuştuğumuz yabancılaşmış aydın meselesine dair verdiği açıklamanın Nurettin Topçu'yu tatmin edemeyeceği de ortadadır. Nitekim Topçu'nun 'din' tasavvuru, gördüğümüz gibi, öncelikle insanın –her şeyden evvel toplum tarafından- el değmemiş benliğinin derinliklerine aittir. Bu bakımdan, Topçu için 'çevre' ve 'insan' münasebeti, tam ters istikametten kurulmuş olmaktadır:

> Gerçeği nasıl bulalım? Nerede arayalım? Bütün gafletlerden bizi kurtaracak olan hakikatin yolunu bulmak için sonsuzluğa götüren bazı denemelerin yapılması lâzımdır. Gerçek ibadet sonsuzluğa çevrilen isteğimizdir. Sonsuzluğa çevrilen samimi istek, insan için selâmetin ilk adımını teşkil ediyor. Bu isteği sık sık tekrarlamak, bu isteği sev- mek, onu elde etmek lâzımdır. Bu tekrar, bu isteğin tekrarı, arkası nâmütenahi aydınlıklar dolu ilâhî bir kapıyı zorlamak gibidir. Bu kapıyı kımıldattıktan sonra bizim tarafımıza ışıklar süzülüyor. Yeni denemeler başlıyor: Sanat denemesi, ahlâk denemesi, din denemesi.[32]

Dinin hakiki manası, tamamen metafizik bir kavram olan ve aslında 'hakikat'i 'hareket' içinde kavramaya dayalı 'sonsuzluk' isteği ile irtibatlıdır. Görüldüğü gibi 'din', insanın hakikatle teması için nihayetinde yapması gereken son denemedir. Bu bakımdan Topçu, maddi gerçekliği ve faktörleri elbette kabul etmekle birlikte, asıl anlamda medeniyet kurucularının, genellikle en yüce millî kahraman olarak kabul edilen İskender ya da Napolyon gibi maddi iktidar sahipleri olmadığını ısrarla vurgulamaktadır:

> Maddeyi ruha karşı koyan zorba hareket adamları, İskender, Sezar, Napolyon, Lenin insanlığın asırlarca çalışıp kurduğu medeniyetleri bir hamlede yıkmışlardır. Bunlar, insanlığa yeni bir değer getirmediler, belki eski değerleri yıkarak böyle harap olan insanlığı ferdiyetlerinin gururuna esir ettiler.[33]

Burada, Topçu'yu tam olarak anlayabilmek için özelikle "insanlığa yeni bir değer getirmek" ifadesini düşünmek gereklidir. Umumiyetle millî tarihin en parlak olduğu zamanlar, maddi güç ve iktidarın, iktisadi refahın zirvede olduğu dönemler olarak kabul edilir. Said Halim Paşa da Batıcı aydınları ikaz etmek için Osmanlı'nın insanlık tarihindeki şaşaalı ve muzaffer dönemlerine atıfta bulunmakta, böylece şu an mevcut maddi sönüklüğüne rağmen milletimizin mazisinde, döneminin en parlak maddi iktidarını inşa edebilmiş olduğunu ihtar etmektedir.

31 Nurettin Topçu, *agm.*, s. 169.

32 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yay., İstanbul, 2012, s. 37.

33 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 28.

Oysa Topçu için bunlar sahte ve aldatıcı ölçülerdir. Eğer önemli olan 'insan'lık ise ve insan her şeyden önce 'sonsuzluk' ile temas edebilme imkânına sahip ilahî özden ibaretse, medeniyetin ölçüsü bu yoldaki hareketler ve hareket adamları olmalıdır:

> İnsanlığı gerçek çehresiyle tanımak için, küçük görünen, kalabalığın alkışını toplamayan, ancak gözyaşından doğan eserlere bakın. İnsanlık, kaba gözlerle görünmeyen bu şuur hareketleriyle ilerlemiştir. Bugünkü insanlık, Ramses'in, Sardanapal'ın ve Cengiz'in eseri değildir. Bu insanlık, Konfüçyüs'ün ve Buda'nın Hz. İsâ'nın ve Sokrat'ın, Hz. Muhammed'in ve Gandi'nin eseridir. İnsanlık, Eflâtun'un ve Pascal'ın, Hallac'ın ve Yunus'un eseridir. Ruhları kımıldatan en küçük bir hareketin hâdiseler arasında yarattığı izler derinden incelenirse, insanlığın en feyizli, en büyük eser ve hareketlerinin doğuşunda tesiri görülecektir. Ruhun kudretini inkâr edenler, deryanın damla ile olduğunu bilmeyenlerdir. Asıl mesele, damlaya hareket verebilmektir.[34]

Netice itibarıyla Topçu'nun millet ve milliyet tasavvuru, her şeyden önce metafizik bir temele dayandığından, evrensel bir katkı yapmak ve insanlığa yeni değerler getirmek iddiasındadır: "Yârinki insanlığa örnek olacak değerler elbette bir anlaşmazlık içinde doğamazlar, bir düzen içinde doğabilirler. Milliyet bu düzenin en şuurlu koruyucusudur."[35]

İşte böylece meselenin özüne gelmiş bulunmaktayız. Eğer Said Halim Paşa'nın arzu ettiği gibi, Batı'ya giden ya da Batı mekteplerinde veya Batılı eğitim veren mekteplerde okuyarak yetişen aydınlar, yabancılaşmayıp millî vatanı gözetmeye devam etselerdi dahi, Topçu –Japon modernleşmesine benzer bu hareketten- yine de mutlu olmayacak ve şiddetle eleştirecekti. Zira onun aydın zümresinden beklediği şey, her şeyden önce "Konfüçyüs'ün ve Buda'nın Hz. İsâ'nın ve Sokrat'ın, Hz. Muhammed'in ve Gandi'nin" misyonunu ihya edecek, en azından sürdürecek bir pozisyondur.

Bu simlerdeki evrenselliğin nedeni, onun Müslümanlığının "Allah ise bizim varlıkla her temasımızda hissediliyor. Dinsizlik, hakiki ve geniş mânasında, eşyayı sahip olduğu ruhdan sıyırarak nefsimiz uğrunda bir vasıta gibi kullanmaktır." kavrayışına dayanmasındandır.

VII.

Said Halim Paşa ile Nurettin Topçu'nun, 'milliyet' ve milliyetin en temel esası 'din' hususundaki kavrayışlarında köklü birtakım ayrılıklar mevcuttur. Lakin yabancılaşmış aydının, en azından milliyet ve din tasavvurlarındaki sapmanın ürünü olarak ortaya çıktığını müştereken kabul etmektedirler. Dahası, yabancılaşmış aydının hudut tanımaz Batılılaşma ihtirasının sonuçları, oldukça somut biçimde ortada olduğundan, yabancılaşmış aydına dair tespit ve tasvirlerinde ilginç benzerlikler hatta aynılıklar rahatlıkla görülebilir.

Demek oluyor ki, Said Halim Paşa ile Nurettin Topçu'nun gözleri aynı manzarayı görmektedir. Aralarındaki fark, gördüklerinde değil bu görüntüyü meydana getiren nedenlerin neler olduğu dair tahlillerindedir.

Mesela yukarıda Said Halim Paşa'nın, Batıcı aydını, hem yabancılaştığı kendi milleti içinde hem de tarih ve milliyet şuurundan mahrumiyeti sebebiyle yabancı kalmaya mahkûm olduğu Batı karşısında bir 'asalak' olarak nitelediğini görmüştük.

Şimdi Nurettin Topçu'nun, aynı zihniyeti 'parazit' olarak nitelediği bir pasajı, bütünlüğünü bölmeye kıyamadığım için aynen aktarıyorum:

34 Nurettin Topçu, *age.*, s. 28.

35 Nurettin Topçu, *age.*, s. 82.

> Bunun yanında bazıları dâvayı doktrinleştirip, 'mademki garbın medeniyetini aldık, kültürünü de beraber alacağız, medeniyetle kültür bir bütündür, birbirinden ayrılmaz' dediler. Bunların anlayamadıkları ve milletlerin tarihi içinde gözden kaçırdıkları nokta ancak, kendi kültürünü yoğuran milletlerin, müşterek bir medeniyet ortaya koyabilecekleri idi. Zamanımızın aydınlıklar merkezi olan Garp medeniyeti dairesine iki çeşit millet girmektedir. Bunların bir kısmı kendi kültürünü kendisi yaratmış olan şerefli ev sahipleri, diğerleri ise bir ziyafet sofrasına konmak hevesine kapılan kültürlerini yapamamış parazit misafirler, sömürge ruhlu milletlerdir. Bu evin hayatı, ev sahiplerinindir. Misafirlere ait olan sade bir göz payıdır. Acaba Garbın ruh ve zihniyetini paylaşamayan milletler, Garp medeniyeti halkasına girmiş sayılırlar mı? Bir veya birkaç kadillak sahibi, mükellef giyinmiş Adana köylüsü, Garbın anladığı mânada medenî bir insan mıdır? Elbette değildir ve olamaz; bu medeniyetin bünyesine onun da emeği karışmadığı müddetçe olmayacaktır. Vermek istiyoruz. Lâkin bu emeği nasıl verelim? Bu emek, kültür yaratmakla verilir. Kültür ise, fertlerin eseridir; âlimin, sanatkârın, filozofun ferdî çalışmaları ile meydana getirilir. Fertlerden enerji ister, fertler tarafından aşk içinde beslenir. Hazır bulunmaz, dışarıdan alınmaz, bizim çocuğumuzdur.[36]

Bir başka çarpıcı misal, Said Halim Paşa'nın, şüphesiz aydın zümrenin en ziyade görüldüğü saha olan edebiyat, fikir ve sanat hayatı hakkında Batılılaşma temayülü sonrasında ortaya çıkan vahim manzaraya ilişkin tespitleri üzerinden gösterilebilir:

> Bu zihniyetin sebep olduğu aynı hatalı tutum, edebiyatımızda da açıkça görülmektedir. Pek nadir istisnaların dışında, bugünkü edebiyatımız samimiyet ve ciddiyetten uzaktır. Edebiyatımızın ortaya koyduğu eserler ruhumuzun değil, bir takı yabancı fikirlerin neticesidir. Kaçak olarak yurdumuza sokulmuş fikir ve hislerden meydana gelmiş sun'i bileşimlerdir. Millî ruh, edebiyatımızın da dışında tutulmuş, onun yerine kaynakları çok değişik, birbiriyle ilgisiz birçok ansiklopedik malumat meydanı doldurmuştur. Bu hal edebiyatımızı şahsiyet siz bir şekle sokarak acınacak bir derekeye indirmektedir. Dikkat edilirse edebiyatımızda, ifade vasıtası olan kelimelerden başka Türklükle ilgili hemen hiç bir şey görülemez. İlhamın yerini yapmacık, derin ve samimi hislerin yerini de keskin ve serbest bir zekânın eserleri olan söz ve tavırlar almıştır. Bu da millî ruhumuzu kuvvetlendireceğine, gevşetiyor. Edebiyatımız kuvvetli ve gerçek imanlar meydana getireceğine, zararlı şüpheler, tereddütler ve inançsızlıklar saçıyor. Neticede tabii olarak, çok yıkıcı bir bozgun ve çözülme oluyor. Güzel Sanatların, millî bir ruh taşıyabilmesi ve bu yolda ilhamlara mazhar olması için, bir vatanı bulunması icabeder. İşte bu hassaları bulunmadığı içindir ki, güzel sanatlarımız, hünerleri ile mağrur, fakat deha ve ilhamdan mahrum birtakım sanatkârların elindedir. Batı hayranlığı memlekette fikir hayatının yayılmasına hizmet edeceği yerde fevkalade bir karışıklığa sebep olmuştur. Öyle ki artık bugün 'memleketimizde bir fikir hayatı yoktur' denilebilir. Şimdi fikir ve sanat eserlerinin lezzetine varmaktan mahrum kalan cemiyeti gamlı ve hüzünlü bir gayri memnunluk kaplamıştır. Bu hâlden doğan kötümserlik, fikirleri bunaltıp, ruhları karartarak süratle yayılıp genişlemektedir. Bu kötümserliğin doğurduğu bencil ve alçak bir menfaatperestlik, millî ruh ile beraber, millî gayeleri de basitleştirmektedir.[37]

Said Halim Paşa'nın gördüğü ile Nurettin Topçu'nun gördüğü aynıdır. Üstelik bu iki mütefekkirin tasvirlerinin ardındaki gözlemlerinin zamansal hinterlandı düşünülürse, manzara bir asırdır aynıdır:

> Eskiyi öldürmek için yapılan bir kaç hamle edebiyatta hayatın aksetmesi hâlinde gözüküyor. Tanzimatçılarla Serveti Fünuncuların devrinde ve son nesilde bir yenilik hareketi yapıldığını görüyoruz. Bu hareketlerin hiçbirinin müessir olmayışı, daha doğrusu bir değer ihtiva etmeyişi neden ileri geliyordu? Tanzimatçıların hatası, siyasetle işe başlamaları ve ruhlara nüfuz edecek bir ideale, bir ruhî hayat sistemine sahip olmayıp idare tarzının kötülüğünü bağırmaktan ileri gidemeyişleridir. Serveti Fünun ise, cılız ve ruhsuz bir batı taklitçiliğinden başka bir şey yapmadı. Ruhlarda bir ihtilâl dahi yaratamadı. Avrupa'dan alınan yabancı tesir yalnız şekle nüfuz ediyordu. Avrupa'nın tesiri, insanın olduğu gibi sanat ve şiirin de ruhundan ziyade kıyafetine ait oluyordu. Şiirde vezin, kafiye, edâ, teşbihler, mecazlar değişiyor, aynı mezarın mirası olan ruh muhafaza ediliyordu. O kadar ki batı sanatkârlarının eserini kopya ederken bile onlar aynı ruhu yerleştiriyorlardı. Divan şairlerinin bayağı hisler sahasındaki kabiliyetlerinin

36 Nurettin Topçu, *age.*, s. 166.

37 Said Halim Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 99-100.

> şaheselerini veren Nedim'den sonra, Serveti Fünuncu Mehmet Rauf, fuhuş ve reziletin hikâye ve roman tarzında Batı tekniğine bürünmüş en iğrenç eserlerini bir nesle sunmak suretiyle fücur çevresinde şöhret kazandı.[38]
>
> Milletin mazisi, dini, felsefesi ve istikbale çevrilmiş iradesiyle yapayalnız bırakıldığını gösteren bu misâllerle belirtmeye çalıştığım, münevverlerin ihanetidir. Neticeyi bir Erzurum köylüsünün şu ifadesindeki belâgatle öğreniyoruz: 'Bizim münevverlerimiz vagonlarından kopmuş lokomotiflere benzerler. Onlar kömürleri tükendiği yerde kalır, biz burada gebeririz'. Filhakika ne üniversitelerimizde İbrahim Hakkı'ların, Yunus'ların ruhu, ne de Yunus'ların ve İbrahim Hakkı'ların ruhunda üniversitemizin tohumları görülüyordu. Böylelikle iki yabancı ruh, âdeta iki millet manzarası meydana çıktı: Biri bin yıllık hayatı, bin üçyüz yıllık ideali ile yaşıyor, Anadolu'nun varlığında barınıyor, öbürü, ona her sahada karşı koyan sözüm ona münevverler zümresini teşkil ediyordu.[39]
>
> İlmimiz, irfanımız taklitçiliğe esir oldu. Bilgiler dünyasındaki kör ve maksatsız bir ulaştırma hareketini ilim hayatı sandık ve kendi gafletimizle büyülendik. Avrupa'dan, esasına vukufsuzlukla aldığımız bir avuç teknik de esaretimizi artırdı. Onu almakla hangi gayeye gideceğimizi bilmediğimiz hâlde, az zamanda bütün hayat unsurumuzun kaybolduğunu gördük.[40]

Önümüzdeki devirlerde bizden sonraki kuşaklar, bugün de ne yazık ki benzerini müşahede ettiğimiz bu manzarayı değiştirebilecekler mi? Eğer bu soru Said Halim Paşa'ya sorulmuş olsaydı, zannederim 'biz' ile alakasını muhafaza eden bir aydın zümresinin yetiştirilmesi gereğinden bahsederdi. Fakat sanıyorum Nurettin Topçu, bu soruya, metafiziğe açık yaratıcı ruhlara muhtaç olduğumuzu hatırlatarak cevap verirdi.

38 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 245.

39 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 77.

40 Nurettin Topçu, *İradenin Davası, Devlet ve Demokrasi,* Dergâh Yay., İstanbul, 2014, s. 221.

SAİD HALİM PAŞA'DA "KADIN SERBESTİSİ" FİKRİ

CİHAN AKTAŞ

I.

İslamcılık, Müslümanların gündeminde yığılan çeşitli sorunları çözümlemeye yönelik fikir ve faaliyetlerin oluşturduğu gelimli gidimli bir dalga. Kriz dönemlerinde cevabı aranan sorularla ilerleyen sürecin birikimi metinlerin yanında toplumun içinden, halkın arasından konuşur. Said Halim Paşa'nın II. Meşrutiyet Dönemi'nde gündemi çokça meşgul eden kadın hareketlerine ilişkin metnini konu aldığım bu metinde, Meşrutiyet İslamcılığına sadece bu yazının gerektirdiği ölçüde değineceğim.[1] Meşrutiyet İslamcılığına mensup mütefekkirlerin dönemin çeşitli sorunları konusunda fikir belirtirken milliyetçi ve Batıcı düşünürlere kıyasla -muhtemelen kaybedilecekler hesabına- tedirgin bir tutum sergilediği söylenebilir. Savaşların ortaya koyduğu problemlerin pek çok İslamcıda korumacılığı öne çıkarttığı, bu nedenle de net bir dille tanımlanamayan sorunların sık sık genellemeler içinde kaybolduğunu belirtmek abartılı olmaz sanırım.[2] Meşrutiyet Dönemi'nin tecdit yanlısı İslamcıları; hurafeleri, uyuşukluğu ve durağanlığı reddederken Kur'an'a ve onun temelindeki tevhit ilkesine dönüşü savunuyor; kaderciliği reddederken cehdi, içtihadı ve irade anlayışını öne çıkarıyorlardı. Gelgelelim çok farklı saiklerle kaynayan toplumsal gidişatın tahliline sıra geldiğinde, kolay olmayan bir süreci korumacı bir dille ele almanın olağanlaştığı söylenebilir.

1800'lerin son çeyreğinden itibaren Osmanlı aydınları ve matbuatı kadınlara dair çeşitli meselelere geniş yer ayırmaya başlamıştı. Bunun çeşitli sebepleri var. Örgün eğitim ve mesleki eğitim veren okullar vasıtasıyla kızlar sınırlı bir alanda da olsa meslek sahibi olmaya başlamışlardı. Birbiri ardına çıkan savaşlar ve göçlerle oluşan hareketlilik aileleri dağıtırken kadınları geçmiş dönemlere kıyasla kamusal alanda daha faal olmaya sevk etmekteydi. Yoksul kadınların zor şartlar altında verdiği ekmek kavgası, kadınların savaş cephelerine destek olmak amacıyla kurduğu hayriye cemiyetlerinin faaliyet alanının genişlemesi sonucunu da getirmişti. Bu yeni toplumsal tezahürler kadın yayınlarının çeşit ve içerik olarak gelişmesine katkıda bulunuyordu.

19. yüzyılın başlarında özellikle İstanbul'da belirginlik kazanan kadınların kamusal görünürlüğü ve bununla gelen tartışmalar, İslamcı kesimlerde ağırlıklı olarak endişeli bir dille değerlendirilmekteydi. Her şeyin çözülüp dağıldığı izlenimi uyandıran bir dönemde aile ayakta kalmalıydı. Batı modernizmi karşısında yeniklik hissiyatı içindeki kesimler aileyi sığınacak son kale olarak tanımlıyor ve kadınlara da bu kaleyi koruma rolü yüklüyorlardı. Kaybetme hissiyatının getirdiği panik içinde bir kurtuluş yolu arayan kalemler, yuva ve ailenin koruyucusu kadına her zaman algılandığı kadar dayanıklı, fedakâr, toparlayıcı ve müşfik olmadığı için bazen sitem ediyor, bazen de suçlamalar yönlendiriyordu. Bütün kadınlar, bu noktada, talepleriyle yuvayı/düzeni dağıtma eğilimine sahip olduğu düşünülen kadına

1 Meşrutiyet dönemi İslamcılığı hakkında bk. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962.

2 Cihan Aktaş, *İslamcılık Eksik Olan Artık Başka Bir Şey*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

dönüşüyordu. Asri kadının gösterişli hayatına dönük eleştiriden ot toplayıp aktarlara satarak okula gidebilen kız çocuğu da payını alıyordu, her şey eskisi gibi olmayacak gibi göründüğü için. İslamcı yayınlarda, kadın dergilerinde konu edilen çok eşlilik, iş hayatı ve giderek oy hakkı gibi çeşitli meselelere yer ayrılması, toplumsal karşılığı olmayan, Avrupa'daki feminist hareketlerin etkisi altında oluşan bir özenti sayılıp eleştiriye tabi tutuluyordu. Hayat tarzları arasındaki büyük fark nedeniyle Müslüman kadınların yaşadığı sorunlara, Batılı feministlerin teklif ve tecrübeleri çerçevesinde çözüm bulunamayacağı sıklıkla vurgulanıyordu. Kimi yazarlar imparatorluğun çöküşüyle kadınlarda gözlemledikleri "yozlaşma" arasında bağ kurarken, kimisi de asıl meselenin eğitimsizlik olduğunu savunuyordu.

Bir gündem olarak kadın meselesinin üretilen dahası yapaylığı ağırlık kazanan bir kanıydı. İmparatorluk aralıksız savaşların süreğinde parçalanıp çökme tehdidi altındaydı. Daha acil ve büyük sorunlar vardı. Erkekler cephelerdeyken kadınlar da aile yuvasını ayakta tutma sorumluluğunu yerine getirmeliydi. Kimi İslamcılara göre bir çöküş varsa, bunun sebeplerinden biriydi kadınlardaki asrileşme hevesi. Kadın ve aile konusunda bir sorunu tahlile açmanın, o sorunu görünür dolayısıyla yayılmaya açık kıldığına dair bir yaklaşımla da uzağında duruluyor ve kınanıyordu benzeri bahisler. Kadın meselelerini gündeme almakla ailenin zarar göreceği, feminizm akımının etkisi altına girileceği gibi kaygılar yüzyılın başından sonuna kadar etkisini büyük ölçüde korumuştur İslami kesimlerde. Osmanlı'nın son dönemlerinde dört kez şeyhülislam konumunda bulunan Musa Kâzım Efendi, kadınların yükseköğrenim görmesine karşı çıkma sebebini "kadınların asıl görevlerinin çocuk doğurmak ve terbiye etmek olduğu" görüşüyle açıklıyordu. Herkes yüksek tahsil göremeyeceğine göre, evin geçimini sağlamakla sorumlu tutulan erkeklere tanınmalıydı üniversitede okuma hakkı. Bununla birlikte kadınların değişen zamanın sınavları karşısındaki güçsüzlüğünün istismara açıklığı artırdığını düşünen ve bunun çaresi olarak da eğitimi gören İslamcılar elbette vardı.

Abdullah Cevdet gibi Batıcı yazarların imparatorluğun çöküşü ile kadınların tesettürü arasında kurduğu bağ, İslamcılar arasında kadın meselelerini bir komplo paketinin unsuru şeklinde görme eğilimini güçlendiriyordu. Kimi İslamcı yazarlar kadın dergilerinde dile getirilen hak taleplerini payitaht kadınları arasında II. Meşrutiyet Dönemi'nde artan ve işgal yıllarında da belirginlik kazanan Batı modasına uyma ve danslı toplantılara katılma hevesine indirgiyorlardı. 1908 Jön Türk Devrimi "hürriyetin ilanı" olarak karşılandığı gibi asrileşmeyi de "Batı taklitçiliği" kalıbıyla gündeme yerleştirmişti. Elbette bireyin taklitle "asri" bir kimlik kazanacağını düşünen Osmanlı aydınları vardı. "Asrileşme" üzerinden gerçekleşen toplumsal değişme en çok kadını etkiliyor ve "sefahat" ve "sefalet"in aynı ortamı paylaşması, uzak bir bakışla zorunlulukla keyfîliğin, ihtiyaçla lüksün, ihlasla şımarıklığın aynı kefeye konması gibi bir sonuç veriyordu. Doğrusu bir kargaşa yaşandığı muhakkaktı. Hiçbir şey eskisi gibi değildi ve siyaset yeni bir toplumsallığın arayışı içindeydi. İslamcı düşünür Said Halim Paşa'nın da içinde bulunduğu İttihat ve Terakki hükûmeti "yeni aile" modeliyle kadınların kamusal alana katıldığı bir modernleşmeyi amaçlıyordu.[3] Doğrusu Batı'da kadınlar en az elli yıl önce kamusal alana katılmışlardı. Ancak Osmanlı kadınının hayatındaki köklü değişim ne İttihat ve Terakkinin siyasetleriyle gerçekleşti ne de kadın derneklerinin faaliyetleriyle. Her kesimden Osmanlı kadını savaş nedeniyle ansızın kamusal hayata katıldılar. Mütareke yıllarında iki farklı kadın tartışmalara konu oluyordu: Geçim kaygısı taşımayan asri kadın Şişli gibi semtlerde oturuyor, modayı izliyor, danslı poker oyunlu toplantılara katılıyordu.[4] Üzerine çok konuşulan "feminist" kadın ise kadınlar için *mutlak eşitlik* (müsavat-ı tamme) talebini 1923'te, savaş sonrası oluşan ilk uygun ortamda Kadınlar Halk Fırkası kuruculuğuna taşıyacaktı.

İslamcı yazarlar da kadın meselelerini 1910'lu yıllardan itibaren matbuatta görünürlüğü olan bu iki kadın tipinden hareketle ele alıp tartıştılar. Bu çerçevede Said Halim Paşa kadın hareketlerinin gündem-

3 Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat İnkılap ve Travma (1918-1928),* Doğan Kitap, İstanbul, 2019, s. 37, 84.

4 Zafer Toprak, *age.*, s. 84.

lerini kocaları cephede bulunan veya şehit düşmüş kadınların zor şartlar altında ekmek parası kazanma çabasına dönük içeriğiyle değil, "bir kapris" olarak tanımladığı "eşitlik" talebi bağlamında mesele edindi.[5] Bu bakış açısı Cumhuriyet'ten sonra da muhafazakârlar arasında etkisini korumuş, "çalışan kadın" bir sorun kaynağı olarak gösterilirken mustazaf kadınların olumsuz şartlarda çalışmaya mecburiyeti nadiren benzeri gündemlerde yer bulabilmiştir. Eksik ve yetersiz hukuk kadınların mevcut güçsüzlüğünü oluşturan başlıca sebep ise, eşit eğitim alamamaktan ileri gelen yetersizlik bu sebebi daha da ağırlaştırıyordu oysa. Beri taraftan savaş yıllarında meydana gelen dağılmanın oluşturduğu yeni düzen yozlaşma sahneleri ortaya koysa da aynı zamanda yeni dinamikler oluşmaktaydı. En ağır şartlar altında çalışan kadınlar arasında ezilirken kaybolanlar da oldu güç kazananlar da …

Resmî dairelerde ve ticarethanelerde savaşa giden erkeklerin boşalttığı konumlar için istihdam edilen kadınların yanı sıra birçok kadın da bulabildiği her türlü işte çalışmaktaydı, mesela kadın berberlerin sayısında bir artış meydana gelmişti. Kadın çalışanlarının bu şekilde artışı sadece İstanbul'a mahsus değildi, taşra da bu mecburiyete ayak uyduruyordu. Çalışma şartları elbette çoğu zaman güllük gülistanlık değildi. Kimi kadınlar yaz kış demeden taşradan İstanbul'a erzak getirip satıyor, gecelerini ise pis han köşelerinde perişanlık içinde geçiriyorlardı. Çocuklu kadınlar onları da taşıyordu yanları sıra. Çalışan kadınların sorunları veya işsiz kadınlara iş bulma ihtiyacına binaen Harbiye Nazırı ve Başkumandan Vekili Enver Paşa'nın girişimiyle, eşi Naciye Sultan'ın himayesi altında Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi kurulmuştu. Kadınların namusuyla çalışabileceği iş alanları ve fabrikalar (darüssınaalar) açmak cemiyetin hedeflerinden biriydi. Darüssınaalarda çalışmak için on dokuz gün içinde on bir bin kadın başvurmuştu.[6] Esasında İttihatçılar eşitlikçi ilkeleri öne çıkartırken kadınların kamusal eşitliği konusunu da teşvik edici bir tutum sergiliyorlardı. Cemiyetin kırk kadar kadın üyesi vardı ve kadınlar parti içinde önemli görevlere getiriliyorlardı.[7] "Hürriyet, müsavat, uhuvvet" İttihat ve Terakkinin ideallerini dile getiren şiarlardı. İslam'da kardeşlik bilinci anlamına gelen uhuvvet, böylelikle dindaşlığın bahşettiği şeref kadar sorumlulukları paylaşmayı da vurgularken Tevbe Suresi'nde bir tavsiye olarak bildirilen "mümin erkeklerle mümin kadınların birbirinin velisi olma" hususunu getiriyordu akla. Zor savaş ortamı bu şiarların ve ideallerin kamusal pratiğine ister istemez kadınların da katılması sonucunu veriyordu işte. Bu, bir açıdan maruz kalınan bir açıdan ise tabii olarak kendini gösteren bir zorunluluk veya gelişmeydi. Çok zor bir zamanda ailenin dolayısıyla ülkenin ağır yüküne bu şekilde destek olmak, çalışan kadınların ailelerine ve bütün topluma aktardığı yeni bir bilinç demekti. Bu kadınların katılımı iş yerlerinde kolay kabul görmedi. İtiraz ve tepkiler nedeniyle erkek çalışanlarla karşılaşmayacakları bir mesai düzeni oluşturulmuştu. Kuşkusuz Anadolu kadını zor şartlar altında çalışmaya yabancı değildi hiçbir zaman; ancak devlet dairelerinde mesai yeni bir tecrübeydi. Kadınların çalışma hayatı konusunda eleştiriler getiren İslamcıların, bu eleştirileri özellikle eğitimli ve memur kadın kesimleri üzerinden sürdürmesi Cumhuriyet'ten sonraya da intikal eden bir yaklaşım olacaktır. Beri taraftan bakanlık, okul ve bankalarda çalışan pek çok kadın, yerlerine alındıkları erkek memurlar savaştan döndükten sonra işten çıkarıldı.

Olguyu bütün gerçekliğiyle anlama çabası içindeki İslamcılardan Ermenekli Mustafa Saffet Efendi, kadınların her zaman iş hayatı içinde olduğunu, bazı yerlerde ise kadınlar çalışırken erkeklerin tembel tembel gezdiğinin görülebileceğini vurgulayıp, hemen ardından İslam'ın örtünme hükmüne aykırı

5 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.125-137.

6 Zafer Toprak, *age.*, s. 53.

7 Ressam Naciye Neyyal Hanım anılarında İttihat ve Terakkide görev yapan kadınlar üzerine, "Seniye, Eda ve isimleri meçhul diğer bazı hanımlar, kendilerinden sonraki neslin kadınları için hür bir hayatın yolunu açan fedailerdi. Lakin maalesef bu hanımlar kendileri ile birlikte faaliyette bulunan erkeklerin aksine, emeklerinin karşılığını görememiş, hiçbir mükâfata nail olamamış ve kısa zaman içinde unutulup gitmişlerdir." diye yazmıştı. https://tgb.gen.tr/serbest-kursu/bir-elinde-kalem-bir-elinde-silah-tutanlar-16950, 8 Kasım 2020. Ayrıca bk. Fatma Rezan Hürmen, *Ressam Naciye Neyyyal'in Mutlakiyet Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

olmadıktan sonra kadınların fabrikalarda çalışmalarında bir sakınca olamayacağını belirtiyordu. Osmanlı kadın hareketinin öncü isimlerinden, Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı yazar Emine Semiye, "Hatice-tü'l-Kübra validemiz bir tacire değil miydi?" diye hatırlattıktan sonra "irticaiyyun'u, Cenab-ı Hakk'ın bahşettiği, Peygamberimizin de yerleştirdiği hukuk-ı nisvanı inkârla" suçluyordu.[8] Ablası, ilk kadın romancımız Fatma Aliye, *Muhadarat* gibi değerlerini korumak için büyük zorlukları göze alan kadınları konu alan romanlarının yanı sıra "Osmanlı'da kadın meselesi" başlığı altında, çeşitli konularda dönemin tanınmış âlimleriyle yaptığı tartışmalarla da tanınıyor. Ünlü romancı 1899'da fıkıh âlimi Mahmut Esat'la taaddüt-i zevcat konusunda hararetli bir tartışma yürütmüş ve İslamiyet'in çok eşliliği teşvik etmediğini savunmuştu. Ahmet Cevdet Paşa ile birlikte *Mecelle* üzerine çalışması, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ile sürdürdüğü tesettür bahsi tartışmasının içeriğine yansımıştır. Yazar, bu tartışma sürecinde kadınların karşı karşıya kaldıkları çeşitli sorunların temelinde onların ev içinde, erkeklerin ise ev dışında çalışmalarının bulunduğunu gösterdi. Eğitim ve tecrübe yoksunluğun meydana getirdiği zaaflarla bir kadın çocuklarını toplumsal hayata hazırlayacak bir terbiye vermeyi nasıl başarabilirdi? Geleneksel bir âlim olan Mustafa Sabri Efendi ise kadınların savaşa katıldığı, hayat mücadelesine erkekler ölçüsünde dayanıklı olduğu, erkeklerin de çocukları kadınlar kadar iyi büyüttüğü, hatta kadınlar kadar sevdiği ve onlar kadar da iyi doğurduğu bir zaman geldiğinde dünya yüzünde iki cinsin eşit bir konum işgal edeceğini öne sürüyordu.[9]

II.

Yenilikçi bir İslamcı olarak tanımlanan Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adıyla bir araya getirilen metinlerinde yer alan "Kadın Hürriyeti" başlıklı on iki sayfalık yazısının büyük bölümünde dönemin kadın hareketlerini Avrupa'daki feminist hareketlerle kıyaslayarak tartışmıştır.[10]

Döneminin saygın bir entelektüeli olan Said Halim Paşa, kritik bir dönemde önemli siyasal konumlara getirilmek için de akla gelen ilk isim oldu. 1913'te Enver Paşa ve Talat Paşa'nın öncülüğünde gerçekleşen Babıâli Baskını diye bilinen darbeyi takiben kurulan hükûmette hariciye vekili olarak görev yaptı, Sadrazam Mahmut Şevket Paşa'nın siyasi muhalifleri tarafından öldürülmesinin ardından İttihat ve Terakki Cemiyetinin isteği üzerine sadrazamlık makamına getirildi. Kuşkusuz güvenilir bir devlet adamı, iyi eğitim görmüş bir aydındı. Söz konusu yazısında Osmanlı feministlerinin taleplerini şu şekilde özetliyordu: "Örtünmeyi terk, daimi olarak erkeklerle bir arada bulunmak, hürriyet ve serbestlik elde ederek Batı kadınları gibi yaşamak".[11] Esasında bu özet, İslamcıların ilk yayınlarından biri olan *Sebilürreşad*'da dile getirilen "asrileşme sürecinde kadınların İslam'dan uzaklaşarak tüketici bir kimlik edindiğine" dair eleştiriyle buluşuyordu. Said Halim Paşa, kadın hareketine katılanlar meselesini, Batı özentisine ve tüketici amaçlara indirgiyor; ne var ki Samiha Ayverdi bu konuda bir başka kesimi, Türk aristokrasisini de gündeme getirir. Ayverdi'ye göre II. Abdülhamit Dönemi'nde Meclis-i Maliye reisi olarak görev yapan İbrahim Efendi'nin konağındaki kadınların beğenilerini belirleyen Beyoğlu ile Paris, hem-seviye bulunduğu ailelerin hepsini de Olgalar, Faniler, Raşellerin zevkiyle etkisi altına almıştı: "Ve Garp, Türk aristokrasisinin kapılarını bu Avrupalı taslaklarının eli, dili ve zevkiyle zorluyordu." Ayverdi ayrıca İbrahim Efendi'nin memleketin içine düştüğü zaafların farkında olduğunu ama "kendisinin de nimetlendiği o mevcut fakat suni refahı zedeleyecek bir harekete iştirakten ürküntü duyduğu

8 Kadriye Kaymaz, *Gölgedeki Kalem Emine Semiye*, Küre Yayınları, İstanbul, 2009.

9 Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 43.

10 Said Halim Paşa'nın Mehmet Ruyan Soydan'ın koleksiyonunda bulunan *Le Féminisme* (Feminizm) başlıklı risalesi Türkçeye çevrilmediği için bu incelemenin dışında tutulmuştur. Paşa'nın Fransızca metinleri için bk. İsmail Kara, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.400.

11 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s.125.

için" II. Abdülhamit'in giriştiği kültür ve iktisat politikasının uzağında durduğunu belirtir.[12] Benzeri tespitler Mithat Cemal Kuntay'ın Üç İstanbul'unda, İttihatçı kahraman Adnan'ın âşık olduğu nazır kızı Belkıs'ın zevk ve eğilimlerinde de karşımıza çıkar.

Kadınların bu isteklerini destekleyen erkeklerin de Garp medeniyeti konusunda bir yanılsama içinde olduğu görüşündedir düşünürümüz: "Çünkü hiç bir medeniyet, hiç bir vakitte kadın hürriyeti ile başlamadığı gibi aksine bütün medeniyetlerin kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gittikleri tarihin en gerçek olaylarından biri olarak sabittir." Bu yüksek tonlu tespitle de bir bakıma medeniyeti yükselten hususiyeti erkeğin yetenek alanına dâhil ederek kadın varlığını dışarıda tutmuş görünmek istemez ve şu ilaveyi yapar:

> Kadının da bir medeniyet unsuru olmak kıymet ve ehemmiyetini taşıdığında şüphe yoktur. Buna hiç bir şekilde itiraz edilemez. Her şey hatta adi bir taş bile, mesela hastahane inşası gibi faydalı bir işte kullanıldığı zaman olduğu gibi, beşer medeniyetine hizmet etmekten geri kalmaz.

"Taş" kıyaslaması akla Richard Sennett'in *Ten ve Taş*'ta Atina şehrinin sınıfsal yapısının mimarisine yansıması etrafında yaptığı tespitleri getiriyor. Kojin Karatani de bunu İzonomi *ve Felsefenin Kökenleri*'nde belirtmişti: Agorada kadınlar kamusal tartışmalara katılma şansına sahip olmaksızın ve mecliste değil de sadece "Halk meydanı"nda yer alabilirdi, köleler ve yabancılarla birlikte.[13]

Roger Garaudy insanlık tarihinin üç bin yıldan beri kadın boyutu açısından kötürüm olduğunu söyler, Germaine Tillion ise buna karşılık İslam'ın kadınlar alanında bir devrim yaptığını. Kadına tanınan miras hakkı kuşkusuz ona görece bir geçim rahatlığı, dolayısıyla evlilik ve hayat çizgisi bağlamında serbest karar verme şansı sağlıyordu.

Said Halim Paşa'nın "Kadının da…" şeklindeki ifadesinde "*… da*" vurgusuyla kadını medeniyetin aktörleri tarafından bir tanımlanana dönüştürdüğü izlenimine kapılabilir bir okur, bu metnin yazıldığı tarihten yüzyılı aşkın bir zamandan sonra okurken. Batılı feministler, varlıklarını ruhsuz, düşük ve iğrenç olarak tanımlayan bir medeniyete karşı isyan ettiler, Batı'da eğitim gören Said Halim Paşa'nın bunu fark ettiği muhakkak. Müslüman kadınlar da imparatorluk çökerken tevhidin gereği olan birlikte anlama ve eyleme sorumluluğu bir kenara bırakıldığı için doğan sorunlara, bu bir konfor arayışıyla değil, sırf hemen yüksek bir bilince kavuşmuşluk nedeniyle de değil, hayatiyet ve haysiyetini koruma sorumluluğuyla çare arıyorlardı. Doğu da, Batı da Allah'ındır, haksızlıklara karşı eleştiriler kimliği ve cinsiyeti ne olursa olsun insanları benzer cümlelerde bir araya getirir.

Haddizatında Osmanlı'nın çöküşü dönemsel birçok sorunu ele almaya gerek görmemenin veya yanlış değerlendirmenin bir eseri değil mi? Said Halim Paşa'nın tamamını "feminist" diye nitelendirdiği Osmanlı kadın hareketinin taleplerini özetlediği üç şık, içinde çok farklı kesimlerden kadınların bulunduğu hareketin gerçekte nasıl bir gündeme sahip olduğunu göstermiyor bize. Görüşleri benzeri bir özete yansıyan kadınlar elbette ki mevcuttu dernek ve dergi çevrelerinde, ancak birçok kadın için sorun sadece sömürmeden, sömürülmeden onurlu bir hayat sürdürmenin çaresini aramaktı. Üstelik kanaatimce pek çok kadın için "daimi olarak erkeklerle bir arada bulunmak" değil de "erkeklerle bir konuda konuşma şartlarına sahiplik" olabilirdi talep, yanlış anlaşılma, kötüye yorulma korkusu olmaksızın danışmak, sormak, tartışmak üzere birlikte kamusal bir mekânda bulunmak. Pek çok kadın, Paşa'nın öne sürdüğü gibi sırf daimi olarak erkeklerle bir arada bulunma isteğiyle değil, memleket meseleleri kamusal mekânlarda konuşulduğu için kamusal alana yöneliyorlardı. Ne de olsa kamusal alan, erkeklerin mekân ve ilişki bağlantılarının bir toplamıydı, dolayısıyla kadınlar erkeklerin otoritesi altındaki bir alanda faaliyet gösterirken bunu yer yer de olsa erkeklerle teşrik-i mesai içinde yapabilir-

12 Samiha Ayverdi, *İbrahim Efendi Konağı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 56-64.

13 Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev. Ahmet Nüvit Bingöl, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 151, 160.

lerdi. Konuşma şartlarının arayışı, bir tür "rical" olgusunu yeniden düşünmeye sevk ediyordu süreci hakkıyla anlamaya çalışanları. Beri taraftan, Ahmet Cevdet Paşa'nın torunu Zeyneb Sedat, mütedeyyin kadınların çıkardığı *Hanımlara Mahsus Gazete*'de, Said Halim Paşa'nın "feminist" bir çerçeveye alarak İslam açısından konuşulmaz kılmaya çalıştığı birçok sorunun İslam açısından da sorun teşkil ettiğini ortaya koyan yazılar yazmıştır.[14]

Said Halim Paşa'nın "hürriyet ve serbestlik elde ederek Batı kadınları gibi yaşamak" şeklinde özetlenen bir talebi dillendiren kadınlar elbette ki vardı; çünkü ne yazık ki Müslüman düşünürlerin büyük kısmı dâhil aydın kesim de memleketin sorunlarını Avrupa'ya atıfta bulunmaksızın nadiren konuşabiliyordu. *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin içeriğini incelediğinizde de "Kızların Talim ve Terbiyesi Meselesi" başlığını taşıyan yazıda olduğu gibi, birçok metinde yazarın öne sürdüğü konuyu Batı'da yayımlanan bir eserin içeriğine atıfla savunmaya çalıştığını fark ediyorsunuz.[15] Kadınlar hayatlarını doğrudan etkileyen çelişki ve açmazlar nedeniyle öne çıkan sorulara bir cevap bulmaya çalışıyorlardı. İslami entelektüel ve öncüler ise, istisnalar bir yana, modern dünyada her şey değişirken Müslüman kadının değişmezliği esasında yorumluyorlardı toplumsal sorunları. Bu şekilde eksik bir bakışla ise gerçekler tanımlanamaz, dolayısıyla sorunlara çözüm de üretilemezdi.

Bu eksik bakışın sebep olduğu çaresizlik hissiyle ayakta kalma yolunu arayan birçok kaygılı kadın için hayatın öğrettiği bilgi veya tecrübe Batılı feministlerin bazı tecrübeleriyle çakışma gösteremez miydi? Batı'da hemcinsleri eğitim ve meslek edinme konusundaki hürriyet bir yana, ancak kendi istedikleri kişiyle evlenme hakkına sahip olabiliyordu. Beri taraftan Osmanlı yasaları nafia ve ziraat nazırı bir babaya, şehrin merkezindeki evini basarak 13 yaşındaki kızını (İhsan Raif'i) kaçırmaya çalışan hiç tanımadığı bir adamı namus yüzünden damat edinmenin yolunu açıyordu. İhsan Raif, ne kadar yalvarırsa yalvarsın babasının kendisini bu karaktersiz adamla evlendirmesinin önünü alamadı. Kuma konusunda ayetle vurgulanan adaleti gözetme uyarısını kaç kişi dikkate alırdı öyleyse… Seçkin bir aileye mensup ve kendini ifade edebilecek imkânlara sahip Halide Edip bile üzerine kuma getirilmesinin azabını yaşadı ve yazdı. Kadınların erkekler tarafından icra edilen işlere ve yine erkeklerin bulundukları ortamlara duydukları ilgi kişisel yetenek ve eğilim bir yana, bu işlerin erkeklere sağladığı "güven" ve "özgürlük" konusundaki gıpta ve özlemlerinden bağımsız düşünülemez. Öte taraftan evler bir süredir erkekler için eski evler değildi, kadınlar için de giderek üretici mekânlar olma kapasitesini yitirmeye başladı. 1910'larda birçok kadın üniversite eğitimi görüyor ve meslek sahibi oluyor, pek çok kadın da onlara imreniyordu. Yaşar Nezihe eğitim görmek için çok mücadele etti ama bu yöndeki gayreti evvela ucuz bir işçi çalıştırmayı gerektiriyordu. İhsan Raif ve Yaşar Nezihe gibi zor şartlar altında hayata tutunmaya çalışan kadınlar için ne örtüsünden sıyrılmak ne erkeklerle aynı ortamda bulunmak başlı başına amaç olabilirdi. Pek çok kadın insan olarak yaşama hakkını ortadan kaldırmaya dönük bir tahakkümden kurtulma mücadelesi verirken, dayatmaların mağduriyetiyle istemediği kararlar almış olabilir. İffeti sadece bir cinse yükleyen ve kadının iffetini de olabildiği kadar sessizleşmeye bağlayan telakkiye duyduğu tepkiyle başörtüsüne yabancılaşan kadınlar, İslamcılar için düşündürücü bir ders de olabilirdi.

Hicaba yüklenen şekilci ve aynı zamanda aşırı anlamlara yönelik tepkiyi İran Devrimi'ni takip eden dönemlerde *Ferzane* dergisinin Genel Yayın Yönetmeni Mahbube Abbasguluzade gibi kimi İranlı dindar kadınlarda da gözlemlemiştim. Başörtüleriyle devrime katıldılar, başörtüsüz olanlar bile devrimin şiarlarına kapılarak başlarını örttü. Ancak sonraki yıllarda maruz kaldıkları kanuni kısıtlama ve ayrımcılığın yanı sıra zamanla bunlara eklenen adaletsizliklere bir tepki olarak, rejimin çok fazla öne çıkarttığı ve ölçülerini de tesettür devriyeleriyle denetlediği başörtüsü mecburiyetini "Şeriatta her şey

14 Mustafa Çiçekler& Fatih Andı, *Yeni Harflerle Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1908), Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, 2009, s. 35-43.

15 Mustafa Çiçekler &Fatih Andı, *age.*, s. 152.

başörtüsü değil, her kötülüğü başörtüsünü öne sürerek kapatamazsınız." şeklinde bir gerekçeyle sorgulamaya başladılar.[16]

İmparatorluk çökerken yaşanan moral bozukluğunun değil sadece bütün olarak topluma nüfuz eden yenilgi hissi nedeniyle de kadınlar, hiç değişmeyecek bir güven kaynağı olmaya devam edecek yekpare bir güce sahip olamazlardı oysa. Olan güçlerini ekmek kavgasına ayırıyordu çoğu. Said Halim Paşa'nın tespitlerini, Mithat Cemal Kuntay'ın Üç İstanbul'da tasvir ettiği, zamanını kadın erkek karışık lüks balolarda geçiren, bir ayağı Avrupa'da, kılık kıyafetiyle Avrupalı bir kadından farksız bakan kızı Belkıs gibi bir kadın profili üzerinden yaptığı geliyor akla, ancak Kuntay'ın romanının başkahramanı Süheyla, tersine, çöküntü işaretleri veren imparatorluğun sorunları üzerine kafa yormakla kalmayıp onarıcı kamusal sorumluluklar da üstlenen eğitimli bir genç kızdır. Dolayısıyla imparatorluk çökerken yaşanan karmaşada kadınların ortaya koyduğu ayakta kalma çabasını Batılı feministlerin gündem ve faaliyetlerinin bir hayli karikatürleştirilmiş bir özetine dayandırmak, olup biteni en gerçek yönleriyle anlamaya pek yardım etmiyor. Üstelik feminist kadınlar içinde salon kadını yapmacıklığını şiddetle itiraz edenler hiç eksik olmamıştır, ilk dalga feminizmin öncüsü olarak görülen Mary Wallstonecraft 1792'de yayımlattığı *Vindication* (Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi) isimli eserinde sıklıkla kadınları, bir süs, bir dekor gibi algılandıkları toplumsal kültüre teslim oldukları için eleştirmiştir.[17]

Yetersizlikleri ve güçsüzlükleri yüzünden sadece cinsel varlıklarıyla ayakta kalmaya çalışan kadınlar, kıyamet hissiyatını pekiştiren tasvirlerde kuşkusuz ağırlıklı bir yere sahip olmuşlardır hep. Bu kadınların önemli bir kısmı büyük bir sahipsizliğin bahtsız kurbanlarıdır kuşkusuz. Peyami Safa'nın *Sözde Kızlar*'da konu ettiği özenti ve hevesleri nedeniyle istismarcı züppelerin tuzağına düşen mahalle kızlarının dramının ise feminizmle, özgürlük ve eşitlik talebiyle ilişkisi kurulamayacak bir donanım yoksunluğundan, en geniş anlamıyla terbiye dramından söz edilebilir. Bu kızlar ve aileleri işaretleri görülen bir felakete âdeta yakalanmış ve zayıflıkları nedeniyle üstlerine gelen kötülüklere direnememişlerdir. Fakat eş zamanlı olarak pek çok kadın türlü imkânsızlıklara rağmen hayriye dernekleri kanalıyla toplumsal sorunları onarmaya ve savaşların getirdiği acılara şifa aramaya çaba göstermekteydi. Özenti ve heveslere teslimiyet nasıl meydana gelir, haysiyet ve mahremiyet her şeye rağmen nasıl korunur…

Said Halim Paşa daha sonra "Bir şeyin medeniyet ve ilerleme yolunda faydalı olabilmesi, onu bu yola sevk edecek olanların bilgi ve maharetine bağlıdır." diye sürdürüyor eleştirisini. Medeniyete olumlu bir anlam yükleyeceksek, kadınları bulundukları şartları sorgulama ve çeşitli taleplerde bulunmaya da belki işte medeniyet yolunda faydalı olma isteğinin sevk ettiğini söyleyebiliriz. Kimse, taş bir yana bir bitki, bir süs çiçeği gibi yaşamak istemez.

20. yüzyılın başında toplumlar Fransız Devrimi'nin etkisi altında vücut bulan, göçlerle yeni içerikler kazanan hareketlerle dalgalanıyor, erkekler çeşitli örgütlerde hiç de büsbütün aynı görüşleri paylaşmadığı erkeklerle bir araya geliyor. Bu dalgalanma elbette kadınları da etkiliyor. Aynı dünya görüşünü paylaşmasalar bile bir fikir, bir faaliyet etrafında hemcinsleriyle bir araya geliyorlar. 1990'lardan itibaren başörtülü kadınlar da kamusal özgürlük mücadelesi verirken zaman zaman farklı kesimlerden kadın aktörlerle çeşitli haksızlıkları veya hakları tartışmak üzere aynı platformu paylaştı. Said Halim Paşa kendisi de bir dönemde kuşkusuz Avrupa'daki özgürlükçü siyasal akımlardan etkilenmiş olan Jön Türklerle bir arada bulunmuştu. Serbesti ve özgürlük peşinde bir örgüte katılmakta tereddüt etmemiş olan düşünürümüz, Osmanlı kadınları için hürriyet ve serbesti söz konusu olduğunda sakınımlı bir dil kullanmaktadır. "Esasen hürriyet ve serbestlik istenmesi, maalesef birçoklarını daima yanıltmıştır."[18]

16 Cihan Aktaş, "Doğu'nun Bir Kadın Sorunu Var mı?", 12 Kasım 2005 tarihli Doğu Konferansı İstanbul Buluşması konuşma metninden.

17 Mike Gane, *Zararsız Âşıklar-Cinsiyet, Teori ve Kişisel İlişkiler*, Ekin Uşaklı, Epos Yayınları, İstanbul, 2003, s. 84.

18 Said Halim Paşa, *age.*, s. 127.

şeklindeki ifadesini takiben Türk kadınlarına hürriyet ve serbestlik isteyenlerle ilgili kuşkularını belirtir. Burada da düşünürümüzün, şiarları arasında "hürriyet" de bulunan İTC ile uzun yıllara dayalı iş birliği akla geliyor. II. Abdülhamit açısından da İTC'lilerin hürriyet talebi, Osmanlı'nın bütünlük ve bekasını tehdit eden bir yanılgıydı kuşkusuz.

Said Halim Paşa daha sonra kadınlardan "değerli bir medeniyet ve saadet unsuru" diye söz ediyor ve onların nasıl faydalı olacağını da bu hürriyet ve serbesti isteyen kesimlerin sözlerinden çıkarabileceğimizin şüpheli olduğunu belirtiyor. Üstenci aristokrat dili burada eril bir mahiyet kazanıyor; öyle ya, kadınlar gibi erkekler de saadet unsuru olabilir veya tersi de yaşanabilir. Esasında kadın bir özne olarak görülse, nelerin kendisini mutlu edeceği konusunda doğrudan konuşması mümkün olurdu. Veya "hürriyet ve serbestlik isteğiyle içine düşülen yanılgılar" karşısında daha güçlü bir kavrayışa sahip olması beklenebilirdi.

Said Halim Paşa ilk bakışta makul bir tespitle sürdürüyor eleştirilerini ve talepkâr kadınların gerçekten hürriyete ihtiyaç duyanların muhtaç oldukları "serbestliği" kimseye hücum etmeden de elde edebileceklerini belirtiyor. Gelgelelim tarihin istisnai kesişme ve kaynama dönemlerinden biri yaşanırken kimse gereğince mantıklı ve soğukkanlı davranmıyor; dönem, hızlı kararların yarıştığı, hoşa gitmeyen taleplerin ise bazen sümen altı edildiği, bazen ise linç sebebi olduğu resimler sunuyor geleceğe. Üstelik yine düşünürümüzün hem sadrazam hem bakan olarak görev yaptığı İTC'nin ihtiyaç duyduğu hürriyeti çeşitli hücumlarla aldığı da bir gerçek. Hürriyet ise bir kaynama döneminde çok fazla isim ve sıfatla konuşulan bir kavram. Konu kadınlar olduğunda özellikle "serbesti" kelimesi oldum olası hoş olmayan çağrışımlara yol açan bir kelime. Oysa rıza ile tahakküm arasında bulunmayan yapıcı bağı, takva ile rıza arasında bulabiliriz. Kabul etmek gerekir ki çoğu muhafazakâr kesim için kadınların eğitim görmesi gibi meslek sahibi olması da –yüz yıl sonrasında bile- kabule şayan haklar olamamıştır. Asrısaadet'in tabii saydığı bu hakları muhafazakâr aydınlar Osmanlı Dönemi'nde ailenin asayişiyle bağlantı kurarak sorguladılar ve takip eden yüz yıl boyunca da ailenin bekası ve toplumsal huzur adına eleştirmeyi sürdürdüler. Oysa 1000'li yıllarda Kuzey Afrika'da ailesiz ve korumasız kadınlar için düşünülmüş Ribatü'l-Bağdadiyeler, aynı zamanda bir eğitim merkezi niteliği taşıyordu. Hz. Ömer, Şifa binti Abdullah'ı Medine pazarında müfettiş olarak görevlendirmişti. Kaynak kitaplarda yer alan çeşitli rivayetler Asrısaadet'te kadınların sütanne, dadı, eczacı, hemşire ve doktor (şifacı) olarak çalıştıklarını ortaya koyuyor. Hz. Zeynep binti Cahş deri işçiliği yapıyor ve elde ettiği kazançla infakta bulunuyordu. Bir mesleğe sahiplik bir eğitimden geçmişliği gösterir. Kadın dergileri, içerikleriyle, Osmanlı Dönemi'nde çeşitli üniversitelerde kadın bölümlerinin açılmasına katkıda bulundular.

"Zaten alınmasına ihtiyaç duyulan hürriyet ait olduğu iş ile onun yerine getirilmesi imkânı arasındaki dengeyi kurmak için daima kendi kendine meydana gelir." Bu sözün, kadınlar için düşünürün özellikle vurguladığı gibi "Garp'ta sahip olduğu gerçeklik" tartışmaya açık. Özgürlük şiarı yeni dönemlere Fransız İhtilali'yle girdi. Avrupalı kadınlar üç asırdan beri erkekler kadar insan olduklarını kabul ettirmenin mücadelesini veriyorlar. Başörtülü öğrenciler kamusal alan faaliyetleri için büyük bir çaba sarf ettikleri hâlde bu haklar onlara ancak seksen sene sonra tanındı. Osmanlı'dan parçalar kopuyor, arka arkaya savaşlar çıkıyor, savaş cephelerinden cenazeler geliyor, siyaset toplumsal buhranların çözümü konusunda yetersiz kalıyorken kadınlar nasıl bırakıldıkları yerde durabilirlerdi? Kişisel çaba ve bunun getirdiği etkileşimin ivmesi olmadığında hiçbir hak kendiliğinden verilmiyor, bazen devlet veya egemen, gecikmelerle de olsa bu hakları kırparak ve yontarak bağışlıyor.

Mary Wallsonecraft olsun Virginia Woolf olsun, görece imkân sahibi kadınlardı, desteklendiler, yine de kolay olmadı hayatları. Yaşar Nezihe Bükülmez'e şiirleri oturduğu yerde bağışlanmadı, çaba veya ceht olmadığında eski düzenin sahipleri kolay kolay taviz vermiyorlar imtiyazlarından.

Düşünürün ifade ettiği gibi köy şartlarında kadın ve erkek ziraat hayatında aynı işi yapmanın sağladığı

bir hürriyete sahiptirler. Ancak bu konuda da genelleme yapmak o kadar kolay değildir. Maddi güç, miras dâhil her zaman erkeğe tahsis edilmiş ve kadın "kaşık düşmanı" gibi ifadelere maruz bırakılmıştır. Beri taraftan "kadın ve erkek arasındaki vazife farkının kadınların tamamen işsiz kaldığı yüksek tabakalarda en yüksek derecesine ulaştığı" şeklindeki tespitte dile gelen eleştiri elbette yerindeydi. Peki, bu işsizliği oluşturan toplumsal kültür nasıl değişecekti? Said Halim Paşa'nın belirttiği gibi, adaletsizliğe yol açan çeşitli eşitsizliklerin sebebi kasıtlı olarak oluşmayabilir. Ancak bu eşitsizlikler bir sorun olarak ortaya konuluyorsa, elbette "Ne yapmalı?" diye durup düşünmek gerekir. Yoksul bir anneyle varlıklı bir anne, yoksul bir ev kadınıyla varlıklı bir ev kadını aynı ölçüde yorulmaz, aynı ölçüde zaman darlığı yüzünden bezginliğe kapılmaz. Eğitimli olmanın yoksunlukları imkâna çevirmede erkeklere nispeten daha güvenli iş ortamları arayan kadınlara büyük katkı sunduğu muhakkak. Son yüz elli yıl içinde üretim mekânları hızla değişirken şehirler de değişti ve evler eskiden olduğu kadar kadınlara çok farklı alanlarda faaliyet gösterme imkânını sağlayamaz oldu.

Eğitim Osmanlı'da Batı'dan geri kalmaktan kurtulmanın bir çaresiydi. 1830'lardan itibaren pek çok genç Avrupa'ya gönderildi. Tanzimat'ın ilanından sonra sıbyan mekteplerinde yapılan düzenlemeyle kız çocukları da örgün eğitime katıldı; bu sistem, erkeklere ait sayılan birçok mesleği kadınların da ideal edinmesinin yollarının açılması demekti. Avrupa'ya gönderilen öğrenciler "hürriyet" ve "eşitlik" gibi şiarlarla geri döndüler. Bu şiarların nüfuz ettiği kültürden birçok açıdan olumsuz konumda bulunan kadınların etkilenmemesi nasıl mümkün olabilirdi? Okudukları roman ve dergiler kadınların çeşitli hayallere kapılmasını güçlendiren bir etki uyandırmıştır muhakkak ki… Gelgelelim bu romanları da genellikle erkek yayıncılar basıyorlardı.

Uğraşı alanları arasında yüksek duvarlar nadiren çizilebilir. Meslekleri cinsiyet yapılarıyla örtüştüren hayat koşulları şimdilerde dijital teknolojiyle birlikte birer engel olmaktan uzaklaşıyor. Bir kadının yaşadığı evin planını niye tasarlayamayacağı sorusunun mantıklı hiçbir cevabı yok. Zeynep binti Cahş günümüzde yaşasaydı, Kazlıçeşme'de değilse de deri işçiliği için daha uygun bir semtte bir atölyenin sahibi olması mümkündü. Germaine Tillion'un Akdeniz havzası boyunca Müslüman kadının miras hakkının elinden alınmasıyla giderek daha "kapalı" bir hayat yaşaması arasında kurduğu bağ düşündürücü. Nitekim Said Halim Paşa da köylü kadınların çalışma hayatı tarafından şekillenen nispi özgürlüğünün altını çiziyor: "Erkek hürriyetine eşit bir serbestlik isteyen kadın, eğer bu hürriyete hakikaten ihtiyacı varsa, biçare çiftçi kadına bu serbestliği veren hakka benzer bir hak ile onu almalıdır." Esasında büyük imparatorluk havzasında ne tek tip şehirli kadın var ne tek tip köylü kadın. Olay ise çoğu zaman hazırlıksız yakalıyor. Savaşlar sırasında sayısız kadın fabrika ve atölyelerde mecburen çalışmaya başladı. Bu mecburiyet sadece o kadınlara değil topluma da yeni şeyler öğretti. Tarih kitaplarının yer vermediği o öğrenmeleri ancak romanlarda keşfedebiliyoruz.

Düşünürümüz "kadın serbestiliği" eleştirisini, "serbesti" taraftarı erkek ve kadınların bu konudaki ihtiyacı yabancı bir terbiyenin eseri olarak duyduğu görüşü üzerinden sürdürüyor. Dolayısıyla toplumda bu ihtiyaca ilişkin taleplerin yapmacık ve gayritabii bulunduğunu da vurguluyor. *Üç İstanbul*'un kahramanı, bir bakan kızı olan Süheyla tersine, varlıklı ailesi her türlü konforu sağlayacağı hâlde sade ve süslerden uzak bir geç kızdır, meşrutiyet taraftarıdır. Savaş sırasında Hilal-i Ahmer hastabakıcıları arasına katılıp İstanbul'un bir hastanesinde Çanakkale yaralılarını tedavi eder. Ders aldığı avukat ve roman yazarı Adnan ise İTC hükûmetleri döneminde hızla zenginleşerek bir başka bakan kızı öğrencisi, ancak Avrupai bir hayat sürdüren Belkıs'a (üstelik evliyken) âşık olmuş ve Belkıs kocasından boşandıktan sonra onunla evlenmiştir. Süheyla, taktığı nişanlardan utanan bir bakanın kızıdır ve Adnan'ı bir zamanlar "bir çocuk kadar, bir köylü kadar güzel yüzü ve tertemiz bir alnı" olduğu için sevmiştir.[19] Müstear adla Adnan'a yolladığı mektupta onu ve arkadaşlarını çıkarları için "inkilap"a ihanetle, hudutlarda sü-

19 Mithat Cemal Kuntay, *Üç İstanbul*, Sander Yayınları, İstanbul, 1975, s. 381.

ren savaşlarda elele ölen Türk gençlerinin kanları temelinde zenginleşmekle suçlar. Adnan ise, genç kız varlığını annesinin zoruyla taktığı elmas broş gibi gizlemeye çalışan Süheyla'yı âdeta, "vücutsuz biri olarak" sevmiştir...[20] Bu çok ilginç bir tespittir. Süheyla esasında idealleriyle çöküşü önlemeye katkıda bulunabileceği, gözlemlediği hasarları giderebileceği bir mevcudiyetin arayışı içindedir ve sanki vücutsuzluğu kamusal alandaki varlığını şekillendirmeye dönük bir başlangıcın ilk tedbiridir.

Yeni Turan'ın bakan eşi Kaya da Süheyla'ya benzer sade hayat tarzı arayışı içinde toplumcu endişeleri olan bir kadındır ve kocasıyla Avrupa şehirlerinde dolaşırken seçkin çevresinin telkin ettiği gibi Avrupai kılıklara bürünmek yerine kendi tasarımı bir giyim kuşamı tercih etmiştir. Kaya ne tanıdığı Osmanlı kadınları gibi olmayı ister ne de etrafında örneklerini gördüğü Avrupa hayranı kadınlar gibi. Yaşadığı dünyadaki değişimleri sorgular, bu değişim karşısında un ufak olmamak için neler yapmak gerektiğine kafa yorar. Kadınların saygı göreceği toplumsal faaliyetler ve kamusallık üzerine düşünür. Benzeri bir saflık arayışını ve idealizmi Peyami Safa'nın *Sözde Kızlar* isimli romanının kahramanı Mebrure'nin çabasında da okuduk. Bu roman karakterlerinin kişilik ve endişelerindeki benzerlik toplumda bir karşılıkları olduğunu gösteriyor. İki yanlı sürdürdükleri eleştiri 1980'lerin kamusal hak mücadelesi veren İslamcı kadınlarını haber veriyor gibidir. Dönemin kadın faaliyetlerine katılan ve aynı zamanda kamusal alanda özgürlük talep eden kadınların tamamını "yabancı terbiyenin etkisi altında" ve özentili olarak tanımlamak Osmanlı eğitim sistemi ve toplum yapısının bütünüyle çürüdüğünü söylemekle aynı şey. Bu kadınların hepsi Avrupa okullarında okumadılar, ayrıca İstanbul'da bulunan Batı okullarında eğitim gören seçkin kadınlar arasında Samiha Ayverdi ve Münevver Ayaşlı gibi Cumhuriyet Dönemi muhafazakârlığının iki önemli kalemi de yer alıyor.

Said Halim Paşa sıklıkla "yersiz verilmiş hakların oluşturacağı suistimaller" üzerinde durur ve istedikleri hürriyetçi iddia ve istekler yerine getirildiği takdirde bunların yol açacağı tehlikelerin altını çizer. Bu halk kitleleri karşısında kuşkucu ifadeleri devrik hükümdar II. Abdülhamit de sıklıkla Jön Türkler ve İTC mensuplarının söylemleri karşısında dile getirmiş olmalı. Cumhuriyet kamusunun daralttığı özgürlükler konusunda başörtülü kadınlar benzeri ifadeler kullanılarak ayrımcılığa tabi tutulacaklardı. Osmanlı kadınlarını "rical" olma konumundan uzak bir yerde saygıya değer bulan bir bakış açısından, tespit ve tanımlarını şaşırtan her fiil ve sözü Batı özentisiyle damgalamak büyük bir konfor. Gelgelelim tarihin ve toplumun sınavları da ne üstünkörü okumalarla ne de toptancı yargılarla geçiliyor. Batılı feministler oy hakkı için mücadele ederken, çok yönlü eğitim almış seçkin bir İslamcı olan düşünürümüz niye Akabe Biatı'nı hatırlamadı? İmparatorluğun çöküşünü çeşitli toplumsal hareketlere bağlamak işin kolayına kaçmaktı, Said Halim Paşa da bu konuda II. Abdülhamit'in yanılgısına düşmekteydi. Gerçi Batıcı Osmanlı seçkinleri de kadınların çeşitli hakları konusunda, kendilerine tanıdıkları özgürlükler için olduğu kadar esnek ve ilkeli bir bakış açısına sahip değillerdi. Öyle ki Cumhuriyet kurumsallaşırken, Osmanlı Dönemi'nde kadın hakları için mücadele vermiş Nezihe Muhiddin ve arkadaşları tarafından kurulan Türk Kadınlar Birliği, "Cumhuriyet kadınlara bütün haklarını verdiği için artık benzeri derneklere ihtiyaç duyulmadığı" gerekçesiyle kapatılacaktı. Gerçi bu kapatılmadan çok önce dışlanıp bir köşeye çekilmeye zorlanmıştı Nezihe Muhiddin. Savaş zamanı İlk Tedavi Hastanesinde öğrencileriyle birlikte hastabakıcılık yapan bir öğretmen, ön yargılı bir genelleme içinde mahkûmiyeti hak etmiyordu, Cumhuriyet'ten sonra maruz kaldığı unutuluşu da…

Osmanlı İmparatorluğu çökmeseydi, kadınlar savaş ortamının yükünü üstlenmeyi de içeren mücadelelerini olumlu bir sonuca götürecek şekilde sürdürebilirlerdi, İTC kadar Mustafa Kemal'in de prensipte desteklediği bir mücadeleydi bu. Okuyan yazan kadınlar oy hakkını, temsil hakkını, meslek sahibi olma hakkını öğrenip anlatacaklardı. Köylü kadınların miras hakkından mahrumiyetlerinin yol açtığı güçsüzlük daha çok konuşulacaktı. Düşünürümüz Cumhuriyet'ten sonra kadınların devlet tarafından

20 Mithat Cemal Kuntay, *age.*, s. 129.

siyasi haklara sahip kılındığını ve fakat bu sahip kılınmanın ayrımcılığa dayalı bir kamu üzerinden gerçekleştirildiğini göremedi. Hep vurguladığı gibi içtimai vazifeler hürriyete kavuşmayı sağlamadı, kuruluş kodları nedeniyle. Devlet ideolojisini sorgusuz sualsiz benimseyen kadınlar her türlü destekle yeni rejimin aktörleri oldular, İstiklal Savaşı sırasında daha az çaba sarf ettiği söylenemeyecek pek çok kadın ise ilkelerinden taviz vermedikleri ölçüde ya inzivaya mahkûm ya da unutulmaya terk edildiler. İslamcı, liberal, sosyalist görüşlere sahip olanlar vardı aralarında. İstiklal Savaşı'na katılmış olan Halide Edip ülkesini terk etmek zorunda kaldı. Buna karşılık, İstiklal Savaşı sırasında Mustafa Kemal'in birlikte Anadolu'ya geçme teklifini reddederek Milano'ya giden Abdülhamit'in yeğeni Prenses Mevhibe Celal, Cumhuriyet'in kuruluşunu takiben Türkiye'ye döndü ve hayatını kazanmak için Muhsin Ertuğrul'un desteğiyle tiyatro oyunlarında oynadı. Muhsin Ertuğrul Avrupa'ya gittikten sonra ise işsiz kalıp, Osmanlı Bankası'nda santral memuresi olarak hayatını sürdürdü.

Çok farklı görüşlere sahip mücadeleci kadınların tamamının özentili, etki altında, iradesiz kişilikler olduğunu öne sürmek gerçekçi olamadığı ölçüde haksızdır. Bu kadınlar üstelik çeşitli suçlamalarla işaret edilmeyi göze alarak en sorunlu dönemlerde birçok platformda faaliyette bulundular. İhmal edilmiş birçok hak, yapılan birçok haksızlık ve göz ardı edilmiş mahrumiyetlerin oluşturduğu yoğun tecrübelerin kısa iki cümleyle heva ve hevese indirgenmesi dönemin şartlarında bir zihin konforu sağlasa da gerçekleşmekte olanlar böyle bir özete sığmayacak ölçüde derin ve karmaşıktır. Toplumsal mücadele veren birçok kadın bu mücadelenin amaçladığı hak, değer veya ilkelerin siyasete göreceli olarak yansıdığını gördü ama böylelikle tanımlanan hakların adaletine şahit olmadı. Çünkü tartışılmaz bir kurtuluş reçetesi olarak "Batılılaşma" modeli üzerinden kurgulanmaktaydı toplum.

Said Halim Paşa'nın aristokrat kişiliğinin yalıtılmış ortamlarından yaptığı, bütün soruları ve sorgulamaları tek bir cümlede özetleyen tanımlamaları ne toplumun bütün kesimlerini mevcut sorunlarıyla birlikte ifade edebilir ne de geleceğin inşası konusunda karşı öngörülü olabilirdi. Yüksek bir kültüre ve işlenmiş bir dile sahipti düşünürümüz ancak kadınlar konusunda üstenci bir dil ve ders veren bir öğretmen tavrıyla konuştuğu izlenimi vermekte. Birlikte çalıştığı İTC bile aceleci, toptancı ve partizan yaklaşımlarına karşılık kadın hakları konusunda daha kuşatıcı ve çözüme dönük projeler ortaya koyma çabası içindeydi. Hem yaşadığı dönemde dünya Müslümanları arasında kadın meselelerini içten ve ilkeler düzeyinde ele alan âlimler yok değildi… Penza doğumlu ve eğitimine Kazan medreselerinde başlayan âlim Musa Carullah'ın tarihin belki de en zorlu dönemlerinin diline hâkim bir bakış açısıyla 1916'da kaleme aldığı *Hatun* bu açıdan kayda değer bir örnektir.

Said Halim Paşa'nın metinlerini *Sebilürreşad* için Fransızcadan Türkçeye çeviren ve düşünürle yakın arkadaşlığı olan Mehmet Âkif kadınlar üzerine ayrı bir metin yazmadı. Ancak Muhammed Ferid Vecdi'nin İslam'ın kadına bakışını tenkit etmek amacıyla Kasım Emin tarafından yazılan *el-Mer'etü'l-cedîde* adlı esere yazdığı reddiyeyi *Müslüman Kadını* adıyla tercüme edip çıkardığı dergide yayımlaması bir duyarlılığı gösterir.[21] Ayrıca birçok şiirinde kadınların istismar edilmesine yol açan, bunu da elverişli bulduğu için dini kullanarak yapan çarpık zihniyeti eleştirdi. "Köse İmam" şiirinde yaptığı gibi şeriata göre bir erkeğin gönlünce karısını dövme ve boşama hakkı olmadığını anlattı. Onun bakışında aileler darmadağın oluyorsa bunun sorumlusu kocalardı, kocalarının sorumsuzca talepleri karşısında nihayet itiraz eden kadınlar değil… "Köse İmam" istisnai bir şiir değildir koca zulmü gören kadınlar konusunda ve bazen bir paşa olur haddi aşan, bazen ev işi yaparak ailenin geçimini sağlayan karısının elinden kazancını alarak meyhanelerde harcayan bir bencil.

Gecenin sütre-i yeldasını çekmiş, üryan,
Sokulup bir saçağın altına guya uyuyan

21 Muhammed Ferid Vecdi, *Müslüman Kadını*, çev. Mehmet Âkif Ersoy, Erkam Yayınları, İstanbul, 2007.

Hanüman yoksulu binlerce sefil an-ı beşer;
Sesi dinmiş yuvalar, hake serilmiş evler;

Kocasından boşanan bir sürü biçare karı;
O kopan rabıtanın, darmadağın yavruları;

Zulmetin, yer yer, içinden kabaran mezbeleler
Evi sırtında, sokaklarda gezen aileler!

Gece rahzen, sabah olmaz mı bakarsın, sail!
Serseri, derheder, avare, harami, kaatil...

Böyle kaç manzara gördüyse bizim kör kandil
Bana göstermeli bir kerre... Niçin? Belli değil! ("Seyfi Baba")

Kim boşadı, nasıl boşadı, o kadınlar boşandıktan sonra nasıl yaşardı… Fatma Aliye de daha farklı sorular sormuyordu ki… Keşke Fatma Aliye, Said Halim Paşa ile de bir matbuat tartışması gerçekleştirseydi, eminim dönemin ifadesi açısından çok değerli bir belge olurdu. Ya da romancının 1896 gibi erken bir tarihte kaleme aldığı *Refet*'i okumuş olsaydı, dönemin kadınlarını tedirgin kılıp arayışa ve mücadeleye sürükleyen sebeplerin hiç de bir özentiden ibaret olmadığını, ayrıca her kadının ayrı ayrı kendine göre sebeplerle dinlemeye ve anlamaya değer yaraları olduğunu fark edebilirdi. Yoksulluk içinde eğitim görüp haysiyetli bir hayat sürdürmeyi dileyen kadınlar birkaç kişiden ibaret değildir. Üstelik eğitim olgusunun farkına varan genç kızlar, bilginin sağladığı güzelleşmeyi toplumsal algılardaki modayla değişen ve kadınları bir şekilde rekabet düzlemine çekerek acıdan utanca bir dizi olumsuz hisse yol açan güzellik ölçülerine yeğ tutar olmuşlardır.

Said Halim Paşa'nın kadınların hürriyet talebine dönük olumsuz yargılarından biri de onların "…ciddi bir cemiyetten çok, zevk ve eğlenceye düşkün bir cemiyet içinde daha geniş hürriyetlere sahip olduğu" şeklinde. Kadınları olumlu hürriyetlerden mahrum bırakmak için öne sürülenin erkekler için neden geçerli sayılamayacağını düşündüren bu yargı, Aliya'nın bir tespitini hatırlamaya sevk ediyor: Nasıl bir sistem bizi kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı ahlaki değerlendirmelerde bulunmaya götürür? Belki de dönemin birçok aktivist kadını işte bu tür yargılar nedeniyle "ya öyle ya da böyle" denilerek "Aydınlanmacı" ve "Batıcı" kategorisinde değerlendirildi. Nezihe Muhiddin kadınların özel ve kamusal alanda kendilerini daha saygın ve değerli hissedebilecekleri bir hayat sürdürmelerini istiyordu. Durmaksızın yazan, durmaksızın çalışan, öğrenen ve öğreten aktivistin bu mücadele sırasında dile getirdiği taleplerde, döneminin şartlarında pek çok Müslüman kadının haysiyetli bir hayat sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu gerçek hayatın verdiği dersler dile gelmekte. Elbette toplumlar ve kesimler birbirinden öğrenir, bu da var, sorunun adını koyamayan ve kavramsallaştırmakta geciken toplumlar başka toplumlarda ve kesimlerde konulmuş adlara ve geliştirilmiş kavramlara apansız yakalanırlar.

İslamcı kadınların hayatiyetlerini sürdürme ve haysiyetlerini korumak için bir kamusal mücadele başlatmaları ise aradan elli yıla yakın bir zaman geçtikten sonra mümkün olacaktı. Müslüman kadınların kamusal bir özne olabilirliğine ilişkin kabuller İslami kesimlerde ancak yasak ve baskılara dayalı zor dönemlerin tecrübeleriyle görece bir kabul gördü ve kısmen desteklendi çünkü. Düşünürümüzün dikkatinden kaçan eksiklik, zaaf ve problemler aynı dönemde Musa Carullah'a daha net görünmekteydi. Hatunları fabrikalarda amele olma hakkından mahrum bırakmayı zaruri görmez Carullah. Ancak der, "Hatunları ve kızları oralarda çalışma mecburiyetinden kurtarma çarelerini arama zarureti vardır. Hatunları herhangi bir idare veya meclis için seçme ve seçilme haklarından mahrum bırakmak maslahat değildir; lakin eğer bir hak daha mühim bir vazifesine halel getiriyorsa, böyle bir haktan istifade etmemek hatunların ihtiyarındadır". İşte bu ihtiyaç duyduğumuz dil, Tevbe Suresi'nde belirtilen "birbirine veli olma" dili değil mi?

Carullah, hamile ve emzikli kadınların başka işlerle uğraşamadıkları için daha önce sahip oldukları haklarından mahrum bırakılmasının da hiçbir kanun ve şeriatın adaletine uygun düşmeyeceğini belirtiyor.[22] Son derece incelikli bir ayrımla "rıza" ve "tahakküm" arasındaki farkın altını çizen Kazanlı âlim, başka bir yerde de "Fakat fitne nerede?" diye soruyor: "Havada fitne olmaz. Güneşin ışığında, bilginin aydınlığında fitne olmaz. Olsa olsa fitne erkeklerin gözlerinde, kalplerinde yahut dillerinde bulunur."[23] Meşrutiyet Dönemi kadın hareketlerinde vurgulanan, kadınların sivil hayata katılması, kamusal bir özne olması, toplumsal konumlarda yer almaları, eğitimlerinde kısıtlamaların kaldırılması ve meslekler edinebilmeleri, erkeklerle eşit düzeyde yurttaşlar olabilmeleri ve roller üstlenebilmeleri gibi hususlar 80'ler İslamcılığının söylemlerinde de ağırlıklı bir yere sahip amaçlardı. Dolayısıyla Osmanlı'nın kırk yılı içindeki bütün özgürlük talep eden hareketlere katılmış olan Said Halim Paşa'nın özellikle kadınların dile getirdiği talepleri bir fazilet arayışından önce ille de "zevk ve eğlenceye düşkün bir cemiyetin" talep edeceği özgürlükler kapsamında olmalıymış gibi yorumlaması, Meşrutiyet Dönemi İslamcılığının kuşatıcı dönem eleştirisi açısından büyük bir zaaf. Ne de olsa sorunlar "feministler" öyle söylediği için oluşmuyor, sadece feministler sorunları fark edip kendilerine göre tanımlıyor. Said Halim Paşa içtimai hürriyet talep eden kadınların bu talebinin "doğrudan o hürriyete layık olmadıklarına delil teşkil ettiği, iddialarının da esassız şeyler olduğunda şüphe edilemeyeceği" kanaatindedir. Yukarıda dile getirmiştim: Toplumsal hürriyet talebi çok farklı profile sahip kadınlar tarafından dile getirilmekteydi. Beri taraftan pek çok kadın sorun ve taleplerini ifade şartlarından dahi yoksun, başka bir ifadeyle madundu. Dile gelebilen talepler ise evlerin pek çok kadın için eski evler olmamaya başladığını düşündürüyor. Kamusallığın belirleyiciliği arttıkça özel alan ilişkileri eski uyumunu yeniden kurmanın eksiklerini görmeye çağırıyordu âdeta. Doğrudan hedef alınan hareketleri toptancı bir dille suçlamak yerine Musa Carullah'ın *Hatun*'da yaptığı gibi anlamaya dönük bir dil kullanmak, niye mümkün olmasın… Düşünürümüze göre kadınların hürriyet konusunda dile getirdiği taleplerin "yeni hayat tarzından doğan fikir ve hislerin tekâmülünün bir neticesi olduğu şüphesizdir ve bu hürriyetin, kadınların istekleri sebebiyle meydana geldiği iddia edilemez çünkü evvelce bu gibi isteklerin hiç biri mevcut değildi". Paşa bir taraftan bir "yeni hayat tarzı" etkisinden söz ederken diğer taraftan bu etkinin ortaya koyduğu hürriyet talebini, eskiden hiç mevcut olmadığı gerekçesiyle "yalancı bir istek" olarak yorumlamaktadır. Osmanlı özellikle Tanzimat'tan itibaren kurumlarını toparlamak, Avrupa'nın gerisinde kalmamak için çeşitli hamleler yaptı. Bu hamleler, bazen kimi mütedeyyin kesimlerce "gâvurluk"la bile ilişkilendirildi. Devletin ortaya koyduğu yeni hamlelerin elbette toplumsal bir etkileşimden büsbütün kopuk olduğu öne sürülemez. Öyleyse kadın kesimleri sadece "tabi" insanlar mıdır ki kendi öznel olduğu kadar ortak deneyimleriyle de süregiden bu etkileşime tabii bir şekilde katılamamış olsunlar… Veya her biri çok mu mükemmel yetiştirilmişlerdir ki "Ferdin en basit bir içtimai vazifesini idrak edip yerine getirmekten aciz bulunduğu bir zamanda ve bilhassa toplumun son dereceye varan çözülmesi sırasında…" sadece onlar dirayetli, tutarlı ve dengeli olabilsinler… Döneme özgü metinlerini okuduğum pek çok kadın ne kayıtsız şartsız hürriyet diyor ne de "Osmanlı cemiyetindeki kadınları, hemen bugünden Garp kadınlarına benzer bir hâle getirme" emelini güdüyor. Bu uç görüşleri dile getirenler de olsa olsa Abdullah Cevdet gibi pozitivistlerin kadınlı erkekli yandaşları veya sadece gösterişçi yeniliklere, bir şeyler vaat ettiği zannıyla kapılma eğiliminde olan insanlardır. Ancak bu şekilde düşünenlerin varlığı mevcut sorunları yürekten hissederek çare peşinde koşan bilinçleri de "hasta muhayyele, gelip geçici zararlı hevesler" gibi nitelemelerle aynı kefeye koymayı getirmemeli. *Kadınlar Dünyası* dergisinin yazı kadrosunu oluşturan kadınların Enver Paşa'ya telgraf çekerek, "Kadınların harbde dahi erkekler gibi ifa-yı vazifeye hazır oldukları, emre amade oldukları, bu nedenle yayına ara vereceklerini belirtmiş olmaları"[24] bir göstergedir. Derginin yazarlarından Aziz Haydar Erenköy Kız Lisesinin çekirdeğini

22 Musa Carullah, *Hatun*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000, s. 66.

23 Musa Carullah, *age.*, s. 54.

24 Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 80.

oluşturan okulunun ilk ve orta kısımlarını tamamen kendi imkânlarıyla kurmuştu. Yaşar Nezihe altı yaşında annesini yitirmişti. Belediyede kantar memuru olan babası sürekli sarhoştu. Yoksulluk içinde büyüdü. Gizlice mahalle mektebine başladı diye babası tarafından "Babıâli'ye kâtip mi olacaksın?" diye saçlarından sürüklenerek evden kovuldu. *Kadınlar Dünyası* dergisinin ilk sayısında Batılı kadınların açtığı yolda işte şu amaçlar nedeniyle ilerleme düşüncesi açıkça dile getirilir: Avrupa'da kadınların kadınları konu alan çeşitli kitaplar, risaleler yayımlamaları, kadın hakları alanında çeşitli tartışmalar yürütmeleri, kadınların kamusal konumu ve hakkı üzerine mülahazaları… Dergiye kadın okurlardan gelen mektuplar, erkeklerin çıkardığı yayınlarda kadın konulu yazılara yer vermeyişinden duyulan rahatsızlığı ortaya koyuyordu.[25]

Bir sorun varsa görmek ve çare aramak, bu bağlamda sorular sormak, ortak platformlarda konuşmalar yapmayı getirebilmeliydi. Keşke Fatma Aliye Hanım ile Said Halim Paşa, Fatma Aliye ile Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin tesettür ve kadının kamusal hayatı üzerine yaptıkları tartışmaların bir benzerini gerçekleştirebilselerdi. O takdirde kamusal hak talep eden kadınların büyük çoğunluğunun itirazının İslam'a değil, İslam'ı kendisine zırh edinerek kadın varlığını bazen çıkarları için bazen de gerçekten buna inandığından ikincil ve zayıf bir konuma yerleştiren bir zihniyete yöneldiğini fark ederdi.

Söz gelimi *Buhranlarımız* adıyla derlenen metinlerin yazarı, kimi kadın gruplarının dile getirdiği "haremin kaldırılması" talebini, "Garp cemiyetlerindeki gibi bir temas ve münasebet (…) içtimai gerçek bir ihtiyaçdan doğmuş olsaydı ve bugünkü cemiyet de böyle bir şeklin tatbikine ait gerekli ehliyete sahip bulunsaydı, kadınların bu hususta istedikleri inkılap kendiliğinden hasıl olurdu." diye eleştiriyor. Oysa bu eleştirisini "Harem kurumu ne ölçüde İslami?" sorusuna cevap verecek şekilde açsaydı, İslamcılığın dönemsel sorumluluğu konusunda daha güçlü bir zihni çaba ortaya koymuş olurdu. Fatma Aliye bir roman yazarı olabildi çünkü babası Ahmet Cevdet Paşa'yla birlikte selamlıkta çokça vakit geçirirdi. Örtündükten sonra selamlıktan hareme geçtiğinde büyük sıkıntı duyduğu kaydedilir. Ahmet Mithat Efendi'nin yazıları nefes almasını sağlıyordu.[26] İç zenginliğini oluşturan devinim ve kanallardan yoksunlaştıkça, genç dimağların fikir ve hayallerine karşılık bulamadığı bir mekân olmaya başlamıştı harem. Selamlık kamusal alana doğru genişlerken, tersine haremin kadınlar eğitim görüp meslek sahibi olmaya başladıkça işlevlerinde daralma yaşadığı söylenebilir.

Beri taraftan harem kurumunun tek alternatifinin kadınların sınırsız ve ahlak dışı kamusal özgürlüğü olduğu şeklindeki yargısı, Said Halim Paşa'nın içinde bulunduğu ve yönettiği hükûmetin kadın ve aile politikalarıyla bağdaşmamaktadır. Kuşkusuz bir serbesti yönünde apansız oluşan mesafe ve sınır değişimi yanı sıra çeşitli sorunlar getirecektir. Ancak etkilenmeye en açık olanların belirgin varlığı bir yana, çok geniş bir kadın kesiminin kamusal serbestiyi ahlaki sınır kaybı olarak göreceği fikri, içinde yaşanan toplum ve aile yapısına duyulan büyük bir güvensizliğin eseri olmaz mı?

Said Halim Paşa siyasal ve sosyal yapı ve işlevlerin gelişimi ya da ödevleri arasındaki farkın altını sıklıkla çizer. Gelgelelim siyaseten kör kalınan bir olgu sosyal yapıda da denk gelen bir yerde körlük üretir ve bu körlük de bulaşıcıdır. Bir kurum olarak "harem"in inşasının Bizans kültür hayatıyla ilişkisi üzerinden sürdürülmesi İslami kabul ve kurallar alanında öylesine temellendirilmiş durumdaydı ki 1980'lerde İslami bir hayat kurma çabasına düşen genç kadın ve erkekler haremlik ve selamlığı yeniden tesis etme sorumluluğuyla karşı karşıya geldiler. Bu zor tecrübeyi Metin Önal Mengüşoğlu otuz yıl sonra Öptüm *Kara Gözlerinden* isimli eserinde irdeledi. Kırsal kesimde, köyde, akraba ortamında sohbet eden (namahrem) kadın ve erkekler artık birbirlerine selam vermiyorlardı. Ortak bir kamusal dil veya muaşeretten söz edilemezdi. Erkekler evin salonunda sabaha kadar sohbet ederken kadınlar (veya sa-

25 Serpil Çakır, *age.*, s. 86, 89.

26 Emel Aşa, *Fatma Aliye Hanım: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Doktora Tezi, , İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edebiyat Fakültesi Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, s. 45.

dece evin kadını) mutfakta bazen hiç oturma fırsatı bulamadan servisi sürdürme çabası içinde olurdu. İfrat hep tefriti getirir. Esasında Osmanlı toplumunda haremlik selamlık kuralı tam anlamıyla görece varlıklı kesimlerde uygulanabiliyordu. İşçi bir kadının mahremiyet hakları nasıl korunur? "Harem" endişesinin peşinde olması gereken soru budur, böyle soruları dikkate almadığınızda tarih de toplumda sizi yanıltmalara uğratarak sürdürüyor arayışını. Osmanlı'nın son dönemlerindeki harem ve tesettür dâhil birçok tartışma, kadınların kamusal katılımının eksikliği ve sınırlılığı üzerine düşünen kadın ve erkeklerin –ille de Avrupalı kadınlar talep ettiği için değil- kendi toplumsal özne olma ve öğrenme, mümin erkeklerle velayet bağının anlamı üzerine düşünme ve doğrudan eksik kamusallığı tartışmayı zorunlu kılan muhatap/dert ortağı arayışından bağımsız değerlendirilemez. Tıpkı kadınların seçme ve seçilme hakkı gibi… Bu hakları dünyaya Akabe Biatı olayı üzerinden Müslümanlar da hatırlatabilirdi.

Gerçekten İstanbul'un yoksul kadınlarının mahkemelere hangi şikâyetlerle başvurduğunu öğrenmeye çalışmış olabilir mi Said Halim Paşa… Toplumun büyük çoğunluğunun kadınlardan yükselen talepleri "içtimai varlığını tehlikeye düşürecek bir mahiyette buldukça, içtimai ve ahlaki inançlarına, hislerine, fikirlerine, ananelerine aykırı gördükçe, reddetmek mecburiyetinde kalacağı"nı vurguluyor bir yerde.[27] Çeşitli talepler bir kez daha aynı kefeye konularak toplumun mahkemesine sunuluyor.

Akabinde düşünürümüz Osmanlı toplumunun "zihniyet, fikir ve hislerinin değiştirilmesi veya tadilinin sadece âlimlerine, feylesoflarına ve sosyoloji müntesiplerine ait olduğunu" öne sürüyor. Halktan insanlar ve kadınların toplumda meydana gelecek çeşitli değişikliklerde rol oynama şansı nasıl mümkün olacak? Âlim, feylosof ve sosyoloji müntesipleri dendiğinde akla gelen isimler arasında hemen hiç kadın yoktur ve birçok kadın da aslında bu yokluktan rahatsızdır. Düşünürümüz "kadınlık davası güdenlere" bakarak farklı farklı zümrelerin de memleketteki kanunların pek haksız ve şiddetli olduğunu bahane edip itaat etmekten çıkacağını ve kendilerine göre tanzim edecekleri kanunlardan başkasına uymayacaklarını iddia edebileceklerini öne sürüyor. Tarih boyunca baskıcı iktidarların fikir özgürlüğünü kısıtlarken başvurduğu bir analojidir öne sürülen. Bu klişeden yola çıkarak mutlakiyet taraftarlarının da kendisinin içinde bulunduğu İTC hükûmetinin, Batı'dan aldığı özgürlük fikri bahanesiyle padişaha asi gelip ülkenin kadim kanunlarını değiştirdiğini öne sürdüklerini düşünmek zor değil. Burada akla kendisinin İTC hükûmetindeki önemli konumlarına karşılık bu hükûmetin İslamcılara yönelik kısıtlama ve baskıları karşısında sergilediği edilgen tutum geliyor.

Said Halim Paşa yenilik getirme hakkını bazen toplumsal ihtiyacın iradesine bazen de "rical"in yetkesine tanıyor. Kadınlar bu yorumlarda ne toplumsal ihtiyacın iradesinde ne de rical arasında bir varlığa sahipler. Bu yokluk veya silikleşme başlı başına bir zayıflama sebebi olarak akla gelmeli, ne var ki düşünürümüz çeşitli talepleriyle kadınları "içtimai çöküntünün tecellilerinden" biri olarak gösterdiği gibi, çöküş alametleri karşısında hayati bir hamle yapma ihtiyacı duyan kadınların samimiyet ve yeterliliğine de hiçbir şekilde güven duymuyor. Bu vurgu leitmotitif gibi ilerliyor metinde: "İçtimai iradenin zayıflaması kadın isteklerini ortaya çıkardı, bu isteklerin varlığı da ancak bu zayıflığın devamına bağlı".[28] Sosyoloğumuz, içtimai iradenin zayıflamasının çeşitli kadın kesimlerinde mevcut rahatsızlıkları gün yüzüne çıkarmış olabileceği ihtimalini hiç hesaba katmıyor ve böylelikle dile gelen taleplerin iç yüzünü de hiçbir şekilde incelemeden "gayrimeşru" olarak işaretliyor. Yazarımıza göre kanun korkusu olmasa "dönemin kadınlığına karşı -cemiyetin iradesini yürütme kuvvetinden yoksunluk nedeniyle- ferdin iradesini yürütme kuvveti büyük bir şiddetle ortaya çıkacaktı". İçtimai bir vazife ancak içtimai bir vasıta ile yerine getirilebilir; düşünürümüz buradan hareketle "icra kuvvetinin içtimai itaatsizlik hareketlerini memurları vasıtasıyla ıslahının oluşturacağı problemin" altını çiziyor: Memur müdahalesi umumi hoşnutsuzluğun armasına sebep olmuş, "bu hâlden ise feminizm hareketi ustaca istifa etmiştir".[29]

27 Said Halim Paşa, *age.*, s. 134.

28 Said Halim Paşa, *age.*, s. 135.

29 Said Halim Paşa, *age,* s. 136.

Düşünürümüze göre birçok açıdan onay veya reddi bir ölçü olabilen kitle, iyi niyetli ve kolayca aldanmaya yatkın, özellikle kadınlar tarafından rahatlıkla aldatılabilecek bir kalabalık olarak şekilleniyor böylelikle. Kadın hareketine gerekli müdahaleler içtimai vasıtalarla nasıl yapılacaktır? Said Halim Paşa,"…akil kadın ve erkeklerin oluşturduğu bir 'Cemiyeti Koruma Derneğinin kurulmasını teşvik, umumi vicdanın vaazlar, hitabeler ve kitaplarla aydınlatılması yoluyla içtimai kargaşalığın Osmanlı vatanını düşürdüğü tehlikeli durumu anlatmak, millî varlığı tahrip eden isyankâr hareketlere son vermenin ehemmiyet ve acilliğinin iyice telkini…" gibi önerilerde bulunuyor. Malta'ya sürgüne gönderildiğinde bu konuda düşünmeyi de sürdürmüş olmalı. Osmanlı vatanının İngiliz işgaline maruz kalmasında kuşkusuz pek çok kadının aymazlığının da payı bulunabilir ancak o kadınlar siyasal hamle ve kararlarda hemen hiç rol oynamadılar.

Kitlenin belli bir hayat tarzında ve değerler alanında muhafazasında kadınların sorumluluğunu öne çıkarmak ve bu konuda yaşanan sıkıntılarda öncelikle kadınları suçlamak dönemler akıp giderken kolay değişmeyen bir savunma biçimidir. Kamusal alan mücadelesi veren pek çok dindar kadın dönemlerinin İslamcı kişilikleri bu yönde destek olmak bir yana suçlayıcı bir tutum sergilediği için zaman zaman Batıcılarla aynı platformları paylaştı. Bu açmaz Cumhuriyet Dönemi'ne de yansıdı. Kadınların kamusal hayatının reddi veya inkârı, kamuda sorumluluk alan dindar kadınların başörtüsüyle imtihanı demekti. Pek çoğu çaresizlik içinde bir seçime zorlanırken yaşadıkları travma toplumsal bellekte izler bıraktı. Eğitimini sürdürmek isteyen başörtülü kadınlar 1960'lardan itibaren bir kamusal alan mücadelesi verirken bu izlerin sorularıyla da konuştular. Ağır tecrübeler kadınların kamusal hayatı konusunda yerleşik kabulleri yeniden düşünmeye götürmüştü kuşkusuz. Bu mücadelede yer alan pek çok eğitimli kadın, olağan şartlarda bir hak arama eylemine katılmaya izni olmayacak babalarının konu başörtülü eğitim ve mesleki faaliyette bulunma olunca kendilerine destek verdiğini dile getirir. Benzeri bir destek II. Meşrutiyet Dönemi'nde verilmiş olsaydı, Cumhuriyet kamusunun daha farklı şekillenmesi ihtimalinden söz edilebilirdi. O dönemde İslamcı söylemlerin muhatap almaktan uzak durduğu pek çok kadın giderek taleplerini Batıcıların zemininde dillendirmeye yönelmişti. Said Halim Paşa gibi saygın ve nüfuz sahibi İslamcıların toplumsal problemleri derinlemesine tartışmaktan uzak durması onları ciddi hasımlar olmaktan uzak tuttuğu için de karşıtları daha rahat bir şekilde varlık alanını Batıcılıkta aradı. II. Meşrutiyet Dönemi'ndeki İslamcı aktörlerin toplumsal sorunları analitik bir bakışla irdeleyip öneriler sunmasında kendini gösteren yetersizlikle Cumhuriyet'ten sonra yeni sistemin topluma pozitivist bir eğitim ve kültürü dayatabilmesindeki rahatlık arasında ne yazık ki acıklı bir bağ var.

SAİD HALİM PAŞA'NIN ÇELİŞKİLERİ

HAKAN ARSLANBENZER

Tutarlılık düşünceyle ilgili temel bir beklenti olsa da tamamen tutarlı bir düşünce bulmak zordur. 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve 20. yüzyılın sonlarına kadar etkililiğini koruyan sistem düşüncesi veya düşünce sistemleri de çelişkiden ari değildir. Estetik veya ontolojide tutarlılığı yakalamış görünen filozofların dahi siyasi yaklaşımlarında çelişki tespiti göründüğünden daha kolaydır. Bu da genellikle, filozofun sisteminde olmayan bir meselenin, daha doğrusu gerçek hayata ait bir çelişkinin sisteme sokulmasıyla yapılır. Hegel'in mükemmel diyalektiğini sınıf çelişkisini getirerek tersyüz eden Marx örneğinde olduğu gibi.

Düşünce sistematik, mükemmel ve tutarlı görünse bile gerçek hayat çelişkilerle dolu olduğu için düşünceye yönelik eleştiri kapısı sonuna kadar açık kalır. Belli bir dönemin insanlarına tutarlı görünen bir düşünce, başka bir dönemde çelişki olarak nitelenebilir. Düşünce sosyal ve tarihî bağlam içinde değerlendirilmelidir. Bu da sıklıkla, çelişkilerin tutarlılıktan daha öğretici olabileceği sonucu verecektir. Düşüncenin tarihî bağlam içinde gömülüp kalmaması, bugüne katkı yapması ancak bu tarz bir eleştiriyle mümkün olur. Zira kendi dönemi ve toplumuyla tamamen tutarlı bir düşüncenin bugün de aynı tutarlılıkla geçerli olabileceğini kabul etmek makul değildir. Tarihte bir meseleyi çözdüğü kabul edilen düşünceler bugün benzer meseleleri çözemeyebilir.

Öte yandan, düşünsel çelişkinin doğurabileceği imkânlar üzerinde fazla durulmamaktadır. Her şeyden önce düşünürlerin düştüğü veya bizim geçmişi yeniden inşa ederken onlara izafe ettiğimiz çelişkilerin tek tip olmadığı fark edilmelidir. Çelişkinin bazısı belli bir düşünceyi ya geçersiz kılar veya üzerine kurulduğu problemin çözümünü arada bırakır. Mesela bir düşünürün aynı anda hem saltanatı hem cumhuriyeti savunması açık seçik çelişkidir ve belli bir sonuca varmayı güçleştirir. Buna yalın çelişki demek mümkün. Bu tür çelişki genellikle kendini siyasi olayların akışına terk eden, bugünkü deyişle konjonktüre göre pozisyon alan düşünürlerde sık görülür. Yalın çelişki aynı zamanda siyasi çelişkidir.

Diğer bir çelişki türü ise yaşanan gerçekliğin karmaşık yapısından neşet eder ve yüzeydeki çelişkinin altında, ayrıntıda problemin karmaşıklığına uygun girift çözümler içermesi muhtemeldir. Mesela meşrutiyet ve meşvereti öven bir düşünürün parlamenter sisteme olumsuz bakması çelişki olarak değerlendirilecektir. Ya da aynı anda hem hilafeti hem demokrasiyi savunmak en azından ilk izlenim açısından çelişkilidir. Yine de yüzeydeki bu çelişkilerin altında Türkiye toplumunun veya siyasetinin yapısına dair izahlar ve bu izahlarla mutabık çözüm önerileri yer alıyor olabilir. Bu tür çelişkilere de girift çelişki demiş olalım. Girift çelişki önemli düşünürlerin harcıdır diyebiliriz. Zira onların Türkiye'ye dair izahları çözülemeyecek kadar iç içe geçmiş, çapraşık hâle gelmiş meselelerin yine girift bir şekilde çözülmesini önerdikleri için genelgeçer kabullere uymayabilir. Girift çelişki bir ölçüde felsefi çelişkidir.

Üçüncü çelişki tipi ise çoğunlukla düşünürün içine doğduğu, bir parçası olduğu veya vetire olarak yaşadığı tecrübelerin uyumsuzluğundan kaynaklanır ve muharrik bir güç olarak söz konusu düşünürün zihninde daima yer alır. Düşünürlerin her biri belli derecede atipiktir. Mensup oldukları sosyal

gruplar arasında çelişkiler olabilir veya yaşadıkları zaman dilimleri belli çelişkiler getirebilir. Hislerle düşünceler, zevklerle idealler arasında çelişkiler olabilir. Düşünür, çoğunlukla bu çelişkilerin itmesiyle düşünce eylemine girişmiş kişidir. Modern Türk düşüncesi bağlamında, tüm düşünürlerimiz kendilerini her şeyden önce Türkiye ile Batı arasındaki çelişkinin içinde bulmuşlardır. Türk düşüncesinin tüm düşünür bireylere uygulanabilir özelliği, her birinin biyografisine sızacak kadar bir çelişkiden doğması ve çelişkiler doğurmasıdır diyebiliriz. Bu tür çelişkiye doğurgan çelişki diyebiliriz. Bu aynı zamanda biyografik ve sosyal bir çelişkidir.

Türk düşünce tarihine dönüp bakarken yapılan, bugünün çelişkilerini aradaki bağlam farkı göz ardı edilerek geçmişe dayatılması ya da bahse konu edilen düşünürün aklanması çabasından ibarettir. Üçüncü bir yol, ilgili düşünürün düşüncelerinin çelişkiler içerdiği ihtimali inkâr edilerek tasvir, şerh veya izah edilmesidir. Burada hayatı, siyaseti ve düşüncesindeki çelişkilere göz atacağımız Said Halim Paşa için yapılan da çoğunlukla bunlardan biridir. Paşa, ya kendi çağına ait olmayan çelişkiler üzerinden yargılanır veya çelişkiye düşemez gösterilerek yüceltilir. Her iki durumda Said Halim Paşa düşüncesi ile bugünkü düşünme faaliyeti arasındaki bağ koparılmış olur. Elde edilen tek yarar ya İslamcılığın önemli bir figürünü baltalayarak kendi ideolojisine güç kazandırmak veya aksine aradaki uzun yüzyıl hiç yaşanmamış gibi bugünün İslamcılığı lehine tarihî saygınlığı olan bir figürü kullanmaktır.

Said Halim Paşa'ya ait veya ona izafe edilen çelişkileri yukarıda tarif ettiğimiz çelişki tipleriyle paralel olarak üç grupta gözden geçirmeyi öneriyoruz:

1. Biyografik çelişkileri.
2. Siyasi çelişkileri.
3. Düşünsel çelişkileri.

Said Halim Paşa'nın biyografisi yüzeysel olarak okunduğunda bile özel bir karakterle karşı karşıya olduğumuz anlaşılır. Her şeyden önce aristokratlığı onu daha mütevazı sosyal çevrelerden gelen Türk düşünürlerinden ayırır. Paşa için kullanılan "zengin," "görgülü" (Işık, 2021: 15) ya da "kültürlü," "iyi eğitim görmüş," "centilmen" (Ahmad, 2013: 173) gibi sıfatlar tek başlarına fazla bir şey ifade etmese de kendisinin kısa hayatının önemli kısmını mütevazı sosyal tabandan gelen İttihat ve Terakki mensuplarıyla birlikte çalışarak geçirdiği düşünülecek olursa; ayrıca Batı karşıtlığı ile sayılan biyografik özellikler birlikte ele alınırsa bir çelişkiden söz etmek mümkündür.[1]

Said Halim Paşa'nın hayat tarzı da belli ölçüde çelişkiler içerir. Tanzimat reformlarına, genel olarak Batılılaşmanın belli siyasi, hukuki ve kültürel yönlerine önemli ölçüde karşı olan Paşa'nın hayatı tam da bu reformların bir ürünüydü. Zaten kendisi hem Mısır hem Osmanlı modernleşmesinin merkezinde yer alan bir aileye mensuptu. Hem orta hem yüksek tahsilini İsviçre'de yapmıştı (Bostan, 1992: 19), yazılarını Fransızca yazıyordu; günlük hayatındaki birçok alışkanlık veya zevk Batı'da veya Batılılaşmanın neticesi olarak edinilmiş şeylerdi.

Paşa kültür olarak etrafındaki İttihatçılara da, ideolojik olarak onu sahiplenen İslamcılara da çok fazla benzemiyordu. Bu, yer yer şikâyet konusu da edilmiştir. İttihatçılardan Hasan Amca, Paşa'nın sadareti için "Bu Said Halim Paşa kimdir? Gelenekleri nedir?" diye sormaktadır (Bülbül, 2015: 67). Bu "Gelenekleri nedir?" sorusundaki ima ise bizi daha esaslı bir meseleye götürüyor: Paşa'nın etnik aidiyeti meselesine.

Said Halim Paşa'nın Arap, Arnavut ve Türk olduğu iddia edilmiştir. Ahmad (2013) Paşa'nın Araplığından (herhangi bir delil göstermeksizin) o kadar emindir ki sadrazam seçilmesini İttihat ve Terakki Cemiyetinin "Arapları yatıştırmak zorunluluğu" duymasına bağlamakta beis görmez (s. 169-170).

1 Hüseyin Cahit Yalçın'ın Said Halim Paşa için sarf ettiği "tam anlamıyla dar düşünceli soyluluk ve rütbe düşkünü" veya "muhafazakâr ruhlu ıslah kabul etmez bir şarklı" (*Siyasal Anılar,* s. 205; zikreden Bülbül, 2015, s. 103) vb. sözlerin kişisel bir garezin ifadesi olduğu bir kenara bırakılırsa başka kişilerin gözlemleriyle çelişkili olması dikkat çekicidir. Mesela Ali İhsan Sabis'e göre Paşa, "Şark ve Garp kültürüne oldukça vâkıf, iyi Fransızca ve İngilizce bilir, centilmen bir adamdı" (a.y.).

Peki, Said Halim Paşa, Arap mıydı? Yoksa atayurdu Kavala'ya bakarak Arnavut kökenli olduğunu söyleyenler haklı mıydı? Muhtemelen birçok yazarın tekrar tekrar ispat ettiği gibi, tüm Kavalalı Mehmet Ali Paşa sülalesi gibi Said Halim de etnik olarak Türk'tü; fakat Said Halim'in fikirlerine ve yaşadığı dönemin pratiğine bakınca bu çelişkinin bugünden geçmişe yürütüldüğünü hemen görebiliriz. Said Halim Paşa (1991), ırk meselesini muzır görür. Ona göre İslam ahlakı Müslümanlar kendi "ırkî ve ırsî hurafeleri"ne döndükleri için baştaki evrensel özelliğine kaybederek yerel farklılıklara düçar olmuştur (s. 200-201).

Paşa'nın hayat tarzı, kültürü ve etnik aidiyeti hakkındaki çelişkiler daha sonra Paşa'nın muaheze edilmesi için araçsallaştırılmışsa da bir düşünür olarak kendisine belli ölçüde hizmet etmiş görünmektedir. Biyografisindeki çelişkiler Paşa'nın belli bir sosyal grubun standart üyesi olmasını engelleyerek ona toplumun tamamına panoramik bir nazarla bakmasına yardım etmiş kabul edilebilir. Diğer yandan, Paşa'nın Müslüman halka fazla bel bağlamayan bir İslamcı, ümmetin yoldan çıktığına inanan bir ümmetçi olmasıyla da paraleldir aynı aristokratlık.

Said Halim'in siyasi çelişkileri ise İttihat ve Terakki Cemiyetiyle (İTC) ilişkileri üzerinden izlenebilir. Aristokratlığı sayesinde genç yaşında bizzat Sultan II. Abdülhamit'in iltifat, nişan, mevki ve makamlarına nail olduğu hâlde sonunda kendisini İTC üyesi olarak bulmuştur. İTC'yle bağlantısının İstanbul'da mı başladığı, yoksa uğradığı takibat ve sürgün neticesinde Paris'te mi kesin olarak İTC üyesi olduğu belirsizdir. Paşa'nın istibdattan bunalarak Yeniköy'deki yalısına çekildiği bilgisi Eşref Edip'in bir yorumudur (Bostan, 1992: 21-22). Kesin olan, Paşa'nın 1903 yılında kardeşi Abbas Halim'le birlikte İstanbul'dan Sultan tarafından uzaklaştırıldığıdır. En azından Said Halim'in kendisi bu durumu bu şekilde değerlendirmiştir (s. 23).

Bugünden bakarak Said Halim'in İslamcılığı ile İttihatçılığı arasında çelişki görmek normaldir. Öte yandan, bu durum ilgili dönemin insanlarına bize göründüğü gibi görünmüyordu. Keza birçok İslamcı 1908 Devrimi'nden önce veya sonra İTC üyesi olmuş, Said Halim derecesinde olmasa da önemli vazifeler almışlardır. Kaldı ki bugün de çeşitli ideolojilere yaslanan partilerin ittifak kurdukları, belli bir ideolojiye mensup kişilerin çok çeşitli nedenlerle farklı partilere mensup olabildikleri görülmektedir.

Buradaki asıl çelişki bize göre, bizzat Sultan tarafından yirmi yaşında paşa unvanı verilen Said Halim'in Rumeli beylerbeyi ilan edildiği, diğer deyişle iktidarın merkezinde yer aldığı bir tarihte gönlünün muhalefette olmasıdır. Aynı çelişkiyi Paşa, hariciye nazırı ve sadrazam olduğu zaman da devam ettirecek; bir yandan iktidarın zirvesinde yer alırken diğer yandan da yönettiği hükûmetle sık sık ters düşecekti. Said Halim Paşa, âdeta iktidardaki muhalefetti. Bugünün siyaseti düşünülecek olursa, bu belki de İslamcıların "iktidar olup muktedir olamamaktan kork"[2]masının rastgele bir durum değil, tarihî bir zorunluluğa verilen veya verilemeyen reaksiyonla ilgilidir.

Postmodern dönemin İslamcıları gibi Said Halim de yüksek mevkilerde rol almış olmakla birlikte siyasetin gidişine yön vermede sıkıntı yaşamış, netice itibarıyla ikircimli ve çelişkili bir durumda kalmıştır. Bu çelişkilerin bir kısmı Paşa'nın şahsıyla ilgisizdir. Akim kalan diplomatik çabalarından Paşa'yı sorumlu tutamayız ve diplomatik faaliyetlerin içerdiği çelişkinin diplomasinin normali olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Musul ve Bağdat petrolleri için Paşa bizzat İngiltere ve Almanya büyükelçileriyle mutabakat imzalar fakat Büyük Harp başlayınca bu mutabakat boşa çıkar (Said Halim Paşa, 2019: 12). Veya Almanya'yla ittifakın tamamen müdafaa amacıyla ve bununla sınırlı olması için çaba göstermiştir fakat netice itibariyle savaşa girilmesine engel olamamıştır.

Burada çelişkili nokta, Paşa'nın siyasette etkili olamadığı hâlde hariciye nazırlığını da, sadrazamlığı da sürdürmesidir. İTC iktidarının gerçek lideri Talat Paşa, ayrıca Büyük Harp süresince oldukça et-

2 1995 seçimlerinden birinci çıkan Refah Partisinin genel başkanı Necmettin Erbakan'ın hükûmet kurma çalışmaları sırasında sarf ettiği söz.

kili olan Enver ve Cemal Paşalar yanında Said Halim Paşa'nın konumu sağlam analize muhtaç, belli belirsizlikler içeren ve çelişkili bir meseledir. Kukla olduğu iddiası boştur; Paşa bir harp sadrazamı olarak aristokrat-diplomat tarafını kullanmış ve diğer devletlerin temsilcileriyle hariciye nazırlığından itibaren yoğun bir mesainin içinde olmuştur. Öte yandan, Vilayat-ı Sitte'nin idaresi için İngilizlerden vali talep edilmesi (Said Halim Paşa, 2019: 13-14) veya Ermeni Tehciri gibi netameli konularda bizzat kendi yazdıklarında kendini özne olarak göstermekten kaçınmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin Büyük Harp'e nasıl girdiği konusunda yazdıkları açıkça çelişkilidir Said Halim'in. Bir yerde, Osmanlı topraklarında gözü olan Rusya İtilaf Devletleri'yle beraber olduğu için tek çıkar yolun Almanya önderliğindeki İttifak Devletleri'ne katılmak olduğunu ileri sürerken (Said Halim Paşa, 2019: 14) bir başka yerde İtilaf Devletleri'nin Osmanlı Devleti ile antlaşma yapmasının onlar için faydalı olduğunu iddia eder (s. 28). Bu fikirlerin Büyük Harp bittikten ve Said Halim Paşa çok sayıda üst seviye Osmanlı siyasetçisiyle birlikte Malta'da esir tutulduktan sonra kaydedildiğini unutmamak gerekir.

Paşa'nın çelişkilerinden biri de İslam ümmetini ve Osmanlı Devleti'ni konu edindiği hâlde yazılarının çoğunlukla Batı kamuoyuna hitap etmesidir. Hemen her metnini Fransızca yazmasının nedeni muhtemelen budur. Kurtuluşu Batı'yla girilecek bir ittifakta, yapılacak bir antlaşmada görmesidir. Bu çelişki savaş gerçeğinin, zaaf ve mağlubiyetin zorlamasının bir sonucu kabul edilebilir. Kâzım Karabekir'in ordusunu Erzincan'dan Kars'a kadar kendi tabiriyle ricat hâlindeki Rusların "attıklarını tuta tuta" yani Rus ordusunun terk ettiği besin, malzeme ve mühimmatı kullanarak yürütmesi gibi Said Halim Paşa ve yönettiği hükûmet de İtilaf Devletleri'nin ve belli zamanlarda sözümona müttefiki Almanya'nın savaş meydanında, ekonomik ve diplomatik sahada attıklarını tuta tuta, yani Osmanlı Devleti'ni mecbur ettikleri hareket alanında manevra yapmaya çalışıyordu. Bu dar alanda kısa manevralar da hâliyle birçok siyasi çelişkiye neden olmuştur. Said Halim'in siyasi hayatının ayrıntılı bir analizi elzemdir.

Paşa'nın biyografik ve siyasi çelişkilerinin yanı sıra tarih ve toplum üzerine yaptığı teorik analizler de çelişkiden masun değildir. Mesela Meşrutiyet konusunda 1876 Kanun-ı Esasi'sini eleştirirken oldukça gerçekçi bir tutumla bu metnin ne Sultan ne de millet tarafından desteklendiğini, inkılapçıların fantezisi olarak kaldığını, 1908'deki duruma ise uymadığını gösterir. Kültür farkından dolayı, Batılı siyasi ve hukuki kurumları almanın tutarsızlığını veciz ifadelerle dile getirir; "Kanun-i Esasi'yi tertip ve vaz'edenler, memleketi asla nazar-ı itibara almamışlardır." der (Said Halim Paşa, 1991: 13-17). Aynı zamanda halkın "ilkel" ve "cahil" olduğunu, gerçekten tam anlamıyla serbest, hilesiz seçim yapılırsa onların cehaletini sömürecek ağa, bey, şeyh, papaz vb. kişileri vekil olarak seçeceklerini dile getirir (s. 19). Bu temelden hareketle, verilen siyasi haklarla sosyal durum arasındaki çelişkiyi tespit eder ve Batı toplumu ile Osmanlı toplumu arasındaki farkı burjuva ile memur arasındaki farkta gösterir (s. 20-21). Nihayet, şu müthiş sosyolojik tespiti yapar: "Sosyal yapı, kanunlarla değiştirilemez." (s. 22).

Buraya kadar adım adım izlenebilen, Paşa'nın âdeta tuğla tuğla ördüğü bir duvar gibi yükselen fikirler birdenbire bir çelişkinin girdabında belirsizleşmeye başlar. Zira Paşa, Batı ve İslam toplumlarını kıyas ederken, birkaç sayfa önce ilkel ve cahil dediği İslam toplumlarının ahlaki seciye yüksekliğini anlatmaktadır. Paşa'ya göre "Müslüman toplumlar her zaman için kâfi derecede eşitlik ve hürriyet taraftarı bir nizam içinde yaşamışlardır." (Said Halim Paşa, 1991: 24). Eğer bu doğruysa Osmanlı vatandaşlarının pek de "ilkel" veya "cahil" olmadıkları söylenebilir. Zira "şahsi ve mevkiden gelen hiçbir imtiyaz[ın] istibdat ve tegallüb sebebi olama[yacağı]" (a.y.) bir toplumun bireyleri için ilkel değil gelişmiş, cahil değil medeni demek daha doğru olur.

Paşa bu çelişkiyi gerçek-ideal ayrımı yaparak çözmeyi dener. Söz ettiği İslam toplumu idealdir ve Müslümanlar İslam esaslarından uzaklaştıkça istibdat hâkim olmuş, insanlar baştakilerin zulmü altına girmişlerdir. Bu ifadeler çelişkiyi çözmeye yetmez bize göre. İslam toplumlarında zulüm ve istibdadın kanun nazarında caiz olmaması fikri Said Halim için bir tutamak noktasıdır; böylece sultanın istibdadı, halkın cehli kurumsal değil kişisel, tarihi aşkın değil tarihle sınırlı gösterilmiş olur.

Tarif ettiğimiz çözüm tarzı İslamcı düşünürlerin çoğunda vardır. İslam toplumlarında bir iyilik varsa İslam'dan, kötülük varsa Müslümanlardandır. Bu fikre Mehmet Âkif'in şiirlerinden İsmet Özel'in denemelerine kadar sayısız yerde rastlamak mümkün. Bu, nihai tahlilde özcü bir düşüncedir. Müslümanlar bozulmuşsa da öz itibarıyla İslam'ın ahlak ve medeniyet yüceliği her birinde mündemiçtir. Bunun için de yapılacak iş, bilir bilmez Batılılaşmadan ziyade İslamlaşmak, İslam'ın öz ilkelerine geri dönmektir.

Bu özcü savunma iki şekilde yapılmaktadır: Birincisi, modern değerlerin İslam'da zaten var olduğunu ispatlama çabasına gider. Demokrasi veya insan hakları, özgürlük ve kadın-erkek eşitliği gibi modern evrensel ölçüler İslam'da öz olarak vardır fakat Müslümanlar bundan sapmıştır ve Batı da zaten bunları İslam'dan öğrenmiştir. Tamamen ideal, tarihî herhangi bir delile ihtiyaç duymayan bu savunma biçiminin zayıf ve geçersiz olduğunu göstermek oldukça kolaydır.

İkinci özcü savunma metodu ise Batı'da gelişen bazı değer ve kurumlara İslam toplumlarının aynıyla ihtiyaç duymamasıdır. Bunun için de Batı tarihi ile İslam tarihi bir kıyasa tabi tutulur ve sosyal yapı farklılığı temel alınır. Said Halim Paşa'nın izlediği yol bu ikinci yoldur ki bu yolda birçok güçlü tespitte bulunabilmiştir. Öte yandan, yazıları oldukça kısa ve sunduğu deliller de son derece sınırlı olduğu için Paşa, sıklıkla geçersiz deliller teklif eder. Mesela Avrupalılarda siyasi birliğin lisan ve mezhep birliği anlamına geldiğini ileri sürer ki kısmen geçerli olmakla birlikte özellikle mezhepler, hatta inançlar çoğulluğu Avrupa tarihinin gelişimi açısından daha doğru bir tespit olur.

Said Halim Paşa'nın demokrasiyle ilgili düşünceleri de çelişkiler barındırır. Bir yandan İslam toplumlarında aristokrasi olmadığı için demokrasiye de ihtiyaç olmadığını söylerken diğer yandan ideal İslam toplumunda reise hâkimiyetini milletin verdiğini ve sorun olduğunda yine milletin geri aldığını dile getirir (Said Halim Paşa, 1991: 26 ve 195). Buradaki sorun yine idealle gerçek arasındaki uyumsuzluktur. Milletin seçtiği reisin şeriata uygun olarak hür ve müsamahakâr yönetimi idealdir; gerçekte ise taassup ve cehaletle kirlenmiş bir toplum vardır.

Toparlamak gerekirse, Said Halim Paşa, İslamcılık düşüncesinin ve İslami siyaset pratiğinin bugün farkında olarak veya olmayarak barındırdığı birçok çelişkiyi hem eserinde hem hayatında örneklendirmiş, Türkiye'deki İslamcı düşünür profilinin arketipi kabul edilebilecek bir karakterdir. Görüşlerini salt ideali tarif ederek değil tarihî ve sosyolojik delil ve tahliller yoluyla sunması onu bugün dahi özgün kılmaktadır. Tespitlerinin isabet edeni kadar burada değindiğimiz türde çelişkiler barındıranı da vardır. Yapılacak iş, Said Halim Paşa'nın üç türe ayırarak göz attığımız çelişkilerinin daha ayrıntılı bir analizi ve eleştirisi yoluyla gerek etkili olduğu Meşrutiyet Dönemi'nde işgal ettiği yeri doğru tespit etmek; bugün açısından ise bu çelişkilerin devamlılığını sorgulamaktır. Övmek ve yermekle düşünce gelişmediği gibi tarih akıp geçtiği için yerinde dahi sayamaz. Said Halim Paşa'nın düşüncelerini güç ve zaaflarını ortaya koyarak, çelişkileri içinde değerlendirmek onu dokunulmaz, tarih-dışı pozisyonundan kurtararak günümüz düşüncesinin bir tartışma kaynağı hâline getirmeye yardım edecektir.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (2013). *İttihat ve Terakki, 1908-1914* (N. Yavuz, Çev.). Kaynak.

Bostan, M. H. (1992). *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*. İrfan.

Bülbül, K. (2015). *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı: Said Halim Paşa*. Tezkire.

Işık, V. (2021). *Said Halim Paşa: Bir Islah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*. Ketebe.

Kayalı, K. (2001). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri* içinde Said Halim Paşa (31-39). İletişim.

Said Halim Paşa (1991). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz.

Said Halim Paşa (2019). *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, çev. F. Yücel, Kronik.

Şeyhun, A. (2010). *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*, çev. D. Göçer, Everest.

İLK DÖNEM İSLAMCILIĞINDA 'SAVUNMACI' SÖYLEM: SAİD HALİM PAŞA ÖRNEĞİ

KÜRŞAD ATALAR

Giriş

Bilindiği gibi, Müslüman dünyasının Batı'yla yüzleşmesi farklı tepkilere neden olmuştur. Bunları en kaba şekliyle 'benimseyici' ve 'reddiyeci' sıfatlarıyla kategorize etmek mümkündür. 'Benimseyici' tepkiyi verenler, büyük ölçüde Batılılaşmış ve çoğunlukla da üst tabakaya mensup aydın/elit kesimdir.[1] Bunların amacı, basitçe, Batılı kavram ve kurumları Müslüman dünyasına ithal etmektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Müslüman dünyasının genelinde idareyi bu grup ele geçirmiştir. Bunlar kadar olmasa da 'benimseyici' tepki veren bir diğer grup ise 'Müslüman modernistler'dir. Müslüman dünyasının çöküşünden temelde geleneği sorumlu tutan bu grup çözüm için modernitenin kimi kavram ve kurumlarının ithalini önermektedir. 'Reddiyeci' tepkiyi verenler ise en genel manada Batı muhalifi kesimlerdir. Bunlar da iki kategoriye ayrılabilirler. İlki modernitenin tüm kavram ve kurumlarına karşı çıkan 'gelenekçiler'dir ve çözüm olarak tevarüs edilen kültürel mirasa bağlı kalmayı önermektedirler. İkincisi ise 'İslamcılar'dır. Bunlar ise hem geleneğe hem de moderniteye karşı diğer iki gruptan farklı bir tavır sergilemekte ve 'seçici' bir tutum takınmaktadırlar. Onlara göre hem geleneğin hem de modernitenin karşı çıkılacak veya benimsenebilecek kavram ve kurumları vardır. Burada temel kriter İslam'a uygunluktur. Uygun olanlar alınmalı, olmayanlar reddedilmelidir.[2]

Batı'ya yüzleşmenin gerçekleştiği bu ilk dönemde[3] Müslüman dünyasının verdiği tepkinin 'akîm kaldığı' yaşanan gelişmelerle kanıtlanmıştır. Reddiyecilerin direnişi yeterli olmamış, benimseyici yaklaşım hem paradigmal hem de siyasal üstünlüğü ele geçirmiştir. Dönemin İslamcılarının bu dönemde gösterdiği tavır ise dikkat çekicidir. Bunlar, Cemaleddin Afgani örneğinde net olarak görüldüğü gibi, bir yandan Batılı sömürgecilerin Müslüman dünyasına yönelik saldırılarına karşı sert direniş gösterirken, öte yandan çöküşün asli nedeni olarak yine Müslüman dünyasını görmüşlerdir. Başka bir ifadeyle, Müslümanların Batı karşısındaki yenilgilerinin sebebi esasen İslam'dan uzaklaşmış olmalarıdır. Çare ise 'öze dönüş'tür! 'Yıkılan dev' 'uyanmalı' ve düştüğü yerden kalkmalıdır. Bunun için yapılması gereken ise öncelikle bir düşünsel devrimdir. Bu gerçekleştiğinde, Müslüman milletler "nefislerinde olanı

1 Bunları 'sekülarist' olarak nitelendirmek mümkündür. Terim çoğunlukla 'laiklik' kavramının çağrıştırdığı "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" manasında kullanılsa da, esasen, Latince "dine başvurmadan hayatı sadece dünyevi yaşamdan çıkarılan ilkeler doğrultusunda yorumlama yaklaşımı"na karşılık gelmektedir. Kelimeyi ilk kez 1851 yılında İngiliz yazar George Holyoeke kullanmıştır. Bk. *English Secularism: A Confession of Belief*, Library of Alexandria, 1896.

2 Bununla birlikte, 'İslamcılar modernitenin 'tali' veya nötr kavramları noktasında ise daha müsamahakâr iken, onun hümanizm, rasyonalizm, sekülarizm, ilerleme ve milliyetçilik gibi temel kavramlarına karşıdırlar. Bu üç grup hakkında daha geniş malumat için bk. Kürşad Atalar, *Sembol Şahsiyetler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

3 Bu dönemi, Müslüman dünyasında sömürgecilerin hegemonyasının tahkim edildiği 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatmak mümkündür.

değiştirecek"[4], nihayet Allah da onların durumunu düzeltecektir. İlk dönem İslamcılığının 'içe dönük' eleştirel tavrı özetle budur. Bunun pratikteki anlamı ise şudur: Müslüman dünyası, gelmiş olduğu nokta itibarıyla, izmihlal durumu yaşamaktadır ve buradan kurtuluş kolay olmayacaktır! İlk dönem İslamcılığının başlarda kısık sesli olarak ifade etmeye çalıştığı ama özellikle de Muhammed Abduh'tan sonra açıktan dillendirdiği bu kanaat, zaman içerisinde doğrulanmış ve Müslüman dünyası fiilen ya da dolaylı olarak Batılı güçlerin denetimine girmiştir.

Korunacak bir yapının fiilen kalmadığı Osmanlı Devleti sonrası dönemde ise İslamcı tepki 'ideolojik' karakterini belirginleştirecek bir 'gelişme' dönemi yaşamıştır. Bu dönemde, 'harici' faktör olarak postmodernitenin de olumlu etkisiyle, 'dâhili' faktör olarak ise bilhassa Mevdudi ve Seyyid Kutub'un fikri katkılarıyla İslamcılık daha 'öz güvenli' bir ideolojik akım hâline gelmiş[5] ve (İran örneğinde görüldüğü üzere) 'devrim' dahi yapabilecek güce ulaşmıştır. Fakat bu, 'toplumsal dönüşüm' için yeterli olmamış, Ali Şeriati'nin toplumsal değişimin yöntemine dair öngörülerinin isabetliliği zaman içerisinde anlaşılmıştır. Evet, Müslüman dünyası bir 'siyasal devrim' yapabilecek denli 'uyanış' emareleri göstermektedir ama 'düşünsel devrim'i henüz (olması gerektiği düzeyde) gerçekleştirememiştir.[6] İran örneğinde net olarak gözlemlenen bu husus, zaman içerisinde Müslüman dünyasının diğer coğrafyalarında da görülmüş ve İslamcılık bir süre sonra bir nevi 'tıkanma' dönemine girmiştir. Her ne kadar 'ulusçuluk' ve 'sosyalizm' akımının bu coğrafyadaki popülaritesi büyük ölçüde kalmamışsa da bir 'toplumsal hareket' olarak İslamcılık da bu ideolojilerden boşalan yeri (henüz) dolduramamıştır.

İşte bu noktada bazı sorulara cevap aramak gerekmektedir. Eski sömürgeciliğin etkisinin azaldığı ve Müslüman dünyasının görece güçlendiği bir vasatta, İslamcılık niçin hâlâ 'toplumsal dönüşüm'ü istenen düzeyde gerçekleştirememektedir? İran örneği niçin başka yerlerde de tekrarlanamamıştır? Dahası, başka devrimler yapmak bir yana Müslüman dünyası hâlihazırda bir kaos hâli yaşamaktadır. Acaba bu durum, Batılı kimi İslam uzmanlarının iddia ediği gibi 'İslamcılığın iflası'[7] anlamına mı gelmektedir yoksa mevcut hâli, Avrupa tarihindeki Protestanlık örneğinde görüldüğü gibi, bir büyük 'yeniden doğuş'un habercisi olarak mı görmek daha doğrudur? Nihayet hâlihazırdaki durumu açıklayacak sebepler bunlar değilse acaba ilk dönem İslamcılığından beri devam edegelen birtakım 'zaaflar' mıdır? Yani İslamcılığın Müslüman dünyasında giderek güçlendiği yönündeki iddiaların aslında bir temeli yok mudur? Müslüman dünyası, giderek daha fazla mı kaosa doğru sürüklenmektedir? Bu ve benzeri sorulara, elbette ki farklı kriterler ölçeğinde farklı cevaplar verilebilir. Kargaşa görüntüsü veren aktüel siyasal gelişmeleri baz alan yorumcular Müslüman dünyasının geleceği için karanlık tablolar çizebilirler; ütopist yorumcular ise pembe tablolar resmedip "İstikbal İslam'ın olacak" türü sloganlar atabilirler. Acaba bunların hangisi doğrudur? Bizce bu sorulara cevap verilebilmesi için İslamcılığın ilk dönemden itibaren 'zaaflar ve potansiyeller' yönünden (özellikle de 'süreklilik' ve 'değişim' kriterleri bakımından)[8] tahlili gerekmektedir. Bu tahlil ne ölçüde doğru yapılırsa, İslamcılığın geleceğine dair isabetli görüşler serdetmek de o denli mümkün olabilecektir.

4 Bu, Ra'd: 11 ayetinin bir bölümüdür. İslamcılar, toplumsal değişimin yöntemi hususunda sıklıkla bu ayete atıfta bulunurlar.

5 Bu evre 'İslami Hareketler Dönemi' olarak da tanımlanabilir. Pakistan'da Cemaat-i İslami, Mısır'da Müslüman Kardeşler, bu yeni dönemin küresel ölçekte önde gelen (Sünni) İslami örgütleri olarak temayüz etmişlerdir.

6 Ali Şeriati, çağdaş dönem Müslüman düşüncesi içerisinde "öncelikle düşünsel devrim gereklidir" tezini en net şekilde savunan İslamcıların başında gelmektedir. Örnek olarak bk. Ali Şeriati, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, Fecr Yayınları, çev. Ejder Okumuş, Ankara, 2012, 4. Baskı, s. 20, 141; *Biz ve İkbal*, çev. Engin Kılıçtutan, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1985, s.43, 143.

7 Tezin sahibi, *Siyasal İslam'ın İflası* (Çev. Cüneyt Akalın, 2015, Metis Yayınları) adlı kitabın yazarı Olivier Roy'dur. Benzeri görüşleri Türkiye'de popülaritesi hiç bitmeyen "İslamcılık öldü mü?" tartışması bağlamında savunan isimler de olmuştur. Mümtaz'er Türköne bu konuda öne çıkan isimlerden arasındadır. Bk. Mümtaz'er Türköne, *İslamcılık Öldü mü?*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2012.

8 Bu konu için bkz. Villiam Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim, II*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.

İslamcılığın İki Evresi

İslamcılık, Müslüman dünyasında yaklaşık olarak bir buçuk asırdır var olan bir ideolojik akımdır. Gelişme süreci içerisinde kabaca iki ana evresi bulunmaktadır.[9] Cemaleddin Afgani ile başlayan evre 'başlangıç' dönemidir ve yaklaşık olarak Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam etmiştir. İkincisi 'gelişme' dönemidir ve yine yaklaşık olarak SSCB'nin dağılışına kadar sürmüştür. Bu iki evrenin 'ortak' özellikleri olduğu gibi birini diğerinden ayıran 'farklı' özellikleri de vardır. Temel kavramlar ve yönelimler bakımından ortak özelliklere sahip olan bu evrelerin farkını belirleyen ise 'ideolojik güç'tür. 'Başlangıç' döneminde İslamcılık, genel olarak 'tepkisel' bir harekettir. Batı'nın teknik üstünlüğüne 'hayran'dır; var olanı 'korumaya' çalışmaktadır ve düşünsel bakımdan da 'zaaflı'dır. Bu, onun söylemine 'savunmacılık' olarak yansımıştır.[10] Mevdudi ve Kutub düşüncesinin belirleyici olduğu 'gelişme' döneminde ise İslamcılık dinamik bir ideoloji olarak kendini kabul ettirmiştir. Kavramsal düzeyde moderniteye karşı çıkabilmekte; var olanı 'değiştirme'ye çalışmakta;[11] siyasal organizasyonlar (yani İslami hareketler) kurabilmekte, 'devrim'[12] dahi yapabilmektedir. Bu ise onun söylemine 'öz güvenlilik' olarak yansımıştır. Fakat İslamcılık, bu dönemde de 'kitlesel dönüşüm'ü sağlayacak 'yetkinlik' düzeyine erişememiştir.[13] Gelişme kaydetmesine rağmen hâlâ 'zaaflı'dır. Bu nedenle de toplumsal/siyasal alanda genellikle başarılı olamamıştır.[14]

Peki, giderilemeyen zaaflar nelerdir ve bunlar niçin hâlâ mevcudiyetlerini korumaktadırlar? Bu soruya, İslamcılık akımının ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Müslüman düşüncesinin genel özellikleri dikkat alınarak cevap verilebilir. Müslüman dünyasının izmihlal hâli yaşadığı o dönemde İslamcılık, tipik manada, bir 'korumacı' ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.[15] Dönemin İslamcılığının acil amacı, bütün Müslüman coğrafyada Batı sömürgeciliğine karşı Darülislam'ı savunmaktır. Örneğin küresel bir İslamcı figür olan Cemaleddin Afgani'nin bütün Müslümanların Osmanlı Devleti'nin çatısı altında birleşmesi yönünde yaptığı çağrı da bir 'değişim' talebi olmaktan çok 'var olanı koruma'ya yönelik bir girişimdir. Osmanlı Devleti içerisinde ortaya çıkan İslamcıların da amacı çok farklı değildir. Onlar da 'İslamcılığı', 'üç tarz-ı siyaset'ten[16] biri olarak, evvelemirde devletin parçalanmasını önlemek amacıyla önermişlerdir. Dolayısıyla, dönemin İslamcılığının tipik vasıflarından birinin 'muhafazakârlık' olduğu rahatlıkla söylenebilir.[17] İslamcılar, o dönemde tabiri caizse "Batı'nın kâşânelerle Müslü-

9 Bu değerlendirme, 'düşünsel gelişim' kriteri baz alınarak yapılmıştır! Burada ölçüt, yeni 'kavramlar' ve 'fikirler' üretebilmektir. Gelişme döneminin önemli bir figürü olan Mevdudi'nin 'cahiliye' kavramı buna dair iyi bir örnek olarak verilebilir. Bu kavram, ondan sonra küresel ölçekte bütün 'İslamcı' hareketler tarafından benimsenerek ideolojik mücadele aparatı olarak kullanılmıştır. Daha geniş değerlendirme için bk. Kürşad Atalar, *Sembol Şahsiyetler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

10 Müsteşrik Hamilton Gibb, 'Müslüman Modernist' tipolojisinin en iyi örneği olarak Muhammed İkbal'i göstermektedir! Bk. Hamilton A. R. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler,* çev. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006, s.56-58.

11 Bu dönemin önemli bir 'aydın'ı olan Ali Şeriati, yaşadığı dönemi de kastederek "İslam artık saldırıya geçmiştir." demiştir! Bk. Ali Şeriati, *Biz ve İkbal*, çev. Engin Kılıçtutan, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1985, s.132.

12 Kastımız İran Devrimi'dir.

13 Tarihsel pratiğe bakıldığında, 'yetkinlik' kriterinin 'okullaşma' olduğu söylenebilir. Tarih boyunca, 'okul' adını alabilmiş düşünsel eğilimler hep benzer süreçleri izlemişlerdir. Müslüman dünyasında fıkhi, itikad, siyasi, felsefi ve tasavvufi mezhepler, Batı'da ise liberal, sosyalist, muhafazakâr vs. ekoller bunun örnekleri olarak gösterilebilirler.

14 İran Devrimi'nden sonra Müslüman dünyasının çeşitli bölgelerinde İslami Hareketlerin benzeri türde girişimleri olmasına rağmen, bunların hiç birinden sonuç alınamamıştır. Örnek olarak Cezayir, Fas, Lübnan, Afganistan ve Sudan deneyimleri verilebilir.

15 Bedri Gencer, Karl Mannheim'in ideoloji/ütopya ayrımını kullanarak, Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan akımı bir ideoloji olarak 'ön-İslamcılık' olarak tanımlamakta ve tipik özelliğinin "iktidardayken iktidarı korumak, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumak" olduğu iddiasında bulunmaktadır. Bk. Bedri Gencer, "Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi*, İnsan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2015, s.239.

16 Bu kavramı, Yusuf Akçura ilk kez 1904 yılında yazdığı ve çoğu Türk milliyetçisi tarafından bir manifesto olarak kabul edilen Üç Tarz-ı Siyaset başlıklı eserde kullanmıştır. İslamcılığın dışındaki diğer iki öneri ise Osmanlıcılık ve Türkçülüktür. Bk. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

17 Burada psiko-sosyal faktörlerin etkili olduğuna kuşku yoktur. Dünyanın her yerinde Müslümanlar, bozuk bile olsa, şeriatın meşru hukuk olarak kabul edildiği bir düzeni korumayı 'dinî' bir vecibe olarak görürler.

man dünyasının ise virânelerle dolu olduğunu" görmekte,[18] bunu tersine çevirmek için farklı bir şeyler yapmanın gerekli olduğunu bilmekte fakat 'paradigmal üstünlüğün' Batılı ideolojilere geçtiğini fark edememektedirler. İşte o dönem İslamcılığının en önemli zaafı budur. "Batı'nın kültürünü değil tekniğini alalım" diyen İslamcılar, bunu söylerken, İslam dininin mutlak hakikat olduğuna inandıklarından, kendi ideolojik zaaflarını görememektedirler. Oysa gerçek bambaşkadır. Batıcı akımlar, (özellikle de milliyetçilik) Müslüman dünyasında fiilen ideolojik üstünlüğü ele geçirmiştir ve dönemin Osmanlı ricalinin zihniyeti bu ideoloji tarafından biçimlendirilmektedir. Bu durumda İslamcıların rolü, tipik manada bir 'reaksiyoner' hareket olmaktan ibarettir. Tezi Batıcılar dillendirmekte, İslamcılar ise sadece buna karşı tepkilerini dile getirmektedirler. İlk dönem İslamcılarının ortak vasıfları budur. Ve bu mücadelede kimin kazanacağı, kimin kaybedeceği baştan bellidir![19]

Evet, dönemin İslamcıları, ideolojik bakımdan 'zaaflı' oldukları için başarısız olmuşlardır. Batı'ya karşı siyasal mücadele verirken görece başarılı olsalar da fikrî mücadelede aynı beceriyi gösterememişlerdir. Bunun birincil nedeni, elbette Batı'yı (moderniteyi) iyi tanımamaktır. Osmanlı coğrafyasında, Genç Osmanlılar Fransız Devrimi'nden mülhem hürriyet, müsavat, uhuvvet[20] sloganlarını tekrarlarken dönemin İslamcılarının yaptığı, bu kavramlara 'paradigmal' itirazlar yöneltmekten çok, yüzeysel hatta 'duygusal' tepkiler göstermek hatta bir yönüyle de benimsemekten ibarettir. O dönemde, İslamcılar arasında bu kavramların Batı modernitesi içerisindeki merkezî önemini kavrayabilmiş biri yoktur dense yeridir. Küresel bir İslamcı figür olan Cemaleddin Afgani'nin bu bağlamda yazmış olduğu ve felsefi bir içeriğe sahip olduğu bilinen[21] *Dehriyyun'a Reddiye*[22] başlıklı risale bile, tipik manada 'apolojetik' bir eserdir. Yerel ölçekte Namık Kemal'in Renan'a cevap kabilinden yazdığı risale[23] de aynı kategoride değerlendirilebilir. Yine bir başka küresel İslamcı figür olan Abduh'un eserlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Onun *Tevhid Risalesi* adlı eseri, üslupta bazı yenilikler görülse de, bir 'kelam' eseri hüviyetindedir.[24] Bunların ötesinde (ve daha önemlisi) dönemin İslamcılarının eserlerinde 'ideolojiler çağı'nın iki büyük akımı olan (ve bir sonraki asırda da Batı'daki siyasi mücadeleyi şekillendirecek iki ideoloji olarak) sosyalizm ve liberalizm tahlili neredeyse hiç yoktur.[25] Bütün bunlar, dönemin İslamcılarının ideolojik bakımdan ne denli büyük zaaflar taşıdıklarını göstermektedir. İslamcıların o dönemde 'savunmacı' söylemi benimsemesinin nedeni de zaten budur.[26] Şanlı tarihleri hâlâ hatıralarında canlı olan[27] İslamcılar sömürgecilere karşı görece başarılı bir siyasal mücadele vermişlerdir ama fikrî mücadeleyi aslında kaybetmişlerdir. Ve bunun çok da farkında değildirler!

18 Bu, Tanzimat Dönemi devlet adamlarından, gazeteci ve şair Ziya Paşa'nın ünlü beyitinde yapmış olduğu dönem tasviridir. Beyit şöyledir: "Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm / Dolaştım mülk-i islâmı virâneler gördüm."

19 Çünkü 'reaksiyonerlik' bir başarı stratejisi olamaz. Nitekim dönemin 'aksiyoner' akımı olan Batıcılık, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı coğrafyasında Genç Osmanlılar (Jön Türkler) hareketinin çıkışından yaklaşık yarım asır sonra siyasal hâkimiyetini kurmuş ve ardından da cumhuriyet rejimi kurulmuştur!

20 Bu üçlünün yeni dildeki karşılığı özgürlük, eşitlik ve kardeşliktir.

21 Halil İbrahim Yenigün, "Halil İbrahim Yenigün ile Islah, İhya ve Tecdid Bağlamında Öze Dönüş Üzerine", *Nida*, 2014, sayı 162, s.32-46.

22 Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

23 Namık Kemal, *Renan Müdafaanâmesi*, haz. Nurullah Çetin, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014.

24 Burada nispeten Muhammed İkbal istisna edilebilir. Çünkü onun felsefi içerikli *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev. N. Ahmed Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984) adlı eseri, dönemine göre başarılı bir çalışma olarak görülebilir. Bunun nedenlerinden biri, onun, Batı'ya dair bilgisinin daha 'iyi' olmasındandır. Çünkü İkbal eğitimini dönemin süper gücü olan İngiltere'nin başkenti Londra'da yapmıştır!

25 Tali düzeyli bir ideoloji olarak görülebilecek 'muhafazakârlık'a dair İslamcı eleştiriyi o dönemde bulmak ise tabiatıyla mümkün değildir!

26 Nitekim Osmanlı İslamcıları Batıcılık akımının en önemli iki ideolojik kavramı olan 'hürriyet' ve 'müsavat'a karşı çıkamamakta hatta bunları 'İslamileştirmeye' çalışmaktadırlar. Said Halim Paşa'nın yazdığı risalelerde de bu 'bağdaştırmacı' yaklaşım net bir şekilde görülmektedir. İleride buna dair örnekleri sunacağız.

27 Pakistan kökenli İslamcı aktivist ve düşünür Kelim Sıddıki'ye göre Medine'de ilk İslam Devleti'nin kuruluşundan itibaren geçen 10 asır boyunca Müslümanlar dünyanın hâkim gücü pozisyonundadırlar. Bu durum Müslüman halkların kültüründe bir tür 'yenilgiyi kabullenememe' hissiyatı doğurmuştur. Bk. Kelim Sıddiki, *İslam'da Devlet ve Siyaset*, çev. Kerim Aydın, Endişe Yayınları, Ankara, 1991.

Özetleyecek olursak, ilk dönem İslamcıları başlıca üç konuda zaaflıdırlar: *(1)* İtiraf edilmemiş bir Batı hayranlıkları[28] vardır, *(2)* çökeceği belli bir yapıyı korumaya çalışmaktadırlar, *(3)* ideolojik bakımdan yetersizdirler. Bunların en önemlisi de üçüncüsüdür. Dahası bu zaaf, kendini, en net biçimde üslupta 'savunmacılık' şeklinde göstermektedir. Bu söylemin o dönem itibarıyla klişeleşmiş ifadeleri ise "İlim dinle çelişmez.", "İslam terakkiye mâni değildir." ve "Batı'nın kültürünü değil tekniğini alalım." cümleleridir. Ve bunların her biri, Batı'nın 'paradigmal üstünlüğü'nün İslamcılarca da kabul edildiğini gösteren ifadelerdir.

Daha ilginç olanı ise 'savunmacı' üslubun, derecesi azalmakla birlikte, 'gelişme' döneminde de kimi emarelerinin görülmesidir. Bu konuda tipik örnekler ise Mevdudi ve Ali Şeriati'dir. Mevdudi, çağdaş Müslüman düşüncenin 'fikir' üreten 'trio'sundan biri olmasına rağmen "İslam'ı bir teo-demokrasi olarak nitelendirmek mümkündür." diyebilmiştir.[29] Bununla kastı, 'siyaset'in bir 'yönetim' işi olarak 'beşerî' boyutuna vurguda bulunmak olsa da nihayetinde bu manayı kast etmek için kullanılan dil 'apolojetik'tir. Benzer bir üslubu, 'trio'nun bir diğer ismi olan Şeriati'de de görmek mümkündür. Onun eserlerinin genelinde 'özgürlük' ve 'eşitlik' gibi Batılı kavramlara olumlu atıflarda bulunulması, üslup safiyeti noktasında sıkıntının devam ettiğini göstermektedir.[30] Fakat 'trio'nun üçüncü ismi olan Kutub, 'gelişme' döneminde bu hususta sakınımlı bir dil kullanmaya en çok dikkat eden kişi olarak temayüz etmektedir. O, "Müslüman'ın milliyeti inancıdır." ve "Medeniyet sadece İslam'dır." derken, üslubun önemine dair bir bilince sahip olduğunu göstermektedir.[31] Türkiye örneğinde ise Ercümend Özkan, bir dönem İslamcıların dilinde çok popüler olan 'devrimcilik' kavramının sahiplerine geri iade edilmesi ve yerine orijinal 'ıslah' kavramının kullanılması gerektiğini söyleyerek, 'gelişme' döneminde üsluba dair bilincin İslamcılar arasında arttığını gösteren bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.[32]

Üslup safiyetinin 'gelişme' döneminde de istenen düzeyde sağlanamamış olması, çağdaş Müslüman düşüncenin 'ideolojik yetkinlik' noktasındaki zaafına işaret etmektedir. Bu ise ancak çağdaş dönem düşüncesinin bir 'düşünce okulu'na dönüşmesiyle, yani 'sistematik' düşünce üretmekle mümkündür. Kriter, bir başka deyişle, iç tutarlılığa sahip bir ideoloji hüviyetine bürünmektir. Çağdaş Müslüman düşünce henüz bunu başaramamıştır. Bu yüzden de, ideolojik konularda 'hâkim paradigma' olan modernite/postmodernitenin söylemini (öyle veya böyle, hatta ister-istemez) kullanmak durumunda kalmaktadır.

Müslüman tarihinin klasik dönemine baktığımızda, 'sistematik düşünce' üretimine dair pek çok örneği görmek mümkündür. O dönemin fıkıh, kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarının her biri rahatlıkla ayrı birer 'düşünce ekolü' olarak nitelendirilebilir[33] ve bunların hepsinin nevi şahsına münhasır 'söylem'leri vardır. Bu, klasik dönemde 'yetkinlik' kriterinin bir şekilde karşılandığını göstermektedir. Bütün bunların ötesinde, titiz bir okumayla sahabe neslinin de bütün Müslüman söylemlerinin kaynağını oluşturan 'Kur'an Dili'ni yetkinlikle kullandıkları söylenebilir. Buna dair 'sembolik' örnek ise sahabelerden Rib'i İbn Amir'in, Müslüman ordusunun elçisi olarak Sasani orduları komutanı Rüstem'e ver-

28 Bunu, dönemin birçok İslamcısının eserlerinde olduğu gibi Said Halim Paşa'nın şu sözlerinde de görmek mümkündür: "Batılı ulusların *hayran olunacak* (vurgu bana ait, KA) yönleri, geleceğe doğru aşama yapmak için seçtikleri ilkeler, bu ilkelere gösterdikleri saygı ve bunları korumak için gösterdikleri özveri, yani çalışma ve eğitim biçimleri, özverili yurtseverlikleridir." Bk. *Toplumsal Çözülme, Buhranlarımız*, çev. N. Ahmet Özalp, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1985, s.48. (Eser, bundan böyle kısaltılmış ifadesiyle TÇ olarak anılacaktır).

29 Ebu'l-A'la el-Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, İstanbul, 1972, s.24.

30 Şeriati aslında 'orijinal dil'in kullanılması gerektiğinin farkındadır. O, dönemsel şartlar gereği ve 'meram'ı ifade edebilmek için Batı terminolojisine ait kavramları kullanmak durumunda kaldığını ifade ettikten sonra şu önemli cümleyi kurmaktadır: "Esasında tevhidi görüş ve düşünce dilimize de yansımalıdır." Bk. *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, Fecr Yayınları, çev. Ejder Okumuş, , 4. Baskı, Ankara, 2012, s.132.

31 Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler* (İmanın İlkeleri), çev. Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul, 1980, s.72, 104.

32 Ercümend Özkan, *İnanmak ve Yaşamak-II*, Anlam Yayınları, 1999, 1. Baskı, s.185.

33 Her birinin de kendi içinde sayısız alt-ekolü vardır! Bunun fıkıh alanındaki örneği dört Sünni okuldur.

diği cevaptır. O, Rüstem'in "Bu topraklara niçin geldiniz?" sorusuna şu cevabı vererek ilk neslin 'üslup safiyeti'nin öneminin farkında olduğunu göstermektedir: "Kulları kula kulluktan kurtarıp tek Allah'a kul etmek için".[34] Burada dikkat edilecek nokta, başka bir ideolojiye sahip olan Rüstem'e "anlaşılmak niyetiyle dahi olsa" onun 'söylem'inin kavramlarıyla değil İslami söylemin en başat kavramı olan 'kulluk' temelinde cevap verilmesidir. Ayrıca sadece İslami pratikler değil rakip ideoloji olan Zerdüştlüğün pratikleri de yine 'kulluk' kavramıyla tanımlanmakta ve "kula kulluk" olarak nitelendirilmektedir. İşte bu, orijinal söylemdir ve 'yetkinliği' gösterir. Sahabe neslinin bu dili kullanabilme becerisine sahip olmasının nedeni, elbette ki bizzat Hz. Peygamber tarafından eğitilmiş olmalarıdır. Daha sonraki nesillerin 'mezhep' üretme konusundaki başarısı da[35] klasik dönem Müslüman toplumunun ilmî noktadaki gayretinin derecesini göstermektedir.

Özetle, 'söylem' ideolojik güce işaret eder, başarı kriteridir ve hatta yerine göre 'her şey'dir.[36] Bu noktada 'söylem' kavramının çağdaş dönemdeki kullanımına dair bir tartışma da yararlı olacaktır.

'Söylem' Niçin Önemlidir?

'Söylem', çağdaş dönem düşüncesinde Michel Foucault'nun meşhur ettiği bir kavramdır. Dilin özel bir şekilde kullanımına karşılık gelir.[37] Bunu kelimelerin 'kavramlaşması' olarak nitelendirmek de mümkündür. Yani 'söylem' bir anlamda kodlanmış dildir. Anlaşılabilmesi için de kodun deşifre edilmesi gerekir. Bu ise ancak bir 'yapı' içerisinde birbiriyle anlamlı bir ilişkiye girmiş olan 'kavram'ların yapı-bozumuna uğratılmasıyla mümkündür.[38] Yani söylem 'inşa edilmiş' bir şeydir. Dolayısıyla çağdan çağa da değişir. Bu vasfı itibarıyla, onu 'sistematik düşünce' olarak tanımlamak da mümkündür.[39] 'Sistem', malum olduğu üzere, birçok parçanın uyumlu bütünlük içinde olduğu yapının adıdır. Sistem içerisindeki her hangi bir parça işlevini yerine getiremiyorsa, bundan bütün sistem olumsuz etkilenir.[40]

Bu şablonu, 'düşünce okulları' için kullandığımızda ise karşımıza şu çıkar: Kelimeler, düşünce okulunun 'söylem'inde birbirleriyle sistematik ilişkiye giren kavramlara dönüşürler. Bütün bir ekolün düşünce yapısını anlamak için bu kavramların iyi bilinmesi gerekir. Bu şablon Batılı ideolojiler için kullanılabileceği gibi Müslüman tarihindeki mezhepler için kullanılabilir. Bunların her biri 'sistematik düşünce'dir ve kendi içinde tutarlı tezlere sahiptirler. Bu bağlamda İslam'ı dahi bir 'ideoloji' olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü kendi kavramları vardır ve bunlar iç tutarlılığa sahip bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Burada şu husus önemlidir: 'Sistem'e dışarıdan müdahale olduğunda, yani sistemin herhangi bir parçasının yerine 'ithal' bir parça konulduğunda sistem çalışmaz! Bunun testini, İslami terminolojinin ana kavramlarından biri olan 'Allah' terimi üzerinden yapabiliriz. Bilindiği üzere, terim Arapçadır ve Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Mekke müşriklerince de kullanılmaktadır. Fakat

34 Seyyid Kutub *Yoldaki İşaretler*'de "Lâ ilâhe illallah davası"nın mahiyetini anlatırken bu diyalogdan özellikle bahsetmektedir ama konu rahatlıkla 'söylem' meselesiyle de ilişkilendirilebilir. İfadenin, İbn Amir'in 'Kur'an Dili'ne hâkimiyetini gösterdiğine dair bir diğer kanıt da şudur: Soruyu bu şekilde cevaplandıran kişi, Kur'an mesajının en özlü şekilde ifade edildiği surelerden biri olan Kâfirûn Suresi'nin tefsirini de gayet yetkin bir şekilde yapmış olmaktadır! Çünkü bu sure, neredeyse sadece 'kulluk' kelimesi kullanılarak oluşmuştur! Suredeki diğer fiil-kökenli iki kelime 'kâfirler' ve 'din' terimleridir. İlki bir kez, ikincisi ise iki kez kullanılmaktadır. Kulluk kelimesinin kullanım adedi ise altıdır! (Surede fiil-kökenli toplam on kelime bulunmaktadır).

35 Bu sürecin yoğun biçimde ilk 3 asırda devam ettiği söylenebilir.

36 Çünkü meramı doğru anlatmanın, mesajı doğru iletmenin en güvenli yoludur.

37 Örneğin herhangi bir ülkede herkes aynı dili kullanır ama mühendislerin, tıpçıların yahut ilahiyatçıların 'söylem'i/dili farklıdır.

38 Foucault, burada çözümlemeyi 'iktidar ilişkileri' bağlamında yapar. Ona göre "bilgi yansız veya nesnel değil, iktidar ilişkilerinin ürünüdür" Bk. Vedat Çelebi, "Michel Foucault'da Bilgi, İktidar ve Özne ilişkisi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, Cilt 5, No:1, 2013, s.521.

39 Foucault'un 'söylem' kavramını anlama çabası gösteren sosyolog Lara Lessa, onun bu terimle kast ettiği şeyin "insanların hakkında konuştuğu şeyleri ve nesneleri sistematik olarak inşa eden fikirler, davranışlar, eylem tarzları, inançlar ve pratiklerden oluşan düşünce sistemleri" olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bkz. "Discursive Struggles within Social Welfare: Restaging Teen Motherhood", *The British Journal of Social Work*, 36 (2): s.283-298.

40 Örneğin binlerce parçası olan bir motor, bir vidanın eksik sıkılması yüzünden çalışmayabilir!

terimin Mekke'nin müşrik 'ideolojisi' içerisindeki tazammunları, Kur'an terminolojisindekilerden farklıdır. Müşrikler, bir 'yaratıcı' olarak Allah'ı tanımaktadırlar ama onun örneğin 'Rahman' sıfatını kabul etmemektedirler. Hakeza, onlara göre Allah ilahların en büyüğüdür ama Lat, Hübel, Uzza gibi putların da birtakım ilahî güçleri vardır. Yine kendisine asıl sığınılması gereken varlık Allah'tır ama cinlere vs. de sığınılabilir… Bu listeyi uzatmak mümkündür. Burada olan şudur: 'Allah' kavramının müşrik ideolojisi içerisinde tazammun ettiği manalar, Kur'an'ın inzalinden sonra farklılaşmış ve (tabiri caizse) yeni bir hüviyete kavuşmuştur. Bunu sağlayan, kendi içinde tutarlı bir düşünce sistemi olarak 'İslam ideolojisi'dir. Burada 'Allah' kavramı, her birinin anlam içeriği yine müşrik ideolojisi içerisindeki anlam içeriklerinden farklı olan tevhit, ahiret, risalet vs. gibi kavramlarla uyumlu bir ilişkiye girerek, nevi şahsına münhasır bir mahiyet kazanmıştır. Terim aynıdır fakat Kur'an'ın inzalinden sonra onunla kastedilen mana artık farklılaşmıştır. Bu kelimeyi 'İslam ideolojisi' içerisindeki manasından kopartıp müşrik ideolojisindeki manasıyla kullanmak, tabiri caizse, "Mercedes otomobile Şahin motoru takmak" gibidir![41] Bu hususu, yine Rib'i İbn Amir 'söylem'i örnekliğinde şöyle izah edebiliriz: İbn Amir, Sasani orduları komutanı Rüstem'le özgün İslami 'söylem'i kullanarak konuşmakta ve Müslümanlar olarak Kisra topraklarına geliş amaçlarının özetle "kulları kula kulluğa kurtarıp tek Allah'a kul etmek" olduğunu söylemektedir. Peki, bu cümlenin yerine, amaçlarını "sizin oligarşik düzeninizi yıkıp yerine insan hakları ve özgürlüklere dayalı demokratik bir düzen kurmak" olarak deklare etseydi ne olurdu? İşte bu, tam olarak "Mercedes otomobile Şahin motoru takmak" olurdu! Çünkü ikincisi tipik olarak çağdaş dönem Batı düşüncesinin 'liberal demokrat' ekolüne ait bir söylemdir ve kavramsal içerik bakımından birçok yönden İslam'la çelişir. Bu 'söylem'in içerisinde yer alan özellikle de 'insan hakları', 'özgürlükler' ve 'demokrasi' kavramları kendi içinde tutarlı bir ideoloji (yani bir 'düşünce okulu') olan liberalizmin başat kavramları arasındadır[42] ve ancak bu ideolojinin mensuplarına, bu dil kullanıldığında 'olumlu' çağrışımlar yaptırabilir. İslam ise bambaşka bir 'kavramsal sistem'dir ve kendi içinde tutarlı bir ideoloji olarak onun da kendine özgü kavramları vardır. İslami mesajları doğru iletmenin yolu, kavramsal bütünlüğünü göz önünde bulundurarak konuşmaktır. Sahabe Rib'i İbn Amir'in yetkinlikle yaptığı, çağdaş dönem Müslümanlarının ise henüz başaramadığı şey işte budur!

Kısacası, 'söylem', bir ideolojinin bağlılarının orijinal dile vukufiyetinin göstergesidir. Nitekim bir Marksist, ekonomi-politik konuştuğunda, asla 'sosyal demokrasi'ye ait bir kavram olan 'çalışan'ı kullanmaz; onun yerine 'işçi' kelimesini kullanır! Bu bilinçli bir tercihtir. Aynı şey, Müslümanlar için de geçerlidir. İslam'ın da nevi şahsına münhasır bir dili/söylemi vardır ve İslam anlatılacaksa bu ancak onun dili kullanılarak yapılabilir. Onun 'söylem'inin yerine bir başkası kullanılırsa, ya mesaj yanlış anlaşılır ya da anlatının İslamilik düzeyi düşük olur.

Said Halim Paşa'da 'Savunmacı' Söylem

Said Halim Paşa'nın 'savunmacı' söylemini ve bunun ilk dönem İslamcılığı için ifade ettiği manayı tartışmadan önce, Paşa'nın kimliği ve görüşleri üzerine bir genel değerlendirme yapmak yararlı olacaktır. Paşa, her şeyden önce bir 'İslamcıdır.[43] İslam'ı hayat tarzı olarak görmekte[44], insanlığın geleceğini

41 Deyim, (başka bir bağlamda kullanılsa da) Ercümend Özkan'a aittir.

42 Konu ile ilgili olarak bk. Kürşad Atalar, " 'İnsan Hakları' ve 'Özgürlük' Kavramları İslamileştirilemez!", *İktibas*, sayı 345, 2007, s.14-23.

43 Said Halim Paşa üzerine Kanada'daki McGill Üniversitesinde orijinal Fransızca metinleri kullanarak doktora tezi hazırlayan Ahmet Şeyhun'a göre de o, "ilhamını İbni Teymiyye'den almış" bir reformisttir. Bk. Ahmet Şeyhun, *Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür*, çev. Derya Göçer, Everest Yayınları, İstanbul, 2010, s.9.

44 Bu konudaki yaklaşımı Mevdudi'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim* (1982, Beyan Yayınları, çev. Osman Cilacı & İsmail Kaya, İstanbul) adlı eserindeki yaklaşımına benzemektedir. O, şu cümlelerinde bu anlayışını net bir biçimde ortaya koymaktadır: "Din, elem ve acıları dindirmek için değil, insani etkinliklerin tüm görünümlerinde insanı denetim altında bulundurur." (*TÇ*, s.112), "Batı'da Hıristiyanlığın yerini bilim dini alıyor." (TÇ, s.110), "Ulusçuluk, Batı'da bir din durumunu aldı." (*TÇ*, s.131).

İslam'ın belirleyeceğine inanmakta[45] ve ideal sistem olarak da İslam'ı kabul etmektedir.[46] Fakat dönemindeki hemen her İslamcı gibi "İslam'ı asrın idrakine söyletmeye"[47] çalışırken hâkim paradigmanın kavramlarını kullanmakta, onun diliyle görüşlerini ifade etmeye çalışmaktadır.[48] Bunu demokrasi, özgürlük[49], eşitlik, milliyetçilik, ilerleme vb. kavramlarda net olarak görmek mümkündür.[50] Said Halim Paşa'nın bu kavramların ana yurdu olan Batı'ya dair bilgisi 'ilk elden'[51] olduğundan, bunlara dair yer yer eleştirel bir tutum takınabildiği de görülmektedir.[52] Onun bu tutumunu basitçe İslamcılara özgü 'seçicilik' tavrıyla izah etmek mümkündür.[53] Fakat bunu yapmaya çalışırken, onun gelişme dönemi İslamcıları kadar başarılı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu, hem onun düşüncelerini açıklarken kullandığı savunmacı üslupta hem de eylemleri ve siyasal hayatında gözlemlenebilmektedir. Said Halim Paşa, Batılı kavramların doğdukları coğrafya itibarıyla farklı anlamlar yüklendiklerini, bu nedenle, bunları kullanırken, bu hususu göz önünde bulundurmak gerektiğini yazılarında sürekli vurgulamasına rağmen, gelişme döneminin kimi İslamcıları gibi, bu kavramlara dair derinlikli bir eleştirel tavır sergileyememektedir. Onun üslubunu belirleyen, 'savunmacı' söylemin göstergesi olan "asıl özgürlük İslam'dadır" klişesidir. Siyasal hayatına bakıldığında da Paşa, kimi eleştirilerine rağmen Batılı kavramları içselleştirmiş İttihat ve Terakki hükûmetleri içinde yer almakta,[54] hatta bu hükûmetlerce verilen en yüksek makamları dahi işgal edebilmektedir.[55]

Bununla birlikte, Paşa'yı dönemin İslamcılarından ayıran önemli bir özelliği vardır ki bu hususun da altını çizmek gerekmektedir. Paşa, meselelerin tahlilinde bir 'genel yaklaşım'a sahiptir ve o da en net

45 İslam öğretisinin sonsuza kadar insanoğlunun hayatını düzenleyeceğine inanan Paşa bu görüşünü şu iddialı cümlelerle ifade etmektedir: "Hatta öyle sanıyoruz ki, Batılı ulusların geçirdiği ve geçirmekte olduğu gelişim aşamalarındaki sonsuz biçimler, dinimizin ahlaki, toplumsal ve siyasal ilkelerini kabulle sona erecek bir akışın bazı geçici değişim ve sapmalarından başka bir şey değildir… Bu konudaki düşüncemiz, çekme ve düşme yasaları dışında bir fizik olayının düşünülememesi kadar kesindir." (*TÇ*, s.143).

46 Paşa, İslam'ın siyasal kurumlarını diğer dünya görüşlerinin kurumlarıyla karşılaştırırken de şunları söylemektedir: "Bugüne değin insan düşüncesinin onlardan daha yüce, daha doğru bir şey bulamadığı açıktır." (*TÇ*, s.141).

47 Bu klişe ifade, dönemin ünlü 'İslamcı' şairi Mehmet Âkif Ersoy'a aittir!

48 Örneğin, "İslam'ın ne bütünüyle idealist ne de bütünüyle pozitivist olduğunu, bunların her ikisini de içerdiğini" (TÇ, s.150) ifade ederken, bu üslubu kullanma gerekçesini "zamanın ve çevrenin gereksinimlerine göre en uygun biçimde yorumlayarak bunlara gereği gibi uymak" şeklinde açıklamaktadır (*agy*).

49 Bu kavram, eserin *Tercüman* gazetesinin 1001 Temel Eser dizisi içerisinde *Buhranlarımız* (Kervan Kitapçılık, 1973) adıyla yayımlanan ve M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yapılan tercümesinde 'hürriyet' olarak geçmektedir. Eseri aslına uygun bir şekilde sadeleştirmeye çalıştığını ifade eden Düzdağ, 'müsavat' kavramını ise eser boyunca 'eşitlik' olarak çevirmeyi tercih etmiştir. Ahmet Özalp (1985) çevirisiyle karşılaştırıldığında, her iki metnin küçük terminolojik farklar ve dil sadeliği dışında birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir.

50 Bu kavramlarla ilgili örnekler ileride verilecektir. Ahmet Şeyhun'un bu konudaki kanaati de bizim tespitimiz doğrultusundadır. Ona göre Paşa "reformcu ve modernist fikirleri ustaca bağdaştırmaya çalışan" biridir (Şeyhun, 2010, s.9), "söylemi Batılı bir üsluptadır" (*age*., s.11) ve onun fikirleri " Avrupalı Aydınlanma düşünürlerinin siyasi kuramlarının yadsınamayacak izlerini taşır. Bu, özellikle Montesquieu ve Rousseau için doğrudur." (*age*., 176)

51 Paşa, İsviçre'de siyaset bilimi eğitimi görmüştür!

52 Cemil Meriç'e göre Paşa, "Batı'yı en iyi tanıyan düşünür"dür! Bk. Cemil Meriç, "Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, I, İstanbul, s. 240. İsmail Kara'ya göre ise Paşa'nın "döneminde hemen hiçbir fikir adamında rastlanmayan… soğukkanlı, derin ve gerçekçi fikirlere sahip olmasının asıl kaynakları, Avrupa'da siyaset bilimi tahsil etmesi, Batı medeniyeti ile toplumlar ve kültürler arasındaki etkileşimler hakkında daha köklü bilgilere sahip olması ve teorik ve üstten bakabilme başarısını göstermesidir." Bk. İsmail Kara, "İstisnai Bir Dimağ: Said Halim Paşa", *Din ve Hayat*, Haziran 2011, s.87-88.

53 Örneğin Paşa, özgürlüğün "belirli bir sınırı geçince, bir tür zorbalığa dönüşebileceğini" söylemektedir (*TÇ*, s.160).

54 Bk. Yusuf Turan Günaydın, "Said Halim Paşa Bibliyografyası", *Tezkire*, sayı 52, Nisan 2015, s.177.

55 Siyasal açıdan 'öngörüsüzlük' olarak nitelendirilebilecek bu tavır, dönemin bütün İslamcılarında öyle veya böyle mevcuttur. Buna 'İslamcı' şair Mehmet Âkif'i de dâhil etmek mümkündür. Âkif, diğer İslamcılar gibi, Kurtuluş Savaşı yıllarında paradigmal hâkimiyetin yanında siyasal mücadelenin önderliğinin de Batıcıların eline geçtiğini görememiştir. Said Halim Paşa da İttihat ve Terakki kadrolarının kendisine 'otoriter olmayan bir ağabey' rolü verdiklerini ve "tam olarak kendi çizgilerinden birini buluncaya kadar" sadrazamlıkta tuttuklarını fark edememiştir! Bk. Kudret Bülbül, "Said Halim Paşa'nın Düşünceleri Eleştirel Görüşleri Fazlasıyla Hak Etmektedir", *Umran*, sayı 206, Ekim 2011, s.53. Paşa'nın, öldürülmeden birkaç gün önce, İtalya'daki bankalardan 2 milyon sterlin borç bularak Mustafa Kemal'e sevk edilmek üzere silah satın almaya çalışmasını da aynı minvalde değerlendirmek mümkündür. Bk. M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa ve Fikirleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, cilt 8, sayı 22, Bahar 2019, s.58.

şekilde şu cümlesinde özetlenmiştir: "Siyasal ve yönetsel durumlar toplumsal koşullara bağlıdırlar. Toplumsal koşullar da toplumu oluşturan bireylerin ahlak ve anlayışına bağlıdır." (*TÇ*, s.85).[56] Onun bu anlayışla Garpzede aydınları ve taklitçiliği eleştirirken yapmış olduğu sosyolojik tahliller dönemine göre 'orijinal'dir ve büyük ölçüde de isabetlidir.[57] Bu bağlamda "Batı ile doku uyuşmazlığımız olduğu" (s.36-7), "bir ulusun gelenek ve göreneklerini bir günde değiştirmenin mümkün olmadığı" (s.47), "Batı'da siyasal partileri ortaya çıkaranın eşitsizliğe dayalı, keyfi derebeylik sistemi olduğu" (s.43), "parlamenter sistemin faydasının ancak ulusal birliğin sağlam bir şekilde kurulduğu ülkelerde görülebileceği" (s.40) "Osmanlı'da ise siyasal partilerin ülkeyi yıkıma götüreceği" (s.46), "Osmanlı bürokrasisinin memur olduğu ve bu mantıkla hareket ettiği, bu nedenle Batı'daki burjuvazinin Osmanlı toplumunda olumlu bir işlev göremeyeceği" (s.74), "toplumsal yapımıza aykırı olduğu için 1908 Anayasası'nın büyük bir hata olduğu" (s.20), "Batı'da feminist taleplerin siyasal karakterli, Osmanlı'da ise toplumsal hak talebi mahiyetinde olduğu" (s.96) yönünde yapmış olduğu tespitleri bunun örnekleri olarak gösterilebilir. Paşa, aynı yaklaşımla Batıcı yenileşme taraftarlarını eleştirmekte ve "toplumuna yabancılaşmış" (s.58), "asalak bir zihniyete sahip" (s.56), "düşünsel bir göçe çıkmış" (s.57) Batıcıların Osmanlı topraklarında egemen olması durumunda bunun "kötü sonuçları olacağı" (s.61) uyarısında bulunmakta, bunun toplumun "manevi ve maddi varlıklarını inciteceğini" (s.62), hatta "manevi anarşiye neden olacağını" (s.171) ve nihayetinde 'çöküş'ü getireceğini (s.47) de söylemektedir ki, yaşanan gelişmeler onun bu öngörüsünü doğrulamaktadır. Bu genel yaklaşımını, çöküşün sebeplerini tahlil ederken de sürdüren Paşa, nihayet toplumsal şartları belirleyen bireysel durumlara odaklanmaktadır. Onun bu noktadaki yaklaşımı, gelişme dönemi İslamcılarının 'toplumsal değişim' önerilerine benzemektedir. Paşa'ya göre Batıcılar toplumun ani ve hızlı bir şekilde değişmesini istemektedirler ki bu zaten mümkün değildir. Yapılması gereken, değişimi zamana yaymaktır.[58] Onun anlayışında, bir toplumun değişmesi için öncelikle o toplumdaki 'düşüncelerin yenilenmesi' gerekir (s.47).[59] Bu noktada, eğitimin en önemli şey olduğunun altını çizen Paşa, son dönem Osmanlı ulemasının bu hususta "üzerine düşeni yapmadığını" (s.132), toplumun da bu nedenle geri kaldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, ona göre tek suçlu ulema da değildir. İslam'a karşı tarih boyunca büyük bir kin besleyen Hristiyan sömürgecilerin bağnazca tutumlarının da bunda payı vardır. Osmanlı toplumunun bilim ve teknik alanında geri kalmasının iki önemli nedeni bunlardır. Bir diğer neden de bireylerin gelişme için gerekli olan "kesin kararlılık, direnç, istem ve özveri"ye sahip olmamasıdır (s.86). Osmanlı toplumu bu noktada zaaflar gösterdiği için sonuç izmihlal olmuştur.

Said Halim Paşa, toplum tahlili, çöküşün nedenleri vb. konularda isabetli değerlendirmeler yapmakla birlikte Osmanlı toplumunda 'Batı hayranlığı'nın nasıl ortaya çıktığı ve özellikle de aydın kesimde Batıcılığın niçin popülarite kazandığını izah ederken zorlanmaktadır. Bu konu, zannımızca, Paşa'nın fikriyatıyla ilgili yapılacak değerlendirmelerde en önemli boyutu teşkil etmektedir. İfade edilmelidir ki Paşa'nın göremediği şey, aktüel siyasal terminolojiyi Batıcıların belirliyor oluşunun 'paradigmal üstünlük'le, başka bir deyişle, Osmanlı mütefekkirlerinin Batı'yı 'yeterince tanımaması' ile ilgili olduğu hu-

56 Bundan böyle metinde Paşa'nın kitabının kısaltılmış ifadesi olan *TÇ* ibaresi kullanılmayacak, sadece alıntının yapıldığı sayfa numarası verilecektir.

57 Kimilerine göre, Said Halim Paşa "ilk Türk sosyologlarından biridir". Bk. Mahmut H. Akın, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Eylül 2011, s.144.

58 Paşa'nın bu konuyla ilgili ifadeleri İngiliz düşünürü David Burke'ün Fransız Devrimi'ne karşı çıkarken kullandığı 'muhafazakâr' argümanlara benzemektedir. Yani Paşa, aslen gelişmeye karşı değildir, itirazı bunun acilci yöntemlerle yapılmasınadır. Burke'ün görüşleri için bk. Mark A. Kishlansky, *Batı'nın Kaynakları*, çev. Kürşad Atalar, Açılım Kitap Yayınları, cilt 2, İstanbul, 2009, s.209-13. İsmail Kara ve Ercüment Kuran'a göre de Paşa, muhafazakâr bir figürdür. Bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, cilt I, Dergâh Yayınları, 1986, s.XXXIX; Ercüment Kuran, "Türk Düşüncesinde Arap Kültürlü Aydın: Said Halim Paşa", *Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte I. Uluslararası Konferansı Bildirileri*, (Ankara, 18-22 Haziran 1979), 1980, Hacettepe Üniversitesi Türkiye ve Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, s.21-25.

59 Bu ifadeleriyle, Paşa'nın önce 'düşüncede devrim'i gerekli gördüğü sonucu çıkarılabilir! Bu konu için bk. Kürşad Atalar, *Düşüncede Devrim*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

susudur. Osmanlı toplumu, gerileme ve çöküş dönemlerinde dahi büyük ölçüde İslam'a olan inancını muhafaza etmektedir fakat on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren aydın/elit kesim, çoğunluğu itibarıyla artık Batılı kavramlarla düşünmekte ve konuşmaktadır. Öyle ki İslamcı ulema veya mütefekkirler de İslam'ı savunurken bile Batıcı aydınların kavramlarıyla konuşmakta ve yazmaktadırlar. Buna Said Halim Paşa da dâhildir. Risale/makale tarzında yazmış olduğu az sayıdaki yazılarında buna dair birçok örnek görülebilmektedir. Peki, bunun sebebi nedir? İşte ilk dönem İslamcılarının trajedisini burada aramak gerekmektedir. Bu husus, kanaatimizce 'ideolojik güç' ile alakalıdır. İslamcılar, Batı'yı iyi tanımadıkları için Batıcıları eleştirmelerine rağmen ikna edici olamamaktadırlar. Dönemin İslamcılarının en önemli eksiği budur. Said Halim Paşa'nın ise çağdaşı 'İslamcılar'ından bazı açılardan farklı vasıfları vardır. Örneğin Batı'yı Batı'da tanımış biridir. Bu, onun çağdaş dönem Müslüman düşüncesinin iki önemli sembol şahsiyeti olan Ali Şeriati ve Muhammed İkbal ile paylaştığı ortak özelliktir. Sonucu da benzer olmuştur: Her üç şahsiyet de bu sayede Batı'yı akranlarına göre daha iyi analiz etme şansını yakalamışlardır. Her üçü de Batı'yı görüp orada belirli bir süre yaşamalarına rağmen orada kalmayı tercih etmemiş, ülkelerine dönüp kendi toplumlarının 'ıslah'ı için çalışmışlardır. Fakat bu üç şahsiyetin her birinin dönemin genel şartlarından şu veya bu ölçüde etkilendiği de açıktır. Özellikle İkbal ve Paşa bu etkilere daha açıktırlar zira daha erken bir dönemde yaşamışlardır.[60] Şeriati ise "İslam'ın saldırıya geçtiği" dönemin insanıdır. Bu yüzden, söylemi daha 'öz güvenli'dir.

Bu genel değerlendirmeden sonra artık Paşa'nın 'savunmacı' söylemine dair örnekler verebiliriz:

Örnekler:[61]

Demokrasi

a. "Toplumsal sorunlar konusunda gösterdiğimiz bütün bir Batıperestlik, bizi, *Batı biçiminde demokratlaştırmak*[62] isteğinin sonucudur. Oysa biz ortaya çıkışımızdan beri *gerçek bir demokrasi* içinde yaşamış, temelden *demokrat bir ulusuz*. Uygulamak istediğimiz *Batı demokrasisi* ise daha dün doğmuş türlü yanlışları barındıran iğreti ve geçici bir durumdur. Aristokratik bir geçmişle bugünkü Batı toplumunu bıktıran ve bazı önlemlere başvuruya zorlayan eşitlikçi eğilimler arasında bir dönüşüm durumudur... *Osmanlı demokrasisi* ise temelli ve kesin bir toplumsal olgudur. Mantıksal ve edimsel asal bir biçim kazanmış tarihsel bir ürünümüzdür. Biz ona, kopmaz *yüzyıllık bağlarla bağlıyız*. Bu bağları karşılıksız koparamayız. Bu nedenle bugün üzerimize düşen görev, yeni bir demokrasi kurmak değil *var olan demokrasiyi geliştirmeye* çalışmaktır."[63]

Tipik manada 'savunmacı' söylemi yansıtan bu sözlerde, Said Halim Paşa'nın 'demokrasi' kavramına özde karşı olmadığı net bir biçimde görülmektedir. Bu söyleme göre 'demokrasi'nin en iyisi aslında İslam toplumlarında vardır! Bu cümlelerde ifadesini bulan anlayışın, dilin sakınımlı kullanımına özen gösteren Kutub veya Özkan[64] söylemine uymadığı çok açıktır. Bu sözler, tipik manada "bilimi Batı'ya öğreten Müslümanlardır" anlayışını yansıtmaktadır.

b. "İslam toplumu *demokratik* ve *aristokratik* gereksinimleri eşit oranda duyar. Toplumsal ve siyasal kurumları, *denge içindeki* bu iki etkenden birinin gücünü yitirmesiyle bozguna uğrar... Ne var ki, İslam toplumunun demokratlaşması Batı toplumları gibi gerçekleşmez. Bu toplum aristokrasiye saldırarak, seçkin sınıflarıyla savaşım yoluyla demokratlaşamaz. Bu savaşım *gereksizdir*. Çünkü *aynı haklara*

60 Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (1984) adlı eserinde Said Halim Paşa hakkında da değerlendirmelerde bulunmakta ve onun "özgürlük, eşitlik ve dayanışmanın esas hakikatlerini yeniden keşfetmeye çalışan" bir reformcu olduğunu söylemektedir (s.213).

61 Bu bölümde, Paşa'nın *Toplumsal Çözülme* (TÇ) adlı eserinden alıntılar yapılacak ve her birinin ardından Paşa'nın söyleminin 'savunmacı' karakterine dair küçük notlar düşülecektir.

62 Alıntı cümlelerdeki italikler bendenize aittir. Söylemdeki 'modernist' etkiyi daha iyi göstermek için bunu yararlı gördüm (KA).

63 *TÇ*, s.48.

64 Örneğin Özkan'a göre, demokrasi "hevâya uyma rejimidir" (Özkan, 1999, s.82).

sahip olan halkın, seçkinlerden isteyeceği bir şey yoktur... Oysa Batı toplumlarında durum tersinedir... Yaşama biçimleri ve birbirleriyle olan ilişkileri doğal değil yasa zoruyla kurulmuş, belirlenmiştir... İslam toplumlarında *yüksek tabakalar demokrasiye*, alt tabakalar ise aristokrasiye yaklaşmak için birbirleriyle yarışırlar." (s.139-40).

Batı'nın siyasal kurumlarının toplumsal mücadelelerin ürünü olduğu, Müslüman dünyasında ise Batı tipi siyasal rekabetin bulunmadığı görüşünde olan Paşa'nın bu sözleri de sahabe Rib'i İbn Amir söylemine uymamaktadır. Bu sözlerde 'demokratlaşmak' karşı çıkılacak bir şey olarak görülmemekte, sadece Batı ve Doğu toplumlarındaki 'biçimsel' farklılığa vurguda bulunulmaktadır. Burada kullanılan dil, tipik manada Mevdudi'nin "İslam'ı bir teo-demokrasi olarak nitelemek mümkündür" söylemine benzemektedir.

Özgürlük ve Eşitlik

a. "Özgürlük, insanoğlunun *gerçeği* aramaya ve *adaleti* gerçekleştirmeye yönelik çabalarının meyvesinden başka bir şey değildir. Bir ulusun ulaştığı özgürlük düzeyi ise *manevi ve fikri ilerleme* yolunda gösterdiği kararlı ve sürekli çabanın göstergesidir." (s.35).

"...Özgürlük sözcüğü ise, gelişme ve mutluluğun eş anlamlısıdır. İnsan, *diğer insanların özgürlük ve mutluluğuna saygı göstermedikçe* özgür ve mutlu olamaz. Dolayısıyla İslami dayanışma yetkinleşme ve mutluluğun bir koşulu, hem de doğrudan doğruya sonucu bulunduğu özgürlük kadar temelli bir koşuludur." (s.180).

"... 'Eşitlik' deyimi, bizde hiçbir *saldırganlık* duygusu, hiçbir çekemezlik ve *kin* duygusu uyandırmaz. Çünkü insanlar arasında kişisel yetenekleri nedeniyle çıkan eşitsizlik, *açıkça demokrat olan İslam toplumunda* çok doğal bir durum sayılmıştır. Yine 'özgürlük' deyimi de bizde toplumsal bir zinciri kırmak, *siyasal bir tutsaklıktan* kurtulmak düşüncesini dile getirmez." (s. 37).

Bu sözler, 1990'lı yıllarda Türkiye'de bazı aktivist grupların kullandığı "asıl özgürlük İslam'da vardır" söyleminin bir benzeridir.[65] Burada özgürlük, eşitlik ve demokrasi kavramları olumlu bir içerikle kullanılmaktadır. Hâkim paradigmanın içselleştirilmesine dair iyi birer örnek oluşturan bu cümlelerde de özü Batı'ya ait olan kavramların içine İslam pompalama gayretinin tezahürlerini görmek mümkündür.

b. "Özgürlük, insanın ahlaki ve *akli bütün güçlerinin özgürce kullanılmasıyla* mümkündür... Özgürlük, insanın kabul ettiği din ve rehber tanıdığı ahlak tarafından kendisine yüklenmiş bir *görevdir*... İslam ahlakı, özgürlük, *eşitlik* ve *dayanışma* temel ilkelerini oluşturur... Eşitlik, bireye *kendi doğal yeteneklerine göre özgürce gelişmek* ve bu yolla İslam idealine gücü ölçüsünde hizmet hakkını verir... Eşitlikten gelen eşitsizlik, özgürlükten doğan baskı, dayanışmayı gevşetecek yerde geliştirir, güçlendirir... İslam ahlakı, hak, hikmet ve adalet adına insanlar arasında özgürlük, eşitlik ve dayanışma ilkelerini kurar." (s.155-7).

Paşa, burada, Fransız Devrimi'nin meşhur 3 ilkesini (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) çağrıştıracak şekilde İslam ahlakının 3 ilke tarafından belirlendiği görüşünü dile getirmekte ve bu ahlakın hak, hikmet ve adalet adına özgürlük, eşitlik ve dayanışma ilkelerine dayandığını söylemektedir. Dikkat edilirse, o, İslami kavramlar olan hak, hikmet ve adalet ile yetinmemekte, söyleminin meşruiyetini desteklemek için Batılı özgürlük, eşitlik ve dayanışma kavramlarına atıfta bulunma ihtiyacı hissetmektedir. Bunu, hâkim paradigma olan modernitenin etkisinden başka bir şeyle izah etmek mümkün değildir.

c. "İnsan kendi özgürlüğünü, ancak *başkalarının özgürlüğüne* saygı koşuluyla koruyabilir. Bu karşılıklı saygı, *bireyler arasında eşitliğin kurulmasını* ve gelişmesini sağlayacağı için İslam toplumu da *bireylerin özgürlük ve eşitliğini* korumak ve geliştirmek zorunluluğundadır.

Özgürlük bireyin yeteneklerinin önüne geçtiği andan itibaren saygınlığını yitirir, sonuç olarak bir hak olmaktan çıkarak biçim değiştirmiş bir zorbalık durumunu alır." (s.159-60).

65 Bk. Kürşad Atalar, "İslamcı Dergilerin Siyaset ve İktidar Anlayışları: İktibas ve Haksöz Dergileri Bağlamında Bir Değerlendirme", *Bir Başka Hayata Karşı: 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler*, cilt 2, Editör: Lütfi Sunar, 2019, s.221-46.

Paşa'nın bu sözleri, *Hürriyet*[66] adlı meşhur eseriyle kavrama dair liberal açılımlar getirmiş olan John Stuart Mill'in üslubunu andırmaktadır. İsviçre'de siyasal bilimler eğitimi almış biri olarak Paşa'nın bu kavram konusunda Batılı söylemi çağrıştıran ifadeler kullanmasına şaşmamak gerekir. Tipik manada Ali Şeriati'nin üslubunu andıran bu cümlelerde[67] kavram, pozitif manalarla yüklü bir şekilde kullanılmaktadır.

İlerleme

a. "Gelişme *dinsizliğe* yol açar görüşü yanlıştır; iman hedefi değişir ama din duygusu yok olmaz." (s.109).

"Doğu'nun amacı, *Batı'nın bilim ve kültürüyle, hatta sermayesiyle* kendi mülkü, kendi inançları içinde özgürce *gelişip ilerlemektir*." (s.115).

"Ne Hristiyanlık Batılıları ne de Budizm Japonları *uygarlaşmaktan* alıkoymuştur... *Geriliğimiz*, İslam-öncesi hayatımın üzerimizdeki süren etkilerinden kaynaklanıyor... Biz metafizikle uğraşırken, onlar *deneysel yöntemi* kullanıp geliştirdiler." (s.126-7).

Paşa'nın bu sözleri, dönemin tipik anlayışı olan "İslam terakkiye mâni değildir" anlayışını yansıtmaktadır. Bu cümlelerde, Batı'da özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşan "Bilim kutsal bir inektir"[68] söyleminde ifadesini bulan sorgulayıcı mantık yoktur. Bunlar, pozitivizmin hâkim olduğu bir dönemde 'savunmacı' dille ifade edilmiş sözlerdir. Burada hâkim olan "İlim dinle çelişmez" anlayışıdır.

Milliyetçilik

a. "Ulus, uzun bir süre bir arada yaşamış, aynı dili konuşan, ortak duygu ve düşüncelere sahip, kendilerine özgü bir sanat ve edebiyat oluşturmuş, kısaca diğer insan kümelerinden ayrılmalarına neden olacak ahlaki ve ruhsal bir kültür oluşturmuş bireylerin birleşmesidir.

Bu durumda İslam ilkelerini, *ulusallığı inkâr ediyor* hatta güçten düşürüyor biçiminde yorumlamaya olanak yoktur... İşte bu ilkeler sayesinde insanlık, günün birinde *en doğru, en olgun ulusallığın* ne olduğunu anlayacaktır. Öyleyse, İslam'ı gelişigüzel bir bakışla ulusallığa aykırı görmek, düşünülebilecek en büyük yanlıştır." (s.177).

"Bireyin daha çok gelişmesini kolaylaştırdığı için ve dünya insan toplumlarının en yetkin örgütlenme biçimi olduğu için... insan topluluklarının *uluslar halinde sınıflandırılması olumludur*." (s.176).

Paşa, milliyetçiliğin (bütün dünyada olduğu gibi Osmanlı toplumunda da) hâkim düşünce pozisyonunda bulunduğu bir dönemde yaşamaktadır[69] ve ona karşı kesin bir muhalif duruş sergileyememektedir. Onun bu noktadaki tavrı, dönemin bir diğer tanınmış ismi olan Said Nursi'nin tavrına benzemektedir. Buna göre bir 'menfî milliyetçilik' vardır ve bu açıkça İslam'ın evrensellik ilkeleriyle çelişir. Fakat bir de 'müspet milliyetçilik' vardır ki bu da vatan-millet sevgisi ile ifade olunmaktadır.[70] Buna karşı olmaya da gerek yoktur. Paşa'nın yukarıda alıntıladığımız pasajlardaki görüşleri, bu yaklaşımın izlerini taşımaktadır.

Bilim-Din İlişkisi

a. "İslam inançlarının yeni bilimsel gelişmelerle *uyumsuzluğu söz konusu değildir*... İslam inançlarının *bilimsel gerçeklere aykırı olması* şöyle dursun, bunları *tümüyle kuşattığı* için dini inançlarımızla bilimsel

66 John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Demirel, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.

67 Şeriati'nin olumladığı üç kavram ise özgürlük, irfan ve adalettir. Bk. Ali Şeriati, *Aşina Yüzlerle*, çev. Davut Duman, Fecr Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010, s.97.

68 Sözün sahibi aynı adlı kitabın sahibi Antony Standen'dır. Bk. Çıdam Yayınları, İstanbul, 1990.

69 Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı eserinde İslamcılığı değil, milliyetçiliği akıbet bakımından daha şanslı bir akım olarak görmektedir. Nitekim gelişmeler onu haklı çıkarmış ve Cumhuriyet'i milliyetçi zihniyete sahip bir kadro kurmuştur.

70 Bk. Said Nursi, Risale-i Nur Külliyatı, 1, *Mektubat*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996, s.499. Ayrıca bk. Ahmet Yıldız, "Said Nursi ve Milliyetçilik", *Köprü*, Yaz 2010, sayı 123.

> gerçekler ayrılmaz bir bütün oluşturur... Ulema, Batı'da ortaya çıkan bilimsel ve teknik gelişmeleri izleyememişlerdir... Sorumlu dinimiz değil ulemadır... Bu yanılgının ürünü olan bu düşünce nedeniyle, İslam'ın *gelişmeye engel olduğu* yargısına varıldı. İslam'ın insanlığı parlak bir uygarlığa yükselttiği, eşsiz bir atılımla Osmanlı Devleti'ni kurduğu ve özellikle bugün hayranlık duydukları Batı uygarlığının bile kendisine kuşkuya yer bırakmayacak biçimde borçlu olduğu unutuldu." (s.80-81).

Paşa'nın savunmacı söylemini en iyi yansıtan alanlardan biri bilim-din ilişkisidir. Paşa, pozitivizmin hâkim olduğu bir dönemde görüşlerini ancak çekingen bir üslupla açıklayabilmektedir. Oysa 'gelişme' döneminin İslamcıları, din ile bilim arasında bir uyuşma arama zorunluluğu duymamaktadır. Örneğin bu dönemin önemli isimlerinden Seyyid Kutub, bu savunmacı yaklaşımı reddetmekte ve dini bilime onaylatma gayretlerinin sakıncalarını gayet açık bir şekilde ifade edebilmektedir.[71] Ancak ilk dönem İslamcıları bu konuda zaaflıdırlar ve bunun da sebepleri vardır: Sadece askerî ve teknolojik açıdan değil paradigmal olarak da Batıcılık akımı, fiiliyatta, rakiplerine üstün gelmiştir!

Egemenlik

> a. "Egemenlik gerçekte *ulusun elindedir*. Onu kendinde toplayan Başkan ise yeterliğini gösterdikçe bu egemenliğin (ulusun) temsilcisi durumundadır... İslam'ın egemenlik makamı (Başkan) her şeyden önce İslam öğretisinin sadık bir hizmetçisidir. Bu egemenlik *bireysel özgürlük ve eşitliğe sonuna kadar saygı göstermek zorunda* olduğu gibi, bu özgürlük ve eşitliğin sonucu olan toplumsal dayanışmaya da saygı göstermekle yükümlüdür... Bu temel görevlerini yerine getirmeyen egemenlik hem haklarını hem de yasallığını yitirir... *Bireyin haklarına mutlak saygı* ve egemenliğe mutlak saygı. İşte İslam'ın toplumsal ilkelerinden doğan siyasal ilkeleri." (s.164).

Paşa'nın egemenlik (hâkimiyet) kavramı konusundaki bu sözleri, 'milliyetçi' ideolojinin klişelerinden biri olan "Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir." sözleriyle benzerlik göstermektedir. Bir İslamcı olarak Paşa'nın düşüncesinde, tabiatıyla, 'kayıtsız-şartsız' şartı yoktur. Zira egemenliğin meşruiyet sınırlarını İslam'ın çizdiğinin bilincindedir. Fakat Paşa, bu ideolojiye 'köktenci' bir muhalefet de sergileyememektedir. Zamanında Müslüman kavimler arasında milliyetçiliğin yayılmasıyla "tevhit ilkesinin tertemiz alnına şirke bulanmış bir damga vurulduğunu" söyleyebilmekte (s.168) fakat yaşadığı dönemde 'millet' kavramının içeriğini Fransız Devrimi'nden mülhem kavramların belirlediğini görememektedir.

Feminizm

> a. "Toplumumuzda kadın ile erkek arasında özgürlükler bakımından var olan eşitsizlik, ...*görevlerin farklılığını* simgeleyen doğal bir sonuçtur. Bu farklılık da toplumsal sınıfların gereklerine göre sürekli değişmektedir... Özgürlük isteyen kadın, köylü kadını gibi, bunu, doğal biçimde elde etmelidir." (s.91).
>
> "Batı'da kadınlar siyasal haklar kazanmak için mücadele verirken, bizde mücadele toplumsal haklar için yapılıyor... Bu, *yeni yaşam biçiminin gereklerinden doğan* duygu ve düşüncelerini sonucudur." (s.96).
>
> "Osmanlı feminizmi toplumsal çözülüşümüzün başlıca yansımalarından biridir." (s.100).

Feminizm, Said Halim Paşa'nın açıkça karşı çıktığı Batılı kavramların başında gelmektedir. Paşa'nın bu konudaki değerlendirmeleri sosyolojik temellidir ve hayli de isabetlidir. Fakat o, kavramın anlam içeriğindeki 'siyasal' boyutu yeterince görememekte ve o nedenle de kavrama dair 'siyasal' bir eleştiri yapamamaktadır. Feminizmin talepleri, esasen modernitenin 'insan'/*human* tanımıyla ilgilidir ve temel hak ve özgürlükler nosyonuna dayanmaktadır. Paşa ise, karşıtlık-odaklı değerlendirmelerini temelde Osmanlı toplumuyla Batı toplumlarının dokusal uyuşmazlığına dayandırmaktadır. Bu da Paşa'nın düşüncesinin, Batı'yı 'tam' tanıma kriteri açısından kusurlu olduğunu göstermektedir.

71 Kürşad Atalar, *Sembol Şahsiyetler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, s.154-155.

Sonuç

Söylem, yerine göre her şeydir. İlk dönem İslamcılığında bu konudaki bilincin zayıf olması, Batılı paradigmanın pratik hâkimiyetiyle ilişkilendirilebilir. Said Halim Paşa, samimi bir Müslüman ve teorisyen bir 'İslamcı' olmasına rağmen orijinal İslami dili söylemine gerektiği gibi yansıtamamıştır. Dönemindeki İslamcıların hemen tamamının durumu da Paşa'dan farklı değildir. Bu da ilk dönem İslamcılığının niçin Batılı ideolojiler karşısında yenilgiye uğradığını yeterince açıklamaktadır. Bu dönemin İslamcıları Batıcılığa karşı direnmeye çalışmışlar fakat (başka bazı faktörlerin de etkisiyle) bunu başaramamışlardır. Batılı ideolojilerin, özellikle de milliyetçiliğin o dönemde Müslüman dünyasında popülaritesini artırması bunu kanıtlamaktadır. Müslümanların bu ve diğer Batılı ideolojilere karşı verdikleri mücadelenin öz güvenli hâle gelişi, ancak Kutub-Mevdudi söyleminin güç kazanmasından sonradır. Bu ise ilk dönem İslamcılığının değil gelişme dönemi İslamcılığının bir vasfıdır. Şeriati'nin de ifade ettiği gibi Müslüman düşüncesi, ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra dirilik emareleri göstermeye başlamıştır. Bu, temelde onun ideolojik gücünün artmasıyla olmuştur. Bunu 'tanıma' kavramıyla da izah etmek mümkündür. İlk dönem İslamcılığı Batı'yı ve onun ideolojilerini yeterince tanımamaktadır, o yüzden ona karşı 'savunmacı' bir pozisyon almak durumunda kalmaktadır. Fakat 'tanıma' düzeyi arttıkça, İslamcılığın ideolojik gücü de artmış ve savunma pozisyonundan 'saldırı' pozisyonuna geçebilmiştir. Bugün bu süreç devam etmekte; İslamcılık, yavaş da olsa gelişen bir ideoloji olma özelliğini korumaktadır. Şimdi sıra, 'sistematik düşünce' üretmededir. Bu ise 'tam tanıma' gerçekleştiği zaman olacaktır. Sistematik düşünce üretildiğinde sahici manada siyasal ve toplumsal dönüşümün şartları da olgunlaşmış demektir.

İSLAM'I ŞARK'TAN ARINDIRMA OLARAK İSLAMCILIK YAHUT SAİD HALİM PAŞA VE İNHİTAT-I İSLAM ÜZERİNE ELEŞTİREL NOTLAR

Doğu'nun yedinci oğlu Batılılara şöyle der:
"Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var:
Karşınızdakini değiştirmek."
Sezai Karakoç, "Masal"

MEHMET KAAN ÇALEN

Meselenin Takdimi

Said Halim Paşa, modern Türk düşüncesinin nevi şahsına münhasır isimlerinden birisidir. Eserlerini 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, biri müstesna II. Meşrutiyet yıllarında veren Paşa'nın zihnî mesaisini ağırlıklı olarak Batılılaşma meselesi teşkil etmiştir. Bu vadideki özgün düşüncelerinin, çeşitli tezlerinin, bazı çözüm önerilerinin, kimi tespitlerinin hem çağdaşlarını, hem de kendisinden sonra gelen kuşakları etkilediğini söylemek mümkündür. Cumhuriyet Dönemi'nin milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı çevrelerinde Batılılaşma ve kültür değişmeleri üzerine kalem tecrübesinde bulunmuş pek çok isimde, onun açık veya örtük izleri tespit edilebilir.[1] Özgünlüğüne ve derinliğine rağmen gerek eserleri bir bütün olarak alındığında gerekse bazı metinleri tek tek incelendiğinde Paşa'nın düşünce dünyasında çeşitli tutarsızlıklar, çelişkiler, boşluklar olduğunu düşünmekteyim. Bu çalışmada da onun *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* ve *İslâmlaşmak* risalelerine eleştirel bir perspektiften yaklaşarak metnin boşluklarına ve çelişkilerine odaklanan bir okuma denemesinde bulunacağım. Bilhassa Paşa'nın geçmişle kurduğu/kuramadığı ilişkinin sorunlu ve ilerleme-gerileme meselesinde dinin/İslam'ın yerine ve rolüne dair düşüncelerininse çelişkili olduğunu göstermeye çalışacağım. Ancak en nihayet metinlerin bilinç dışında bütün bu çelişkilerin, tutarsızlıkların ve boşlukların bir yandan oryantalist söylemin inşa ettiği Şark/Şarklı imgesi ile bu imgenin temsillerinden İslam'ı arındırmaya yaradığını, diğer yandan da Batı'yı İslamileştirip evcilleştirmek suretiyle Batılılaşmanın hizmetine verdiğini iddia edeceğim. Çıkış noktam Edward Said'in "Şark'ın Şarklaştırılması" kavramı olacaktır (Said, 2013: 15, 42-51, 74-82). Şark bir kere Şarklaşınca, artık bu durumun beklenen sonuçlarından kurtulamaz.

Gerilemenin Dili

Said Halim Paşa, İslam dünyasının Batı karşısındaki durumunu tartışırken inhitat (girileme, çöküş, çöküntü), nikbet (düşkünlük, felâket, musibet), dûn (aşağı), maduniyet (aşağı durumda olma), tedenni-

1 Kurtuluş Kayalı, Said Halim Paşa'nın etkileri hususunda şöyle der: "İslâmcı yazarların son dönemlerdeki yeni görünümlü çoğu düşüncelerinin vaktiyle Said Halim Paşa tarafından telaffuz edilmiş olması da ilginçtir… Ülke sorunlarından kopuk olmayan ve sosyal şartların etkisini önemseyen ve her tür İslâmcı akımın Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin doğal uzantısı olduğu açıktır." (Kayalı, 2011: 34, 38-39). Asım Öz, Paşa'nın entelektüel etkisine dair daha temkinli bir duruştan yanadır (Öz, 2011: 154-155).

yat (aşağı düşmeler, gerilemeler), maraz, illet, terakki, inkişaf, temeddün, tekemmül gibi gösterenlere başvurur. Bu gösterenler İslam dünyasının gerilediğini, çöktüğünü, aynı zamanda tıbbi terminolojinin de ihsas ettirdiği üzere bir tedaviye, operasyona, ameliyata muhtaç olduğunu, aksi takdirde içinde bulunduğu çöküntünün bir mezar olacağını da kayıt altına alır. Gerilik, çöküntü, inhitat Paşa'nın metninin varlık sebebidir. Gerilik, metni var kılarken metin de geriliği doğrular, onar, şüpheden vareste, apaçık bir hakikat konumuna taşır.

İslam dünyasının gerilik durumuna, içinde debelendiği çöküntü noktasına, İslam'ın kendi tarihini takip ederek, kendi hayatının tabiî seyri içinden gelinmiş değildir. Yüksek bir noktadayken irtifa kaybetmeye başlayıp nihayet aşağı düşmüş bir medeniyetin, kendi tarihsel yolculuğu içinde kendi kendisine bakarak, kendi mâzisine nispetle idrak ettiği bir gerileme, bir çöküş, bir bozulma değildir bu. Batı, öteki, istilacı, düşman karşısında duyulan bir geriliktir; Batı'ya nispetle, Batı'ya göre bir geriliktir. Böyle olduğu için kısmi değil tümden bir çöküştür; geçmişin de, geriliği üreten tarihin de çöküşüdür. Dolayısıyla yangın içinden kurtarılacak bir şeyler aramak beyhudedir. Küller atılıp saf zeminle baş başa kalmaktan, tesviyeden başka çare yoktur. Değil mi ki gerilik yabancı istilasından sonra anlaşılmıştır hatta bu geriliği Müslümanlardan önce Hristiyan istilacılar anlamıştır (Mehmed, 1334: 3; Said Halim Paşa, 1973: 171-172). Burada artık zeminden de, kurucu ilkelerden ve ufuktan da bahsetmek mümkün değildir zira zemin de aslında kaymıştır, bir başka yere taşınmıştır, kaybolmuştur, üzerine yeniden bir şeyler kurulabilecek kendi yerinde bir zemin kalmamıştır. Shayegan'a atıfla iki farklı dünyanın birbirine yamandığı, iki farklı paradigmanın birbirini biçimsizleştirdiği "melez bir zemindir" bu (Shayegan, 1991: 81-86, 128). Ne İslam'dır ne Batı'dır.

İslam âleminin kendi "çöküşüne" dair geç kalmış farkındalığı, Batılıların bu hususta kıdemi, Batı dünyası tarafından üretilen "İslam'ın geriliği söylemini" hâkim bir konuma yerleştirecektir. Paşa, Hristiyan dünyasının bu meselede, İslam dinine ve Müslümanlara ait olan her şeye karşı ırsî ve şuuraltı bir kin besledikleri için tarafsızlık sorunuyla malûl olduğunu, hissî ve zihnî engeller sebebiyle bu meseleyi doğru bir şekilde tespit ve tahlil edemediğini söylese de daha önemli bir sorunu ise epistemolojik düzeyde teşhis ederek, İslam âlemine başka bir anlam ve değer dünyasının içerisinden bakan Batılıların, "şuûn ve hâdisât-ı şarkiyyeyi kendi hâlet-i fikriyye ve rûhiyyelerine nazaran pek yanlış tefsîr ederek ona göre hüküm" vermek gibi Avrupa merkezci bir hataya düştüklerini ifade etse de aslında oryantalizmin inşa ettiği ontolojik ve epistemolojik düzeylerdeki özcü Garp ve Şark ayrımını, bu ayrımda Garp'ın üstünlüğünü yeniden üretir (Mehmed, 1334: 4; Said Halim Paşa, 1973: 172). Aşağıda görüleceği üzere Paşa, önce Şark'ı Şarklaştırır, sonra Şarklaşmış bu Şark üzerinden İslam dünyasını/tarihini/medeniyetini/kültürünü Şarklaştırır, nihayet düğümü çözmek için bir yandan Batı'yı İslamileştirir, diğer yandan da İslam'ı Şark'tan arındırır. Böylece İslam ve Batı arasında bir buluşma hazırlamış, İslamlaşarak Batılılaşmanın teorik çerçevesini kurmuş, İsmail Kara'nın veciz ifadesiyle "Müslüman kalarak Avrupalı olmak"ın yolunu açmış olur. Paşa'nın penceresinden bakınca, daha da ileri gidersem, İslam'ın kendi geriliğinin/Şarklılığının farkına varmasını temin ettiği için Batı istilasının bir açıdan faydalı olduğunu söyleyebilmek bile sanki imkân dairesine girer. Çünkü bu uyarıcı etki sayesinde Şarklılığın ve onun yol açtığı 1300 yıldır İslam'ın yanlış yaşanıyor oluşunun farkına varılır ve dolayısıyla Müslümanların sadece bu dünyaları değil belki de öte dünyaları bile kurtulmuş olur.

İslam Değil Şark Mâni-i Terakkidir

İnhitât-ı İslâm risalesi temel olarak Batılıların iddia ettiği gibi İslam'ın ilerlemeye engel teşkil etmediğini ispat ederek İslami ölçülerle bir ilerlemenin imkânını göstermek ister. Ancak bunu yapabilmek için evvel emirde mevcut geriliğin İslam'dan kaynaklanmadığına dair ikna edici bir açıklama yapmak gerekmektedir. Esasen "İslamiyet'in mâni-i terakki olup olmadığı" tartışmaları ve "müdafaaname yazarlığı" Said

Halim Paşa'dan önce başlamıştı.[2] İslamiyet'i geri kalmanın bir sebebi olarak görmeleri mümkün olmadığı için tartışmaya İslamiyet'in ilerlemeye engel olmadığını savunarak katılan Müslüman aydınların önlerinde aşmaları gereken önemli bir çelişki ve cevaplamaları gereken mühim bir soru vardı: "İslamiyet ilerlemeye engel değilse, Müslümanlar neden geri kalmıştı?" İslamcı aydınlar bu soruya da cevap olarak "Müslümanların yanlış İslam yorumunu" tartışma masasına sürerler. İslam ilerlemeye mâni değildir ancak Müslümanlar İslam'ı yanlış anlayıp dinin özünden uzaklaştıkları için geri kalmışlardır (Kara, 2005: 75-125; Kara, 2003: 234-264). Said Halim Paşa'nın görüşleri de bu ana çerçeve içinde vücut bulur ve sözde toplumsal ve tarihsel düzeyde yapılan bir yığın izahattan sonra nihayet Paşa da geri kalmanın sebebi olarak İslamiyet'in Müslümanlar tarafından yapılmış yanlış yorumlarını, bu yanlış yorumların hayata geçirilmesini zikreder. Paşa'nın gerek metnin kendisi içinde gerekse daha önceki metinleri muvacehesinde yoğun bir çelişki krizine girdiği yer de burasıdır (bk. Çalen, 2017b: 13-24).

Paşa, gerilemenin ve tabii ki ilerlemenin, dinsel değil toplumsal ve tarihsel bir olgu olduğunu söyleyerek İslam dünyasındaki genel gerilik durumundan, bir din olarak İslamiyet'in mesul tutulamayacağını ifade eder. Ancak gerileme ve ilerleme konularında doğrudan bir etkisi olmayan dini[3], çok geçmeden İslamiyet özelinde bütün insanlık için bir ilerleme kaynağı hâline getirir. Toplumsal ve tarihsel bir zeminde tartışılmasını gerekli gördüğü İslam'ın geriliği meselesini de dinin yanlış yorumlarına bağlayarak, son tahlilde tıpkı eleştirdiği Batılılar gibi yine bir din meselesine indirger. Bu manzara içerisinde İslam dünyasına teklif ettiği ilerleme çaresi de bir bakıma, İslam'ın yanlış yorumlanmasına yol açan sebepleri ortadan kaldırmaktan, yani hakkıyla İslamlaşmaktan, "ilerlemek için ihtiyaç duyulacak her şeyi ihtiva eden İslam"dan layıkıyla istifade etmekten ibarettir. Paşa'ya göre Müslümanlar; İslamlaşarak, İslami esasları doğru yorumlayarak Batı medeniyetinden daha üstün bir medeniyet kurulabileceklerdir (Mehmed, 1334: 31; Said Halim Paşa, 1973: 199). Mesele bu kadar basitleşip bu vadide ilerlemeye başlayınca peşinden gidilen soru da değişir. İslam âleminin geri kalma sebebi artık teşhis edildiği için cevap aranılacak soru, "İslam dünyası neden geri kaldı?" değil, "Acaba Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?" sorusudur.[4] Paşa'nın düşüncelerinden İslamiyet Müslümanlar tarafından yanlış yorumlanmasaydı İslam dünyası geri kalmazdı hükmünü çıkarmak pekâlâ mümkündür. Demek ki Müslümanların ilerlemek için ihtiyaç duydukları her şey dinlerinde vardı ancak onlar dinlerinden gerektiği gibi istifade edemedikleri için geri kalmışlardı. Paşa'nın İslam dünyasındaki geriliğin sebeplerini, sosyolojik ve tarihî bir zeminde tartışmaktan kastı da yanlış İslam yorumlarının sebebine inmekten başka bir şey değildir. Tarihsel ve toplumsal zeminde tartışılacak konu gerilik değil geriliği doğuran yanlış din yorumlarıdır. Yanlış din yorumları da Müslüman milletlerin İslam öncesi hayatlarından, medeniyetlerinden, kültürlerinden, geleneklerinden yani Şark'tan gelir. Müslüman milletler, İslam'ı kabul ettikten sonra hafızalarını ve hayatlarını sıfırlayamadıkları, geçmişlerini unutamadıkları, İslam öncesi geleneklerini İslami döneme taşıdıkları için eski hayatlarının etkisinde kalmışlar, tam olarak İslamlaşamamışlardır. Dolayısıyla İslam'ı doğru yorumlamalarını engelleyen eski inançları, geri kalmalarının da esas sebebi olmuştur. Burada Şark ve İslam iki ayrı kutba yerleştirilir. Önce Şark Şarklaştırılır, sonra da Şarklaşan Şark yoluyla İslam da Şark-

2 Paşa'nın metinlerini Ernest Renan, Namık Kemal ve Cemaleddin Afgani'nin metinleriyle birlikte okumak öğretici olabilir.

3 "Hiçbir dinin, hasâil ve evsâf-ı mukteziyyeye mâlik hiçbir kavmi terakki ve tekâmülden alıkoymayacağı bir bedâhet hâline girmiştir." (Mehmed, 1334: 8; Said Halim Paşa, 1973: 176). Paşa, daha önceki eserlerinde ve son eseri olan *İslam'da Siyasi Teşkilat*'ta gerilemeyi iktisadi ve ilmî sebeplerle de açıklamaya çalışır, skolastik bir kafa yapısıyla hayata temas etmeyen metafizik konular içinde dönüp duran Müslümanların deneye ve gözleme dayalı pozitif bilimlerden uzak kalışını esas gerileme sebebi olarak zikreder (Kara, 1980: 23; Said Halim Paşa, 1335: 78; Said Halim Paşa, 2003: 220-226; Kara, 2011: 153-158). *Taassup'ta* da şöyle demektedir: "Cemiyât-ı beşeriyenin terakkisine mâni olan esbâb ve avâmili tayin eylemek umûr-ı sehileden değildir. Tedenni-i akvâm, ekseriyâ medîd bir silsile-i ahvâl ve hâdisâtın tekâmül-i umûmî-i beşeriyenin cemiyât-ı mezkûre dâhil ve hâricinde ihdâs eylediği birçok esbâb ve avâmilin neticesi olmuştur." (Said Halim Paşa, 1335: 112)

4 "Din-i İslâm saâdet-i beşeriyyeye hâdim ve onu temîn eden bilcümle anâsır ve avâmili câmi min-küllü'l-vücûh bir din-i ekmel olduğu hâlde bu dine tâbi olanların akvâm-ı Hristiyâniyyeye nisbeten câlib-i nazar bir mevki-i mâduniyette bulunduklarını görüyoruz." (Mehmed, 1334: 8; Said Halim Paşa, 1973: 175-176).

laştırılır. Böylece gerilemenin faturası İslam'a değil hakiki bir İslamlaşmaya mâni olan Şark'a kesilir. Mâni-i terakki olan İslam değil Şark'tır; gerilemenin, çöküşün gerçek müsebbibi odur. Bu durumda ilerlemek için Şarktan arınmak, İslamlaşmak, saf İslam'ın inanç, ahlak, toplum ve siyaset esaslarına ulaşmak gereklidir.

İnhitât-ı İslâm risalesi üzerine, Türkçülerin yayın organı olan *Yeni Mecmua*'da imzasız fakat bazı terminolojik karinelerden hareketle Ziya Gökalp tarafından kaleme alındığını düşünebileceğimiz bir tenkit yazısında,[5] Paşa'nın çelişik düşünceleri için şöyle bir değerlendirme yapılır:

> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre İslamiyet'in inhitâtı, İslâmiyet'i kabul eden kavimlerin, eski medeniyetlerine ait bir takım adet ve ananelerinin baki kalmasından ileri gelmiştir. Biz bu ta'lîli doğru bulmuyoruz. Çünkü, hâl böyle olsa idi, İslâmiyet'in inhitâtı, bu kavimlerin İslâmiyet'e ilk girdikleri dakikada başlamak lâzım gelirdi. Hâlbuki, muhterem müellif, bu kavimlerin İslâmiyet'i kabulden sonra, birçok asırlar 'medeniyetin şâhikasında'yüksek bir dinî hayat yaşadıklarını beyân ediyor. Bir kavim bir dine yeni girdiği zaman tabiî, eski adetleri ve ananeleri daha canlı, daha kuvvetli bir surette yaşar. Ancak yeni dinde asırlarca yaşadıktan sonradır ki bu dinin tesiriyle eski adetlerini, ananelerini unutur. Bir milletin kavmî adetleri, dinin inhitâtına sebep olsa idi, ilk asırda bu sebebiyeti gösterirdi. İnhitâtın birçok asırdan sonra zuhur etmesi, gösterilen sebebin doğru olmadığına delâlet eder. Bu hâdisenin sebebi, ancak o zamana ait hâdiseler arasında aranır. O hâlde İslâmiyet'in inhitâtını, en kuıvvetli zamanı İslâmiyet'in kabulü anına tesâdüf eden kavmî ananelerde aramamak, belki inhitâta takaddüm eden zamanlarda yeniden tahaddüs eden ahvâlde taharri etmek iktizâ eder (*Yeni Mecmua*, 1918: 275).

İslam âleminin gerilemesi dinî sebeplerle mi yoksa tarihsel ve toplumsal sebeplerle mi gerçekleşmiştir? Genel olarak gerileme ve ilerleme konularında dinin, özel olarak da İslam dünyasının geri kalmasında İslam'ın rolü yoksa, İslam'ın yanlış yorumlarının gerilemede neden bir etkisi olsun? İslam ilerlemek için gerekli olan her unsuru ihtiva ediyor ise Paşa'nın da dikkat buyurduğu üzere Hristiyan Avrupa'nın ve Budist Japonya'nın yükselişi nasıl izah edilecektir? İslam dışı eski inançları Müslümanları bile ilerlemek yolundan çıkarmışsa, İslam ile hiç tanışmamış olan bu toplumlar Hristiyanlığa ve Budizm'e rağmen nasıl ilerlemişlerdir? Bu toplumların İslam dünyasından daha ileri bir konumda olmaları bir realite ise İslam'ın ilerlemek için ihtiva ettiği esaslara riayet etmeden de ilerlemek mümkün olmuyor mu? Bu esaslara riayet etmeden de ilerlemek mümkün oluyorsa, Müslümanların yanlış din yorumları ve eski medeniyetleri neden geri kalmalarının bir sebebi olsun? Geri kalmanın esas sebebi olarak işaretlenen bu unsurlara rağmen Müslümanlar geçmişte ileri ve parlak bir medeniyet kurmamışlar mıydı? Benzer fakat cevapsız kalacak soruları çoğaltmak mümkündür (bk. Çalen, 2017b: 17-18, 21-22). Kısır bir döngüye, bir daire-i inhitata kapılmak ise kaçınılmazdır. Bu tutarsız, çorbaya dönmüş düşünceler aslında Batılılaşmanın hizmetine verilmiştir; çorba Batılılaşmanın kazanında kaynar.

Şark'ın Şarklaştırılması ve Şarklaşan Şark'ın İslam'ı Şarklaştırması

Said Halim Paşa, İslam âleminin geriliğini yanlış din yorumlarına, yanlış din yorumlarını da Müslüman milletlerin İslam öncesinden taşıdıkları geleneklerine bağlar. Bu itibarla, İslamiyet'i kabul eden "Şarklı" milletlerin, eski ve köklü medeniyetleri, tarihî tecrübeleri, kendilerine mahsus kültür, âdet ve gelenekleri, ahlaki ve felsefi inançları, karakterleri ve ruh hâlleri, içtimai ve siyasi esasları vardı. İslam'ı kabul eden bu milletler, İslam öncesi hayatlarına bir sınır çekememişler, eski geleneklerini İslami döneme aktarmışlar, bu geleneklerin etkisiyle İslam'ı doğru yorumlayamamışlar, hayatı İslami ilkelerle yeni baştan kuracak saf bir İslamlaşma yaşayamamışlar, uzun sözü kısası Şarklı kalmaya devam etmişlerdi. Bu yüzden İslam'ın ilk asırlarında yeni dinin motivasyonuyla gerçekleşen medeni ilerleme,

5 Yazıda hars-medeniyet ayrımının yapılması, bir milletin hayatında kavmî devirden bahsedilmesi, aydın halk ikiliği üzerinde çok durulması ve intihar olgusunun sosyolojik olarak ele alınması gibi Gökalp sosyolojisinde önemli yere sahip olan unsurların bulunması bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir. Nitekim Kudret Bülbül, Niyazi Berkes ve İsmail Kara da metnin Gökalp tarafından kaleme alındığı kanaatindedirler: (Bülbül, 2015: 180-181; Berkes, 1978: 408; Kara, 2017: 394, 403, 431).

kaçınılmaz olarak yerini inhitata bırakmıştı. Anlaşıldığı üzere Said Halim Paşa için İslam âleminin gerileme sebebi, Müslüman milletlerin tarihî mirası, Şarklılıkları ile ilişkilidir. Çağdaş İslam dünyasına baktığında da bu milletleri hâlâ İslam öncesi hayatları içerisinde, yani Şarklı olarak görür ve şöyle der:

> Akvâm-ı müslime bugün vücûh-ı adîde ile hayat-ı kable'l-İslâmlarını andırır şerâit içinde yaşamaktadırlar... Müslüman akvâmın bu inhitâtını hâlâ nüfûzundan kurtulamadıkları kable'l-İslâm hayatlarının, üzerlerine ikâ eylemekte olduğu tesîre atfetmek lâzım gelir. Şu hâlde akvâm-ı Müslimenin inhitâtı evvel ve âhir vukû bulmuş bilcümle inhitâtlar misillü bu akvâmın temîn-i istikbâl zımnında mâzilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve fedâ etmek icâb ettiğini takdir edememelerinden neşet etmiştir (Mehmed, 1334: 9; Said Halim Paşa, 1973: 177).

Paşa, oryantalizmin ontolojik ve epistemolojik düzeyde kurduğu iki ayrı dünya olarak Şark ve Garp tasarımını, Batı-Batılı, Doğu-Doğulu imgelerini büyük ölçüde temellük eder ve netice de Şark'ı Şarklaştırır. Bu Şarklaştırılmış Şark üzerinden İslam'ı da, İslam tarihini ve dünyasını da Şarklaştırır:

> Din-i İslâm-ı kabul eden akvâm uzun bir mâzi-i medeniyete mâlik akvâm-ı şarkiyye idi... Akvâm-ı müslime bugün vücûh-ı adîde ile hayat-ı kable'l-İslâmlarını andırır şerâit içinde yaşamaktadırlar (Mehmed, 1334: 9).

Atalet, cehalet, taassup, tembellik, istibdat gibi Şark'a giydirilen vasıfları yeniden üretmekle kalmaz, Şark'ın ifsat ettiği, esasen hepsi de aslında Şarklı kökleri olan Müslümanlar için de kullanır. Bu bağlamda Paşa, "halkımızın neden cahil ve âtıl kaldığını" (Mehmed, 1334: 6) bilmek isterken henüz aydınlanmamış bir dünyayı, halka yapıştırdığı iyelik ekine rağmen dışarıdan bir bakışla nesneleştirir; arınmaya, soyunmaya davet eder hatta bu arındırma işlemini deruhte ederek nesnesiyle dilediği gibi oynar. Şark burada sadece Garp'ın ötekisi değil aynı zamanda İslam'ın da ötekisidir. İslam, çöküş hâlindeki Şark dünyasının içinde Şark'a karşı doğmuştu. Ve bu çöküş hâlindeki Şark, İslam'ı kendi yolundan alıkoyarak kendi bataklığının içine çekmiş, İslam'ı da çökertmişti. Şark'ın çökertici etkisi, en bariz biçimde, Paşa'nın ideal bir İslamlaşmanın örneği addettiği Türklerin İslam'dan uzaklaşmasında görülür. Ne gariptir ki Paşa'ya göre Müslüman Türklerin İslam'dan uzaklaşarak gerilemeye başlaması, Müslüman Araplar ve Müslüman İranlılar ile temas yüzünden gerçekleşir.[6] Paşa, Şark'ı İslam'ın ötekisi olarak kurarken aslında Şark'ı ve Şark'ın hâkimiyetindeki İslam dünyasını bir Batılı gibi görüyor, Batı'nın ufkunu ödünç alıyor, İslam'ın ufkunu Batı'nın ufkuyla çakıştırmaya çalışıyordu.

İslam'ın Şark'tan Arındırılması Olarak İslamlaşmak

Yeni Mecmua'daki tenkidin Said Halim Paşa üzerinde pek etkili olmadığı düşünülebilir. Çünkü bu yazıdan birkaç ay sonra neşredeceği İslamlaşmak isimli yeni risalesinde, ilkeler ve hayat yani İslam'ın "asıl hâliyle bugünkü hâli" arasındaki mesafeyi göstermek ister ve bu minvalde eski görüşlerini tekrar ederek ayrıntılandırır. İslam'ın asli şeklini somutlaştıran Asrısaadet gibi bir tarihsel zamana, tecrübe edilip yaşanmış bir modele işaret etmez. İslam'ın aslı tarihsel değildir; ilkeseldir, kitabidir, kitaptadır. Asılla alakası olmayan bugün ise bütün İslam tarihini kaplayan 1300 yıllık uzun bir bugündür. Tahmin edilebileceği gibi İslam'ın aslı ile bugünkü hâli arasındaki mesafeyi açarak, kapatılamaz bir boşluk hâline getiren şey Şark'tır. Şark, İslam ile hayat, kitap ile tarih, ilkeler ile dünya arasına giren çarpıtıcı bir mercek, gerçekliği bozan bir aynadır.

Paşa, bu metinde de hem Şark'ı hem de İslam'ı Şarklaştırma işlemine devam eder. Paşa'ya göre İslam genel bir çöküntü içerisindeki bir dünyada ortaya çıkmıştı. Çöküntü içindeki bu dünya Şark'ın temsilidir. Tabii olarak kendilerine Müslümanlık teklif edilen milletler de bu kötü dünyanın birer parçasıydılar. Bu kötü dünyada İslam, Şark'ı İslamlaştıracağına, ıslah edeceğine, temizleyeceğine; bilakis Şark, İslam'ı Şarklaştırmıştı, bozmuştu:

6 Benzer bir söylemi Türkçüler de kullanırlar ve onlar da bu sefer Türk kültürünü Şark'tan arındırmaya girişirler. (Çalen, 2017a: 128-139; 197-198, 203-214.)

> Akâid ve telakkiyât-ı İslâmiye ile kable'l-İslâm olan evhâm ve hurâfât, kezalik İslâm'ın hür-endîşliği ve müsâmahakârlığıyla taban tabana zıd olan istibdâd ve taassub hep bir araya gelmişti. Kafalar İslâm'ın evâmir ve tâlimiyle İslâm'dan evvel mer'iyyü'l-ahkâm bulunan bir takım ananelerin, dalâletlerin âdetâ halitası şeklinde idi. Ve bu öyle bir sürü telakkiyât ve ihtisâsât-ı mütezâddenin mahsûlü idi ki bir kısmı yeni, diğerleri eski dinden doğup birincileri ikincilerine hâkim olmakla beraber bilmukâbele onların tesîri altında bulunmaktan hâlî kalamıyordu (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 14-15; Said Halim Paşa, 1973: 213-214).

İlk Müslümanlar, eski kültürleriyle aralarına duvar öremedikleri için İslam'ın toplumsal ve siyasi esaslarını tam olarak hayata geçiremezler, bu esasları Şark'ın içinde saptırırlar (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 15-16; Said Halim Paşa, 1973: 214-215). İslam ahlakı da Şarklı milletlerin "ırkî ve ırsî hurafeleri" içinde kaybolur. Paşa bu durumu, "Müslüman milletler giderek İslamlaşacaklarına, zaman geçtikçe İslam'dan uzaklaştılar" gibi garip ifadelere döker. Bu tarihsel kurgu içinde Şark İslam'ı fetheder, masseder, kendi çukuruna çeker ve bütün durağanlığı ile 1300 yıl boyunca İslami bir görüntü altında yaşamını sürdürür. Anlatı, Batılıların İslam dünyasında gördüğü olumsuz şeylerin İslam'ın kendisine değil, Şark'a ait olduğu şeklinde bir savunma mekanizmasını da Renangillere karşı devreye sokmuş olur. Konumuz açısından şu cümleler fevkalâde öğreticidir:

> Müslümanlığın rûhuna taban tabana zıd olan kavmiyet, dini, üzerine mevziî bir seciye damgası vurmak suretiyle tabiatından çıkararak, ifsâd ederek İslâm beynelmileliyetini izmihlâle uğrattı. Ahlâk-ı İslâmiye Müslüman akvâmın her birine hâs olan seciyeye göre değişti durdu; hâlbuki o ahlâkın illet-i gâiyyesi bütün bu kavmiyetleri merkez-i hayr ve hakîkatte birleştirmekten başka bir şey değildi. Ahlâk-ı İslâmiye üzerine istinâd eden içtimâiyât-ı İslâmiye dahi onun kadar bozularak öyle bir şekil aldı ki: Müslüman akvâmın her biri, nâkıs bir surette anlamış oldukları esâsât-ı İslâmiyenin birbirine karşışmasından, mevziî yahut millî âdâtın zaman zaman tesîrini göstermesinden mütevellid ayrı bir hayat-ı içtimâiyeye sahib kesildi. Artık Müslümanların ahlâk ve içtimâiyâtı İslami olmaktan ziyâde İranî, Hindî, Türkî yahut Arabî oldu ve vahdet-i İlâhiye-i mebde-i İslâmiye'nin nâsiye-i pâkine şâibe-i işrâk ile az çok kirlenmiş bir damga vuruldu (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 16-17; Said Halim Paşa, 1973: 217).

Hülasa, Paşa, *İslâmlaşmak* risalesinde de "İslam'ın inhitatı"nı İslam öncesinden kalan gelenek ve hurafelerin yol açtığı "eksik İslamlaşma"ya, yani Şarklaşmaya bağlar.[7] Ruhban, skolastik, akılcılıktan uzaklaşma, cehalet, istibdat gibi bir dizi göstergeye başvurur. Şarklaşma olarak dinin millî kültürler çevresinde yorumlanışını[8] da hem İslam'ın beynelmilel mesajını bozan hem de İslam'dan uzaklaşma anlamına gelen, dolayısıyla bizatihi İslam dünyasının çöküşünden sorumlu olan bir gelişme olarak telakki eder. Bu yapı içerisinde Paşa'nın reçetesi bellidir: Müslüman milletler mademki İslam'dan uzaklaştıkları için geri kalmışlardır, o hâlde ilerlemeleri de onları İslam'dan uzaklaştıran şeylerden uzaklaşarak, yani İslamlaşarak olacaktır. Bu zaviyeden bakınca İslamlaşmak, İslam'ı Şark'tan arındırma, geleneksel kültürü tasfiye etme, toplumsal hafızayı boşaltıp tarihsizleştirme işlemidir.[9] Gerekçe aşikârdır: Şark daha başlangıçta, sıfır noktasında İslam'ı ele geçirmiştir; bu itibarla gerçek anlamda bir İslam dünyası, bir İslam medeniyeti, bir İslam kültürü tarih boyunca zaten hiç olmamıştır. Kesip atılan şey, İslami bir kültür değil Şark'tır. Ki Paşa'nın formülüyle zaten "bilcümle inhitatlar temin-i istikbal zımnında maziden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edememekten neşet eder"; şimdi de geleceği kurtarmak için geçmişi feda etmekten başka çare yoktur.

7 Paşa'nın "İslamlaşmak" bağlamındaki düşünceleri için bakınız: (Bostan, 2011: 81-99).

8 Paşa, İslam'ın millî kültürleri ve milletleri ortadan kaldıramadığını ve millî kültürler içinde aslından uzaklaşıp bozulduğunu iddia ederek bir bakıma Renan'a cevap vermiş olur. Renan meşhur "İslam ve Bilim" konferansında tam aksini söylemiş, çeşitli ırkların ve milletlerin İslam içinde eriyerek kimlik ve karakterlerini kaybettiklerini, İslam'ın onları bilim ve felsefeden uzaklaştırdığını iddia etmişti: "Müslümanlık imanının aşıladığı bu karakter o derece kuvvetlidir ki, İslâmlığı kabul etme ile birlikte bütün ırk ve milliyet farkları ortadan kalkar." (Renan, 1946: 185). Kısacası İslam millî karakterleri bastırıyorsa gerilemeden İslam sorumlu tutuluyor, yok eğer millî karakterler İslam'ı çarpıtıyorsa İslam temize çıkarılıyordu.

9 Paşa'nın tarih ve medeniyet tasavvurunun tenkidi için bakınız: (Kara, 2017: 411-415).

Batı'nın İslamileştirilerek Temellük Edilmesi

Said Halim Paşa, 1300 yıldır "İslamlaşamamış" bir İslam dünyasından bahsetmek gibi garip bir tezi dillendiriyordu. Daha garibi İslamlaşmanın ölçüsünü de İslam'ın kendisinde değil Batı'da, modern Batı medeniyeti içinde arıyordu. İslam dünyası Şark'tan arınmadığı, Şark'a giydirilen olumsuz vasıfları taşıdığı sürece İslamlaşmamış kabul ediliyordu. İslamlaşmayı ise İslami olduğu iddia edilen dört başı mamur bir Batılı düzenin teessüsü ikmal ediyordu. Paşa, kurgulanmış Şark-Garp, Şark-İslam gibi dikotomilerin yarattığı bir zemin kaymasıyla İslam ile Garp'ın ufuklarını kaynaştırmaya çabalıyordu. Şark'ı ve İslam'ı dışarıdan, Batı'nın gözüyle görüyor, İslam dünyasını da kendi kendisini Batı'nın merceğinden görmeye, kendi kendisini ötekileştirmeye, kendi kendisine yabancılaşmaya çağırıyordu.

Paşa'nın metinleri yenilikçilik ile muhafazakârlık arasında salınır. Bilhassa ilk metinlerinde, *Meşrutiyet, Mukallitliklerimiz, Buhrân-ı İçtimâîmiz* ve *Buhrân-ı Fikrîmiz* gibi risalelerinde muhafazakâr ton daha baskındır. Ancak *İnhitât-ı İslâm* ve *İslâmlaşmak*'ta maziden kopmaktan ve taklitçilikten yakınıp, millî karakterden, millî ananelerden, millî esas ve düsturlardan dem vursa da kurduğu gerileme senaryosuyla bütün bunları, bütün tarihi zaten çarpıtıp buharlaştırmıştır. Artık ortada bir mazi, tarih, anane, tecrübe, kimlik kalmamıştır. Paşa'yı artık muhafazakâr kılabilecek yegâne şey, bir aristokrat olarak insanların yaratılıştan kaynaklanan eşitsizliklerine yaptığı Platonik atıfla aristokrasiyi gerçek İslam olarak meşrulaştırmasıdır. Bu aristokrasi ırsî değildir gerçi, ancak imkân eşitliği bağlamında sosyolojik düşünürsek ırsî aristokrasinin gizlenmesinden başka bir şey de değildir.

Batı medeniyetinin Paşa nezdindeki yüklemleri mühim olduğu gibi Paşa'nın bunları İslam'da arayıp bulması ise bir Batı'yı İslamileştirme, evcilleştirme, dolayısıyla temellük etme işlemidir. Öncelikle Paşa'nın Müslümanların her şartta Batı medeniyetinden faydalanmasını gerekli gördüğü, hatta Batı ile yapılan savaşların Batı karşıtı bir tavır yaratması sebebiyle hızla gelişen bu medeniyetten feyz almayı engellemesine yakındığı hatırlatılmalıdır. Bu medeniyet gittikçe "tekemmül" ederek Batı'nın "üstünlüğünü" temin ediyordu (Mehmed, 1334: 11). Batı'nın konumunu üstünlük, üstünlüğü de medeniyet olarak açıklayan denklem manidardır ve not edilmelidir. Batı medeniyetinin göstergelerinin gençlik, zindelik, deneye ve gözleme dayalı pozitif bilimler, teknoloji, icat, keşif, fizik, kimya, doğanın sınırsız gücünden faydalanma, ilerleme; İslam dünyasının ise skolastik, metafizik, zaman kaybı, atalet, cehalet, hurafe olması yine manidardır ve not olarak kaydedilmelidir.[10] Bütün bu illetlerin İslam'a nereden (Şark'tan) musallat olduğunu biliyoruz ki bunlar zaten oryantalizmin imgelemindeki Şark'ın kurucu öğeleridir. Paşa İslam'ı Şark'tan arındırarak bu musibetlerden kurtulmanın yolunu bulmuştu. Şimdi ikinci mesele Batı'nın kendisine dair imgelemini temellük etme, Hristiyanlıktan arındırılmış Batı'yı İslam içinde kurmaktı.

Paşa, Batı medeniyetinin kurucu değeri olarak gördüğü pozitif bilimler, hürriyet, eşitlik gibi unsurların özünü İslam'da bularak İslamileştirir, yani Müslümanlar tarafından kabul edilebilir bir biçime sokar. Hatta kadim yüksek İslam medeniyetinin, modern Batı medeniyetinin kuruluşuna yardım ettiğini beyan suretiyle daha kaynağında Batı'yı İslamileştirmeye başlar; böylece Batı'dan Müslümanlara bir hisse ayırır, Müslümanları Batı'nın kuruluşuna ortak eder, bir nevi Müslümanların zaten kendilerine ait olanı geri alacakları mesajını dolaşıma sokar. Neticede inanç ile bilimin, eski ile yeninin, muhafazakârlıkla Batıcılığın, pozitivizmle idealizmin, aristokrasi ile demokrasinin, İslam ile Batı'nın birbirine girdiği karman çorman bir yapı ortaya çıkar. Bu bağlamda Paşa, Batı medeniyetini İslami düzenin eksik bir versiyonu gibi görür; sanki bu İslami düzenin tarihte gerçekleşmiş bir somut örneğine, modeline işaret edebilirmiş gibi. Paşa'nın fikrince Batılı milletlerin temeddün ve ilerleme yolundaki maceraları İslam'ın ideal nizamı içerisinde son bulacaktır; hâlihazırdaki bocalamaları, çeşitli kusur ve zaafları

10 Bu hususta diğer eserlerine de başvurulabilir: (Kara, 1980: 23; Said Halim Paşa, 1335: 78; Said Halim Paşa, 2003: 220-226; Kara, 2011: 153-158).

İslam'ın esaslarından haberdar olmamalarıyla ilgilidir. Avrupalılar en azından toplumsal çelişkilerini aşarak demokratikleşme yolunda ilerledikçe İslami düzene yaklaşacaklardır. Paşa iki dünya arasındaki esas ayrılığı akaitte temellendirerek, her insanda aynı şekilde işleyen ve mekanizması çözülünce kanunlarına ulaşılabilen "sabit bir insan doğası" üzerinden İslami nizam ile Batı medeniyetini gaye birliğinde ikizleştirir. Gayeye giden yolda İslam sadece çok daha kestirme bir yoldur çünkü ideal düzen Müslümanlar için hazırdır, verilidir, zahmetsizce ele geçirilmiştir. Batılıların ise yaşayarak, deneyerek, yordamlayarak, tarih içinde çelişkilerini aşarak daha geç bir şekilde ona kavuşması gerekecektir. Paşa'nın sosyalizm ile İslam'ın politik ve toplumsal esasları arasında ayniyet kurduğu yer de burasıdır. İdeal düzene henüz ulaşamamış olanların, henüz ondan habersiz olanların, onun ilkelerini henüz tam olarak keşfedememiş olanların yani Batılıların, onu hazır bulanlara yani Müslümanlara nispetle daha ileride ve daha üstün, dolayısıyla ideal İslami düzene daha yakın olması ise ayrı bir çelişkidir.

Paşa İslam'ı tipik bir ilerleme perspektifiyle tanımlar, geçmişten kurtulmayı ve kesintisiz ilerlemeyi en büyük gaye olarak İslam'a yerleştirir.[11] İsmail Kara'nın tespitiyle klasik zaman algısını ters yüz eder, mesela Asrısaadet anlayışını ortadan kaldırmış olur (Mehmed: 1334: 9-10, 18). Artık din ve İslam'ı bir başka şeye dönüştürmeye, sınırsız ilerleme gibi dinden beklenilmeyecek işlevleri dine yüklemeye başlar. Batı'nın ürettiği hürriyet, *müsavat* (eşitlik), demokrasi, *tesanüt* (dayanışma) gibi siyasi kavramları İslamileştirir, bir başka açıdan da İslam'ı bu kavramlarla ifade ederek Batılılaştırır.[12] "Tecrübî ilim metoduyla" doğaya hâkim olup ekonomik zenginleşmeyi hedef olarak tayin eder. Avrupalıların dinlerini medeniyetlerine yardımcı bir unsur olacak şekilde yorumlayabildiklerini belirtmek suretiyle bir yandan din ve medeniyeti ayırarak Batı'yı Hristiyanlıktan arındırır, diğer yandan dini medeniyet adına araçsallaştırır ve İslam için de bir model olarak sekülerleşme ve Protestanlaşmaya örtük de olsa imada bulunur. Bütün bunların üstüne sınıflı ama çatışmasız, hem aristokratik hem de demokratik, dayanışmacı, organik bir İslam toplumu tasarlar. Artık Batı'nın arayışı ve bocalamaları, ideal bir İslami düzenin beynelmilel mesajında son bulmuştur.

Netice Yerine: Masalın Sonu

Aşırı yorumun sınırlarında gezinen, yer yer aşırı yoruma iltica eden kısımlar olabileceğini kabul ettiğim bu yazıda, Edward Said'in Şarkiyatçılık ve Şark'ın Şarklaştırılması kavramlarını ödünç alarak Said Halim Paşa'nın *İnhitât-ı İslâm* ve *İslâmlaşmak* metinlerine uygulamaya çalıştım. Paşa'nın, "Müslüman kalarak Avrupalılaşmak" adına, oryantalist bir nosyonla önce Şark'ı Şarklaştırdığını; Şarklaşan bu Şark üzerinden de İslam tarihini Şarklaştırıp ötekileştirdiğini; bu ötekileşmiş tarihi tasfiye edebilmek için İslamlaşmayı İslam'ı Şark'tan arındırma olarak kurduğunu; nihayet Batı'yı İslamileştirerek/evcilleştirerek modernleşme meselesini Batılılaşma olarak çözüme kavuşturduğunu; Şark'tan ve tarihsel yükünden arındırılmış boş ve evrensel bir İslam'ın içini İslamileştirilmiş bir Batılılık ile doldurduğunu iddia ettim.

Paşa, "Şark'a ve Şarklı Müslümanlığa" karşı bir "İslami oryantalizm" yaratıyor, İslam'ın kendi Şark'ını, kendi lanetlisini tasarlıyordu. Paşa'nın kurduğu yapıda Şarklı olmak Batı'nın istilasına yol açıyordu. Batı'nın egemenliğinin sonucu değil, sebebiydi Şarklılık. Çünkü geriliği üretiyor, bir bakıma da Batı'nın hâkimiyetini haklılaştırıyordu. İslam özünde Şark'a değil Batı'ya yakındı. İslam'ı doğru anlayıp yorum-

11 "Temessük eyledikleri dindeki gâye-i kusva fıtrat-ı beşeriyedeki kabiliyet-i tekemmüliyeyi inkişâf ettirmek ve insanları mâzinin mirâs-ı nekâyis ve hatâyâsından kurtarıb hakîkat ve kemâle lâ-inkıta takarrüblerini temîn edecek bir teâli-i fikrî ve ahlâkîye mecbur kılmak ve bu sayede saâdet-i beşeriyeyi temîn eylemektir" (Mehmed, 1334: 9-10; Said Halim Paşa, 1973: 177-178). "Tassup"ta da dinin hizmetini, "*kabiliyet-i tekemmüliyelerini nâmütenâhi tevsi ve tenmiyeden ibaret bulunan hizmet-i âliye"* şeklinde tanımlar (Said Halim Paşa, 1335, s. 111).

12 Hürriyet, müsavat, beynelmilelcilik gibi kavramları kullanışına dair bazı eleştiriler için bakınız: (Öz, 2011: 170-172; Erkilet, 2015: 61-62; Kara, 2017: 405). İsmail Kara'nın, Paşa'nın "bir tarafıyla da tipik bir Jön Türk" olduğuna dönük dikkati de bu bağlamda hatırlatılmalıdır (Kara, 2017: 406).

layabilecek bir kapasitesi ve kabiliyeti olmayan Şark, İslam'ı içerden fethetmişti, massetmişti, kendisine benzetmişti, Şarklılaştırmıştı, kendi çöküntüsünün içine çekmişti, Batı'yla aynı güzergâh üzerinde yürüyen hedefinden uzaklaştırmıştı. Aynı gayeye doğru giden müşterek insan doğası Şarklıda işlemiyordu, âdeta durmuştu. İslam'ın çöküşünün, dolayısıyla Batı'nın İslam üzerindeki egemenliğinin de müsebbibi Şark'tı. İslam'ın kurtuluş yolu, Şark'tan arınıp özüne uygun olan Batı'yı İslamileştirerek temellük etmekten, aslında kendisine ait olanı geri almaktan geçiyordu. Böylece modern Batı'yı oluşturan uzun tarihsel süreci, bu tarihin büyük bunalımlarını ve çabalarını yaşamaksızın Batı'nın yarattığı yeni dünya, yeni kavramlar, yeni fikirler saf İslam'a dönmek suretiyle, sadece ve sadece bir inanç ve ahlak hamlesiyle kolayca elde ediliyordu. Paşa'nınki gerçekte devasa bir çarpıtmaydı; Paşa Şark'ı da, İslam'ı da, Garp'ı da çarpıtıyor, tanınmaz bir hâle getiriyordu.

İslamcı düşünce Batı, değişim ve modernleşme karşısında başkalaşarak yaşamak ve kendi kalarak ölmek arasındaki tercihe sıkışmıştır. Bu iki tercih de farklı tarih ve Batı tasavvurları kurgulamıştır. Ne Batı'yla ne de Batısız yaşamak, Batı'dan önceki saf, temiz, otantik, organik zamanlara dönebilmek mümkün olmadığı için kendi olarak kalabilmek adına İslamcı zihnin bulabildiği yegâne çare, Sezai Karakoç'un "Masal" şiirindeki yedinci oğlun yaptığını yapmak, değişmeden gömülmektir[13]. Oysa modernleşme karşısında ölüm bile çare değildir çünkü ölüm bile Batı'ya bağımlı bir ölümdür. Bütün o muhafazakâr görünümüne rağmen aslında Said Halim Paşa'nın düşünce dünyasında, inancın dışında bir kendi olarak kalacak, kalması için ölünecek, "Masal" şiiri bağlamında bir kendilik/kimlik yoktur. Batılılaşmanın kaçınılmazlığı karşısında onun tercihi yaşamaktan yanadır. Bu sebeple 1300 yıl boyunca kendisi olamamış, kendisini inşa edip gerçekleştirememiş, kendisini ancak Batılı norm ve değerler içinde var edebilecek, şekilden şekle sokulabilecek yersiz yurtsuz bir İslam'ı kurgulayıp anlatmıştır. Böylece tarihin, geleneğin, kültürün, kimliğin yükünden, ağırlığından, direncinden, bağlarından kurtulmuştur yaşayabilmek için. Batı'nın Şark imgesini kabullenip, içselleştirmiş ve bu Şark'tan kaçmıştır. İslamcılık, kendi kalarak ölmekle başkalaşarak yaşamak arasında sıkışıp bir çıkış, bir başka ihtimal bulamayınca, hayat kaçınılmaz olarak "Masal"ı trajik bir sona sürüklemiş, üçüncü oğlun dışındaki bütün oğullar ve baba ölmüştür.

13 Kendi olarak kalabilmek bağlamında "Batı'dan önceki" saf, sahi, otantik, özgün, organik İslami topluma duyulan özlem için bakınız: (Mollaer, 2018: 43-46).

KAYNAKÇA

Berkes, Niyazi (1978). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Bostan, M. Hanefi (2011). "Said Halim Paşa'da 'İslâmlaşmak' Düşüncesi", *TYB Akademi,* S. 3, s. 81-99.

Bülbül, Kudret (2015). *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

Çalen, Mehmet Kaan (2017a). *Osmanlıcılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Çalen, Mehmet Kaan (2017b). "Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru", *Asia Minor Studies*, C. 5, S. 9, s. 12-32.

Erkilet, Alev (2015). *Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Kara, İsmail (1980). "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri II. İslâm Dünyasının Gerileme Sebepleri", *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. Devre, S. 14, Nisan, s. 19-24.

Kara, İsmail (2003). "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce,* C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, s. s. 234-264.

Kara, İsmail (2005). *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2011). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, C. 1, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İsmail (2017). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, İstanbul: Dergâh Yaınları.

Kayalı, Kurtuluş (2011). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mehmed (1334). *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*, İstanbul.

Mollaer, Fırat (2018). *Yerliciliğin Retoriği*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Öz, Asım, (2011). "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, S. 3, s. 151-174.

Prens Mehmed Said Halim Paşa (1337). *İslâmlaşmak*, Dârü'l-Hilâfe.

Renan, (1946). *Nutuklar ve Konferanslar*, Çeviren: Ziya İshan, MEB Yayınları, Ankara.

Said, Edward W. (2013). *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım, İstanbul: Metis Yayınları.

Said Halim Paşa (1335). *Buhrânlarımız*, İstanbul.

Said Halim Paşa (1973). *Buhranlarımız*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ: Tercüman 1001 Temel Eser.

Said Halim Paşa (2003). *Bütün Eserleri*, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları.

Shayegan, Daryush (1991). *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.

Yeni Mecmûa, [Ziya Gökalp] (1918). "Tenkid: İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye", *Yeni Mecmûa*, Birinci Sene, İkinci Cild, Sayı: 40, Nisan, s. 275-277.

SAİD HALİM PAŞA'NIN MUHAFAZAKÂRLIK VE İSLAMCILIK ARASINDA SOSYOLOJİK VİZYONU

AHMET TAK

Giriş

Türk sosyolojisi içinde genellikle biri Ziya Gökalp'e dayanan kolektivist, diğeri ise Prens Sabahattin'e dayanan liberal iki çizginin varlığından bahsedilir. Bu iki çizginin dışında üçüncü bir çizginin Said Halim Paşa merkezinde varlık kazandığını söyleyebiliriz. Türkiye'de sosyolojinin temel problemi Tanzimat'tan bu yana gerçekleştirilen reformların ne yönde ve şekilde olması gerektiğinin temellendirilmesine ve çerçevesinin tayin edilmesine yönelik olmuştur. Türk sosyolojisi, sosyolojinin Avrupa'da ortaya çıkışına benzer bazı saiklere sahip bulunmaktadır. Hem Avrupa'da hem de Türkiye'de sosyoloji, ortaya çıkışı itibarıyla sosyal değişme meselesiyle alakalıdır. Nisbet'in tarifiyle sosyoloji Avrupa'da yaşanan iki devrime (Sanayi İnkılabı ve Fransız İhtilali'ne) cevap mahiyetinde ortaya çıkmıştı. Köklü değişmeler karşısında sosyal düzenin nasıl muhafaza edilebileceği sorusu ilk kurucuların zihnini meşgul etmekteydi. Türkiye'deki sosyoloji de doğrudan değişme problemi ile alakalı olarak ortaya çıkmıştı. Sosyal değişme kaçınılmaz ve doğru gerçekleştiği takdirde müspet bir olgu olarak ele alınmaktaydı. Hem Gökalp hem de Prens Sabahattin değişmenin yönü açısından doğrudan Batı'yı referans almakta ve ona normatif bir hüviyet atfetmekteydiler. Said Halim Paşa ise Avrupa'yı normatif bir tarzda ulaşılması lazım gelen bir hedef olarak koyan bu yaklaşımlar şüphe ile bakmış ve ihtiyat ve temkini elden bırakmayarak kendi itirazlarını tanzim etmeye ve dile getirmeye çalışmıştır. Said Halim Paşa her ne kadar kendine bir sosyolog unvanı atfetmemiş olsa da günümüzde birçok akademisyen tarafından bir sosyolog olarak değerlendirilmektedir. Bu yönü ile Gökalp ve Prens Sabahattin'in yenilikçi sosyolojik çizgilerinin yanında daha muhafazakâr görünen bir çizginin öncü bir temsilcisi olarak görülmektedir.

Said Halim Paşa günümüzde daha çok İslamcı fikirleri ile dikkati çekmektedir. İslamcıların kendilerine ait düşünce geleneğinin köklerini keşfetmeye yönelik çabaları Paşa'ya olan alakanın artmasına neden olmuştur. Kurtuluş Kayalı birçok İslamcı fikrin kökünün Paşa'ya ulaştığını iddia eder. "Hele İslamcı yazarların son dönemdeki yeni görünümlü çoğu düşüncelerinin vaktiyle Said Halim Paşa tarafından telaffuz edilmiş olması da ilginçtir." der (Kayalı, 2018: 34). Guida'ya (2007) göre de İslamcı hareketin birçok vasfı Said Halim Paşa'nın eserlerinde bulunabilir. Paşa'nın tesirini Muhammed İkbal'de dahi görmemiz mümkündür (Wasti, 2008). Daha erken bir devirde yazmış olan Ahmed Muhiddin (2004: 77, 129) de Said Halim Paşa'nın yeni dinî hareketin lideri olduğunu ve dinde reform taraftarlarının onu liderleri olarak kabul ettiklerini söylemektedir.

Bu çalışmada Paşa'nın sosyolojik duruşu ve vizyonunun daha sarih ve bariz özellikleri içinde ortaya konulmasına ve değişik meseleleri bu vizyon içinde ne şekilde vaz ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Paşa'nın muhafazakârlık ve İslamcılık arasında nerede durduğu sorgulanarak hakkındaki literatüre katkıda bulunmaya çalışılacaktır. Ayrıca Said Halim Paşa'yı çalışmak İslamcılığın ilk dönem karakteri hakkında daha net bir görüşe sahip olmamıza da katkı sağlayacaktır.

Paşa akademik bir tarzda yazmadığı için eserlerinde başka yazarlara yönelik bir atıf nadiren görülür. Müdafaa ettiği fikirlerin ne kadarının orijinal olduğu ne kadarının iktibas olduğu ayrıca bir araştırma mevzuu olabilecek bir durumdadır. Burada bizim Paşa'nın fikrî kaynaklarını tespit etmek gibi bir maksadımız olmamakla birlikte ilk bakışta gördüğümüz referansları da ortaya koymaya çalışacağız.

Said Halim Paşa'nın Sosyolojik Perspektifi

Said Halim Paşa doğrudan bir sosyoloji teorisi ortaya koymaya çalışmamıştır. Paşa yaşadığı devirde tartışılan bazı sosyal mevzular ve hadiseler karşısında kendi kanaat ve itirazlarını sistemleştirmek için sosyoloji ilmine müracaat etmiştir. Şümullü bir sosyoloji bilgisine sahip olduğu ve sosyolojideki metodolojik münakaşalardan haberdar olduğu görülmektedir. Dolayısı ile Paşa'nın sosyolojik bakış açısının ne olduğuna dair bir kanaati hem hadiseleri tahlil tarzından hem de doğrudan sosyoloji ile alakalı açık ifadelerinden çıkarabilmemiz mümkündür. Paşa'nın hadiselere dair sosyolojik tahlili genellikle mukayeseli bir usul takip eder. Batı ile Doğu veya İslam dünyası arasında bir karşılaştırma şeklinde tecelli eder. Paşa'ya göre ilim, ancak kıyas ile beraber olursa faydalı olur. Çünkü insan ancak, şeyler arasında mukayeseler yaparak ve tabiat hadiselerini daha iyi anlayarak hareketlerini tanzim eder. "Bilmek, kıyas etmek demektir." (2018: 131). Paşa'yı mevcut sosyolojik kamplardan birine yerleştirecek olursak; sosyolojik tahlillerinde büyük nispette muhafazakâr ve işlevselci gelenek içinde, sosyolojinin statüsü ve birey ile alakalı olarak ise hümanist sosyoloji geleneği içinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Sosyoloji ilminin var olması Paşa'ya göre milletlerin fikir ve his farklılıklarından kaynaklanır. Aksi takdirde sosyolojinin zoolojiden bir farkı kalmayacaktır. "Hususiyet-i efkâr ve hissiyat olmasa idi 'ilm-i ahval-i içtimaiye ve 'ilm-i ahval-i hayvanat' ile garip bir surette memzuc olurdu." demektedir (2018: 83, 85). Bu efkâr ve hissiyat farklılıkları sebebiyle başka milletlerin tecrübesi diğer milletler için fayda temin etmekten uzaktır. Başka bir milleti taklide teşebbüs etmek telafisi imkânsız hatalara yol açar. Paşa'ya göre Garp'ın düşünce ve ruh hâlleri ile Şark'ınkiler arasında müşterek unsurlar farz edilenin aksine oldukça azdır. Şark'la Garp arasındaki en temel farklılık birinde ruhbanlığın, asalet ve keyfî imtiyazların var olması diğerinde ise olmamasıdır (2018: 85). Tarih ve geleneklerinin farklılığının milletlerin mevcut farklılıklarının temelini teşkil ettiği fikri tipik bir muhafazakâr görüştür. Paşa'nın milletler arasındaki farklılığı fikirler ve duygulardaki farklılıkla açıklaması cemiyete ait diğer sosyal olgu ve hadiselerin temelinde bunların yattığını düşündüğünü gösterir. Bu hususta Durkheim ile aralarında belli bir yakınlığın olduğunu da söyleyebiliriz. Durkheim sosyal kurumların ortaya çıkışında müşterek heyecan ve coşku anlarının müessir olduğunu iddia etmiştir. Ancak duygulara yönelik bir atıf çok daha önce muhafazakâr düşünür Edmund Burke tarafından yapılmıştır. Burke'ye göre temel müesseseleri ile birlikte sivil toplumun kökleri, sayısız nesillerin müşterek bir hayata katılımı ile gelişmiş olan insanoğlunun alışkanlıkları ve duyguları içinde bulunur. Hem alışkanlık ve duygular hem de içtimai müesseseler tarih içinde oluşmuş olgular olarak ele alınır (Stanley, 1952, 197). Tarih hem Burke hem de Said Halim Paşa için güçlü bir referans olma özelliğine maliktir.

Said Halim Paşa'ya göre cemiyette keyfî ve tesadüfen var olan bir olgunun uzun süre varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Bir milletin her günkü hakiki hayatının ihtiyaçları zaruri şeylerdir ve suni şeylere tahammülü yoktur. Bu ihtiyaçlarla uyumu ve telifi mümkün olmayan şeylerin mevcudiyetlerini devam ettirmeleri mümkün değildir ve kendiliğinden kaybolurlar (2018: 91; 2003: 79). Paşa'nın cemiyet veya millete zat-ı şahsına münhasır bir hayata malik ve kendine ait ihtiyaçları bulunan bir varlık şeklinde, organizma (*uzviyet*) olarak baktığını söyleyebiliriz. Millet münferit iradelerin üstünde bir var olma tarzıdır. Yine de milletin tek başına kadiri mutlak olduğu söylenemez.

Paşa'ya göre siyasi vakalar milletlerin niyet ve arzularına göre tecelli etmezler. Siyasi vakalar milletlerin "mazi-i tarihisi" ve tabi oldukları "usul-ü içtimaiye ve siyasiye" göre şekillenirler (2018: 99). Sosyal ve

siyasi hadiseler belli tarihi, sosyal şartların eseri olarak ortaya çıkarlar. Mesela Avrupa'da siyasi partiler derebeylik devrinden beri mevcut olan eşitsizlik ve keyfî idarenin bir sonucudur. Avrupa'da meşrutiyet usulünü de bu partiler kurmuştur. Paşa'ya göre partilere dayalı bu sistemin tarihi ve ananesi farklı olan Türkiye'ye getirilmesi bir hata olmuştur. Ülkenin siyasi barışını yok etmiştir. Türkiye açısından olduğu kadar Avrupa açısından da içinde bulunulan siyasi durum mazinin zaruri bir neticesi olarak görülmelidir (2018: 99). Paşa için muhit de oldukça mühim bir amildir. "Hâlbuki herhangi bir hadisenin tabiat ve mahiyeti ne olursa olsun en mühim en esaslı amili zemin-i husulü olan muhit değil midir?" der (2018: 131). Paşa'ya göre içtimai hadiseler üzerinde, fertlerin (efradın) mazisi, seciyesi ve zihniyetinin yanı sıra dinin de büyük bir tesiri vardır. Hatta yaşadıkları iklimin dahi tesiri vardır (2018: 269). Demek ki, Paşa'ya göre hem müşterek vakalar hem fertlerin tecrübe ve hatıraları (psikoloji) hem de fiziki olguların içtimai hadiseler üzerinde tesiri vardır.

> Gayr-i kâbil-i inkardır ki hadisat-ı içtimaiyede itikadat-ı diniyenin dahli ve tesiri ne kadar büyük olsa her halde efradın mazisi, seciyesi, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklimi gibi birçok avamil-i mütenevvia da o tesire inzimam eder. Zaten bir hadise-i içtimaiyeyi münhasıran dini ve mezhebi mahiyetler arzeden hadisettan ayırarak tesciye eden de budur (2018: 269).

Paşa sosyolojiyi normatif bir bilim olarak ele almaktadır: "Heyet-i içtimaiye-i Osmaniye zihniyetlerinin, fikirlerinin, hislerinin tağyiri veya tadili münhasıran ulemasına, hükemasına, içtimaiyat müntesiplerine ait bulunduğu" bilinmelidir demektedir (2018: 221). Âlimlerde, filozoflarda ve sosyologlarda cemiyetin zihniyet, fikir ve hislerini değiştirebilme salahiyeti görmektedir. Ancak bu değiştirme insan hayallerinin keyfî akışına göre değil sosyal hayatı yöneten kanunlara bağlı olarak gerçekleştirilecektir. Lakin Paşa'nın bu fikrine sonuna kadar sadık kaldığını söyleyemeyiz. Muhtemelen sosyologlara böyle bir vazife yüklemenin sosyal mühendislik riskini beraberinde getireceğini fark etmiş olmalıdır. Osmanlı toplumunda radikal değişiklik taraftarları da sosyolojiye müracaat etmekteydiler ve bu maksatla farklı sosyoloji mekteplerinin takipçileri ortaya çıkmıştı.

İşlevselci bir perspektifin Said Halim Paşa'nın sosyolojik anlayışının önemli bir veçhesini oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Lakin analizindeki bazı ifadeler gününde var olan işlevselcilikten farklı yönler içermektedir. Önce antropolojide daha sonraları yapısal-işlevselcilik içinde mevcut olan ve Merton tarafından iç bir eleştiri olarak işlevselciliğe yönelik bazı tenkitlerin Paşa'nın yaklaşımı açısından geçersiz olduğu söylenebilir. Merton özellikle işlevselci akımın işlevlere tamamen müspet bir özellik yüklemesini eleştirerek pozitif işlevin yanı sıra nötr ve negatif işlevlerin de dikkate alınmasının gereğine işaret etmişti. Bir yönü ile nötr işlev kavramının, yani toplumda artık herhangi bir vazife icra etmeksizin bazı olguların varlığını devam ettirdiğine dair bir düşünce işlevselci geleneğin öncüsü Durkheim'da mevcuttu. Hatta Merton'ın da teorisinde yer verdiği anomi kavramı çerçevesinde belli bir negatif işlev terimine karşılık gelebilecek bir kavrayışın da Durkheim'da olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak sonraki kurumlaşmış şekli ile işlevselcilikte bu nosyonlar ortadan kalkacak, 'statükocu' ve 'muhafazakâr' bir bakış açısı hâkimiyetini tesis edecekti. Said Halim Paşa'nın açıkça kavramlaştırılmamakla birlikte negatif işlev kavramına zımnen sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu Paşa'nın sosyolojik perspektifinde bir gerilimin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Paşa bir taraftan sosyal yapının kendine ait ihtiyaçlarından ve bunlarla uyumsuz olan olguların toplum tarafından kabul edilmeyeceğinden bahsetmektedir. Diğer taraftan ise İslam dünyasının gerilemesine yol açtıkları için negatif işlev icra eden İslam öncesi geleneklerin yüzlerce yıl devam eden mevcudiyetlerinden bahsetmektedir. İlk varsayıma göre sosyal yapının bünye içinde menfi sonuçlar doğuran, bütün açısından belli bir ihtiyacı karşıladıkları söylenemeyen unsurları kendi dışına atmış olması gerekirdi. Paşa bu İslam öncesi geleneklerin sosyal hayatta ne tür müspet bir işleve sahip oldukları hususuna değinmemekte, bunların varlıklarını sadece Müslümanların İslam'ın içtimai ve ahlaki hedeflerini

doğru bir şekilde kavrayamaması ile açıklamaktadır. Nesnel ihtiyaçlardan ziyade bireysel yetersizliklere vurguda bulunması sosyolojik yaklaşımının diğer yönüyle, öznel veçhesiyle alakalıdır.

Said Halim Paşa'nın muhafazakâr ve işlevselci temayülünün hemen yanı başında fikriyatında bir hümanist perspektifin de mevcudiyetine şahit oluyoruz. Paşa'ya göre sosyal bilimler ile tabiat bilimlerinin çalıştıkları bilgi türleri mahiyet olarak birbirinden farklıdır. Tabiat ilimlerine mahsus olan malumat insan irade ve hassasiyetlerinden hiçbir surette etkilenmeyen afaki (nesnel) bir tabiata sahiptir. İçtimai ilimler ise insanın manevi şahsiyeti ile ilgilendiklerinden sahip oldukları malumat enfüsi (öznel) mahiyettedir. Müşahede ve muhakeme usulleri tabiat kanunlarını keşfe kâfi gelmekle beraber ahlaki ve içtimai olanın kanunlarını keşifte muvaffak olamazlar (2018: 47).

İnsan şuurlu ve etrafında olup bitenin farkında olan bir varlık olmasına rağmen içinde yaşadığı sosyal dünyanın kanunlarını tam manası ile idrak edebilme kudretinden mahrumdur. Paşa'ya göre insan beşerî hadiselerden ziyade tabiata ait hadiseleri daha iyi kavrayabilir. Sosyal hadiseleri kelimenin tam anlamı ile künhüne vâkıf olacak şekilde kavramaktan acizdir. Said Halim Paşa'nın durduğu mevki Vico'nun karşı kutbudur. Vico insani dünyanın insanların eseri olduğunu ve insanın kendi yaratmadığı dünyadan yani tabiattan ziyade kendi eseri olan beşerî dünyayı bilebileceğini iddia eder.

Paşa sosyal bilimlerin kıymetini şüpheli hâle getirirken pozitivist iddialar üzerinden gerçekleşebilecek bir sosyal mühendisliğin önünü kesmeye çalışmaktadır. Esas gayesi hâkimiyet-i milliye ilkesine karşı şeriatın hâkimiyetini savunmaktır. Sosyoloji ilminin ontolojik ve epistemik statüsüne dair bu açıklamanın hâkimiyet konusundaki kendi görüşünü desteklemek maksadı ile serdetmesi, Paşa'nın sosyolojik izahlarında pragmatist bir boyutun olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Sosyal Yapının Özellikleri

Paşa'ya göre bir insan topluluğunun teşkilatlı bir cemiyet (heyet-i içtimaiye-i müessese) hâline getirilebilmesi, fertlerin müşterek âdet ve hissiyata, birbirine uygun fikir ve inançlara ve aynı gaye etrafında birlik hâlinde bulunmalarına bağlıdır. Bu birliğin ortadan kalkması her türlü terakki imkânını yok ederek cemiyetin mahvına sebebiyet verecektir. Beşeriyetin ilerlemesi ancak insanların bir cemiyet hâlinde yaşamalarıyla mümkün olabilir. Paşa'nın müşterek değerler etrafında sosyal bağlarla birbirine kenetlenmiş cemiyet anlayışı çok açık bir şekilde işlevselci bir yaklaşımdır.

Paşa'ya göre içtimai bağlar (revabıt-ı içtimaiye) mazideki müşterek hayat ile seleflerin manevi ve fikri mirasıyla, yani beşer ve zamanın eseri olan ananeler ve temayüllerin ortaya çıkışıyla şekillenirler. Mazide beraberce yaşamanın ortaya çıkardığı bu bağların yerine insan hayalinin mahsulü olanların geçirilmesi mümkün değildir (2018: 175). Bu hakikate binaen maziye, ananeye, ahlak ve temayüllere hürmet göstermek temel içtimai vazifelerden biridir. Bütün bunlardan kendisini tecrit eden bir cemiyet içtimai bağlarını (rabıtalarını) kaybederek iptidai insan topluluğuna dönüşecektir.

Cemiyetin fertlere tevdi ettiği müşterek gayeyi teşkil eden müşterek ahlak ve itikattır. Her ikisi de dinî hasletlerden doğmuştur. Bu sebeple ferdin dine hürmetkâr ve rabıtalı olmaya ve ahkâmının icrasına ihtimam ve itina göstermek vazifesi vardır (2018: 177; 2003: 117). Paşa ayrıca cemiyet içinde aynı his ve zevki husule getirdiği için güzel sanatları (sanayi-i nefise) da mühim içtimai amil ve sebepler arasında zikreder. Bu sebeple, kendi güzel sanatlarımızı, musikimizi, mimari üslubumuzu, sanat eserlerimizi terkip ve teşvik etmek içtimai vazifelerden biridir. Paşa'nın sosyolojisinin işlevselci hüviyeti, din ve güzel sanatların kıymetinin cemiyetin oluşmasında ve devamında ifa etmiş oldukları rol üzerinden tarif ve tespit edilmesini getirmektedir.

Said Halim Paşa bir cemiyetin sadece içtimai bağlarla payidar olamayacağını, zamanın icaplarına hareketlerini uydurabilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca cemiyetin ihtiyaçlarını tatmin iktidarına sahip olma-

sı, devam ve bekasını temin edebilmek için tekâmül etmeye çalışması, bugünkü hareketlerini maziye hürmet ve istikbal endişesi ile tayin etmesi gerekmektedir (2018: 177). Mazi ile irtibatını koparmadan geleceğe dönük bir tekâmül ve terakki cemiyet hayatının korunması ve mensuplarının saadeti için elzemdir.

İslam Cemiyetinin Yapısı, Demokrasi ve Aristokrasi

Said Halim Paşa'ya göre Şark âlemi ile Garp âlemi birbirinden o kadar farklıdır ki, basit kelimeler bile genellikle farklı mana ve şümule sahiptir. Mesela "müsavat" (eşitlik) tabiri, Şark'ta mütecaviz hiçbir haset hissi ve kin uyandırmaz. Zira der:

> Ebna-yı beşer arasında meziyet-i şahsiyetlerine göre mevcut olan adem-i müsavat pek vazıh bir surette demokrat olan cemaat-i İslamiye meyanında gayet tabii olarak müesserdir. Kezalik aynı sebepten dolayı 'hürriyet' tabiri bize içtimai bir zinciri kırmak, siyasi bir ribkadan kurtulmak fikrini ilka etmez (2018: 85).

Said Halim Paşa doğrudan Batılı tabirleri kullanarak, İslam cemiyetinin aynı zamanda hem demokratik hem de aristokratik olduğunu söyler. Sahip olduğu tesanüt (dayanışma), adalet ve insaniyet fikir ve hisleri ile demokratik, kanuna, ananeye ve ululemre riayet, şahsi üstünlüklere, fazilete ve irfana gösterdiği hürmetle aristokratik hüviyete sahiptir. İslam toplumları kabiliyet farklarının şekillendirdiği fıtri müsavatsızlığa bağlı olarak üst, orta ve alt (ali, mutavassıt, avam) tabakalar hâlinde ayrılmakla beraber fertler akıl, gayret ve çalışma ile birlikte üst tabakalara çıkabilirler. Fert için doğumla belirlenmiş sabit bir statünün olmadığını söyler (2018: 293-295).

Benzer bir demokrasi vurgusu farklı şekilde Ziya Gökalp'te de vardır. Gökalp *Muallim* dergisinde 1916 yılında aristokrasiye vurgu yapmaksızın şunları yazmaktadır:

> Osmanlı Türklerinin asrî bir harsa malikiyetlerini Avrupa medeniyetine iltihakın bir neticesi zannetmek hatadır. Harsımızın asrî olması, içtimaî bünyemizin milletşahî [demokratik] olmasındandır. Hattâ, Avrupa cemiyetleri feodal bir hayat yaşadıkları sırada bile, biz, demokratik bir teşkilâta maliktik (Gökalp, 1981: 59).

Paşa'ya göre Batı toplumları ile İslam toplumlarının demokrasi tecrübesi birbirinden farklıdır. Dolayısı ile İslam cemiyetinin demokratlaşması Batılı milletlerde olduğu şekilde cereyan etmez. Batı'da demokrasi üst (havas) ve alt (avam) tabakalar arasındaki sınıf mücadelesinin bir neticesi olarak gelişir. İslam cemiyetinde avamın demokratikleşmek için mümtaz sınıf ile mücadele etmesi lüzumsuzdur. Aynı hukuka sahip olan avam tabakasının havastan talep edebileceği hiçbir şey yoktur. İslam cemiyetinin demokratlaşması, havas tabakasında zaten var olan halkçı fikirlerin, hissiyatın ve ananelerin gelişmesi ile kabil olur. Aristokratlaşması ise zayıf olanların hukukunun çiğnenmesiyle değil avam tabakasında, havassa mahsus beğenilen fikirlerin, hissiyatın ve ananelerin takviye ve teşvik edilmesiyle mümkün olabilir. Paşa'ya göre üst ve alt tabakalar kendi bünyelerinde diğer tabakaya ait olan hususiyetleri temin etmeye ve geliştirmeye çalışmaktadırlar.

Burada vurgulanması gereken husus Paşa'nın demokratik ve aristokratik ihtiyaçların dengede olmasına dikkat çekmesidir. Paşaya göre İslam cemiyeti demokratik ve aristokratik ihtiyaçlarını aynı derecede karşılar. İslam cemiyetinin siyasi ve içtimai teşkilatı, dengede bulunan bu iki unsurdan birisinin zaafa uğraması ile bozulur (2018: 301, 303). İki kutbun birbirine olan meyli aralarındaki mesafenin de silinmesine yol açabilir. Paşa'ya göre İslam cemiyeti için asıl tehlike alt ve üst sınıfların tamamen kaynaşıp tek bir tabakaya dönüşme temayülüdür. Bu temayülün önüne geçilmesi ve cemiyetin aristokratik özelliklerinin korunması gerekmektedir.

İslam cemiyetinde muhtelif sınıflar sadece ahlak ve fikirlerindeki seviye farkı ile birbirinden ayrılırlar. Lakin mevcut olan tesanüt, adalet ve müsavat fikirleri bu sınıflar arasında münasebetleri tanzim ve tak-

rir ederek hem onları birbirine yaklaştırır hem de İslam kardeşliğini (uhuvvet) tesis eder. Bu cemiyet, temel esaslarını teşkil eden tesanüt, müsavat ve adalet hisleri sarsılacak olursa, demokratik özelliklerini kaybeder. Yine kanuna, baştakilere, ananelere karşı olan hürmet gevşer, manevi ve fikrî faziletler takdir görmez, ilim ve kabiliyet üstünlükleri itibardan düşerse, bu sefer de aristokratik özelliklerinden mahrum kalmış olur.

Cemiyetin demokratik yapısı belli hislere dayanırken, aristokrasi belli şahsi hasletlere istinat eder. Aristokratik ve demokratik özelliklerini kaybedecek olursa cemiyet tam bir buhran içine düşecektir. Cemiyetin çözülmemesi için inkılapçının yerine getirmesi gereken vazife, vaziyete göre cemiyetin aristokratik veya demokratik özelliklerini veya her ikisini birden tahkim ve takviye etmektir.

Paşa'ya göre Batılı toplumlar rahat ve selametlerini kanunlarda aradıkları hâlde, İslam cemaatleri onu, inanç ve hislerinde, ahlaki ve fikrî terbiyelerinde bulur. Her cemiyette rekabet ve muhalefet görülür. İslam cemiyetinde, Paşa'ya göre sınıflar arasında değil her sınıfın kendi içinde rekabet söz konusudur. Yüksek tabakalar demokrasiye alt tabakalar aristokrasiye yaklaşmak için kendi içlerinde rekabet eder. Bu tasvir enteresan bir şekilde Veblen'in 'saygınlık kanunu' dediği her alt tabakadakinin bir üst tabakayı taklide yöneldiği tek yönlü akıştan farklıdır. Paşa alt, orta ve üst şeklinde toplumun üç tabakaya ayrıldığını söylemesine rağmen analizini avam ve havas şeklinde iki tabakalı bir yapı üzerinden gerçekleştirir.

Sosyal Değişme Anlayışı

Paşa, Batı yönünde girişilecek reform çabalarına karşıdır. Ancak cemiyetin değişmesine karşı değildir. İslam'ın temel düsturunun hem ferdin hem de cemiyetin daha mükemmele doğru sürekli tekâmülü olduğunu söyler. Çağdaşları gibi Paşa'nın da esas ilgisini bu değişmenin hangi cihette, ne surette ve nasıl olması gerektiği oluşturur.

Paşa cemiyetin temeline teşkil eden örf, âdet ve temayüllerin siyasi bir irade veya başka bir şekilde alelacele değiştirilmesine karşıdır. "Bir milletin örf u âdât ve teamülatını bir günde tebdile kalkışmak bu örf ve âdâtın tekâmülüne, bu teamülatın teşekkül ve teessüsüne hükümran olan kavanin-i esasiyeye vukuf hasıl edilemediğine bir delil olduğunu artık fark etmeliyiz." demektedir (2018: 109).

Paşa'ya göre her değişikliğin hayırlı bir iş olduğunu zannetmek bir gaflettir. Cemiyetlerin gerileme ve çöküşü de ancak örf ve âdetlerin değişmesi ile mümkün olur. "Tedenni ve inkıraz dahi ancak örf ve âdâtın tebeddülü ile vukua geldiğine…" dikkatleri çeker. Doğru bir değişmenin olması, yani âdetlerin değişmesinin terakkiye yol açması için manevi ve fikrî hâllerin salih bir neticesi olması ile mümkündür. Paşa'ya göre âdetlerin hakiki bir yenileşmesi ancak fikirlerin yenileşmesinden sonra olabilir. Böyle bir değişme de aniden değil tedricen husule gelir. Alelacele yenileşmeye yönelik kanaatler ve arzular sosyoloji ilminin esaslarının bilinmemesinden yahut yanlış idrak ve telakki edilmesinden husule gelmektedir.

Paşa'ya göre Garp medeniyetinin şaşaasına insanlar kendilerini o derece kaptırmış ki neticeyi sebep telakki etmek gafletine düşülmüştür. Paşa Osmanlı'yı Avrupa milletleri ile kıyaslayarak, çağdaşlarını Avrupa milletlerinde var olmayan teslimiyetçi bir taklitçiliğe yöneldiği için eleştirmektedir. Avrupa milletlerinden hiçbiri bir diğerini, onun siyasi ve içtimai müesseselerini kabul ve tatbik etmeye teşebbüs etmemiş, kendi manevi şahsiyetini komşusununkine göre şekillendirmeye çalışmamıştı. Her bir millet başka milletin çalışmasının semeresiyle değil kendi gayreti ve çalışması ile kendi kudret ve idrak derecesi ile aletlerine ve temayüllerine göre tekâmül meselesini halletmişti (2018: 111). Onların "maksatlarına vusul için tatbik eyledikleri eşkâl ve suver-i icraiyeye bakılmamalıdır. Aslı gıpta-res olan şeyler onların tarz-ı mesaisi usul-ü tedris, fedakârane vatan-perverliğidir" (2018: 113). Taklit ve iktibaslar vasıtasıyla hâli ıslaha çalışmak kendini anlamayı bile imkânsız kılan elem verici bir içtimai

karışıklık ve siyasi fetretten başka bir neticeye varmayacaktır (2018: 115). Said Halim Paşa'nın gıpta edilecek şeylerle alakalı sözü enteresan bir şekilde bazı hasletlerin -bunlar da daha çok manevi bir kıymete sahipler- iktibas veya taklit edilebileceğidir. Bunları umumi insani özellikler olarak takdim eder şekilde konuşmuş olsaydı böyle bir vaziyet ortaya çıkmayacaktı.

Paşa değişme analizini *inhitat* (çözülme, gerileme) ve tekâmül ve terakki kavramları üzerinden yapar. Terakkiyi daha çok ulaşılması gereken hedefleri ifade eden bir kavram olarak kullanılır ve ne şekilde olması gerektiğini tartışır. İslam tarihi açısından terakki ilk devirlerin haricinde var olmayan bir vetireye atıfta bulunur. Olmayanı ancak olması arzulananı ifade eder. Mevcut olanlar inhitatın sahası içinde bulunurlar. Paşa'nın değişmeye yönelik tahlili değişmemenin analizidir. Değişmediği için zamanın gerisinde kalmış olanlar, tekâmül ve terakkiye, asrın ihtiyaçlarına mukavemet edenler bu kapsama girerler. Paşa'yı en çok tekâmülü durduran zihniyetin ortaya çıkışını mümkün kılan tarihi hadiseler ile çağdaşı olan yanlış terakki anlayışı alakadar etmektedir.

İslam Dünyasının ve Osmanlı'nın Gerileme Sebepleri

Paşa'ya göre Müslümanların geriliği, ancak yabancı boyunduruğu altında istiklallerini kaybettikten sonra bütün çıplaklığı ve ehemmiyeti ile aşikâr hâle gelmiştir. İslam dünyasının geriliğini ilk defa onlara hâkim olan Hristiyan milletler görmüş ve bu meseleyle meşgul olmuşlardı. Hastalığın farkına varılması, yabancılar sayesinde olmuştur (2018: 263). İşin enteresan yanı Koçi Bey'in risalesi ile başlayan ve sonraki birçok eserle uzun süre devam etmiş olan bir çözülme-gerileme edebiyatına Paşa'nın alaka göstermemesidir. Koçi Bey ve diğerleri sorunları geleneksel denge siyasetinin bozulmasına bağlıyorlardı; yani kadim usullerin terk edilmesine. Paşa ise eskiye dönüşle değil tekâmül ve terakkiyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla geleneksel düşünürlerden ziyade Batılı düşünürlere daha yakın görünmektedir. Eskilere karşı ilgisizliğinin sebebini burada görebiliriz. Tarihe bakışı Batılılara benziyor olmasına rağmen İslam dünyasındaki geri kalmışlığın sebepleri hususunda onlardan ayrılmaktadır.

Paşa'ya göre memleketin terakki ve inkişafına mâni olan irfan noksanlığı, maarifteki geriliktir. Cehaletin eski şekli fikir ve tecrübe sahalarındaki terakkiye karşı lakaytlıktı. Mevcut şekli ise eskiden bilinmeyen şeyler hakkında halen kâfi derecede ve tamam bir bilgiye sahip olmamaktır (2018: 137). En zararlı cehalet, cehaletin ilim kisvesine bürünmesidir. Kendi devrindeki gerilik ise varılmak istenilen hedefin ne olduğunun bilinmeyişinin neticesidir. Yanlış kanaat ve zanların neticesi olarak taklitçilik her sahayı kaplamıştır. Bu hususta o kadar muvaffak olunmuştur ki inanları, hissiyatı ve ananeleri, ilimleri ve fenleri tamamen taklitten ibaret sahte bir dünya kurulabilmiştir (2016: 137). Paşa'ya göre hiç bilmediğimiz şeyleri tatbik etmek uğruna bildiklerimizi unutmaya çalışmak yerine onlarla iş görmeye ve onları geliştirmeye çalışmak daha doğru bir tavır olacaktır.

Garplılaşmak ihtiyacına olan inancın, meşum neticelere varması milliyete muhalif olmasındandır. Paşa'ya göre milliyet ile medeniyet ikizdir ve birbirinden ayrılmaları kabil değildir. "Zira milliyet ile medeniyet-i tevem olmak itibarıyla Garplılaşmak arzusu kendi medeniyetimizin terk veya inkârı manasını tazammun eylediğinden bin-netice kendi milletimizden feragat demek oluyor." (2018: 141). Garplılaşmak sadece medeniyetini değiştirmek manasına gelmemekte, milliyetini de terk etmek manasına gelmektedir. Bu değerlendirme Batıcıların tek medeniyet tasavvurunun olduğu kadar medeniyet değiştirmeye rağmen milliyetimizi muhafaza edeceğimizi savunan Gökalp'in yaklaşımının da reddi anlamına gelmektedir. Paşa sosyal değişme alanındaki mekanik tasavvurlardan uzak durmaktadır.

Paşa'ya göre Osmanlı medeniyetinin daima Batı kavimlerinin medeniyetinden geri kalmış olduğunu zannetmek yanlıştır. Bir zamanlar her cihetten daha üstün hâldeydi. Meşum taklit hastalığı olmasaydı bugünkü fark daha az olacaktı. Kendi memleketinin hars, medeniyet ve marifetini inkâr eden veya hakir görenin milliyeti sakıt olur. Dolayısıyla millet adına konuşmak hakkına da artık sahip olamaz

(2018: 103). Paşa'ya göre Garp medeniyetinden hakiki anlamda istifade edebilmek, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. Diğer istifade etmiş cemiyetlerin tecrübeleri de hakiki bir faydanın ancak kendi medeniyetine uygun hâle getirmekle mümkün olduğunu göstermektedir. Paşa'ya göre yapılması lazım gelen "Avrupa medeniyetini Şarklılaştırmak yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak, medeniyetimizin tekemmül ve tealisi için elzem ve onunla kabil-i telif göreceğimiz şeyleri medeniyet-i Garbiyeden iktibas ile medeniyetimize tatbik etmek hususundan ibaret olmalıydı" (2018: 143).

Burada Gökalp ile bir kıyas yapılabilir. Gökalp hem millî kalıp hem de Avrupa medeniyetinin bir parçası olacağımızı savunmaktaydı. Aynı anda hem Türkleşecek hem de Garp medeniyetinin bir üyesi olarak muasırlaşacaktık. Said Halim Paşa ise Avrupa medeniyetini Şarklılaştırmaktan ve millîleştirmekten bahsetmektedir. Hakikatte bu iki görüşün birbirinden ne derece uzak olduğu sadece yoruma bağlıymış gibi görünmektedir. Niyazi Berkes'in Gökalp'i İslamcıların maddi kültür manevi kültür ayrımını hars ve medeniyet şeklinde kabullendiğini söyleyip eleştirmişti. Paşa'nın aşağıdaki cümlesi aradaki mesafenin zannedildiğinden daha az olabileceğinin alametidir:

> Kendi medeniyetimizin tekemmülü için saha-yı istifademizde bulunan bir medeniyet-i faikadan inkıta arzusu hem fikr-i tarassud ve muhakememizi hem şevk ve gayret u teallümümüzü ve hem de müdrike ve müfekkiremizi inkişaf ettirerek mevcudiyet-i maneviyemizi takviyeye hizmet eder ki milletleri gaye-i selamete isal edecek yegâne meşru ve tabii nuhbe de budur (2018: 145).

Paşa kendi medeniyetimizin tekemmülü için daha üstün bir medeniyetten faydalanmanın makul olduğunu; bunun müşahede fikri ve muhakememizi, öğrenme gayret ve şevkimizi, müdrike ve müfekkiremizi inkişaf ettirmeye ve manevi mevcudiyetimizi güçlendirmeye hizmet edeceğini söylemektedir. Bu suretle, Garp medeniyetinin özellikleri ve kati üstünlüğünün sebebi bulunan ilim zihniyetiyle tecrübe usulünü birleştirerek binlerce hakikat keşfedileceği gibi binlerce hatanın tamir olunması da sağlanacaktır. Aynı şekilde milletin mefkûresinin, ahlaki, içtimai ve siyasi kanaatlerinin menşeinin tamamen İslam dini olduğu idrak edilecektir. Dinsizlik denilen şeyin de Latin fikrinin düştüğü bir sapıklık olduğu, bir fikri üstünlük alameti olmadığı da anlaşılacaktır. Paşa Garp medeniyetinden faydalanmakla sadece maddi olguları daha iyi kavrayacağımızı değil maneviyatımızın dahi tekemmül edeceğini iddia etmektedir. Dolayısı ile Batı'dan alacağımız şeyler sadece bilim ve teknoloji ve bunlarla alakalı usullerle sınırlı değildir. Paşa kapıyı zannedildiğinden daha fazla Garp medeniyetine açmaktadır.

Paşa'ya göre her kavmin üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli olan bir "manevi vatanı" vardır ve bu vatanı "mevzuat ve ananeleri" temsil eder. Herhangi beşerî bir cemiyeti bir millet hâline getiren amiller onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altında bir milletin istiklalini kaybetmesine sebep olan şey arazisini değil, kanun ve ananelerini kaybetmesidir. Toprağını terk etmek mecburiyetinde kalmadığı hâlde esarete düçar olur çünkü mevzuat ve ananelerini kaybetmiştir. Türk milletini tehdit eden en büyük tehlike, kendi medeniyetini tanımamak, sahip olduğu kıymetlere hürmet göstermeyip sırtını dönmek ve kayıtsız şartsız Garp medeniyetine girmeye çalışmaktır (2018: 145).

Paşa'ya göre ahlak, ananeler, inançlar gibi temel amillerin bozulması ve intizamsızlık içtimai bünyeyi sarsmış ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Vaktiyle o kadar zinde ve kuvvetli olan Osmanlı içtimai heyeti çok kısa bir zaman zarfında hızla bozulmuştu. Bu bozulmanın sebep ve amillerinin izah edilmesi gerekmekteydi.

Paşa Osmanlı idarecilerinin Tanzimat'tan beri takip ettikleri modernleşme usulünün yanlış olduğunu düşünür. Bunun sebebi Garp medeniyetinin eserlerini, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannetme hatasına düşmüş olmalarıdır. Bu yüzden Garp'ın ahlak ve yaşayışını almanın memleketin meselelerine çare olacağına inandılar. Yaptıkları sadece Osmanlı cemiyetini Frenkleştirmekten ibaret kaldı. Böylece Fransız ahlak ve âdetlerini ve fikirlerini meziyetlerine ve hatta noksanlarına kadar taklit yoluyla benimsenip alınmasına özendiklerini söylemektedir.

Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefih geçinmek, servetini kumarda veya bir Fransız metres kullanarak tüketmek, en yüksek tavır ve hareketler, medeni insanları medeni olmayanlardan ayıran kıstaslar olarak kabul olunuyordu (2018: 150; 2003: 110). Bütün bu sitemler aslında Tanzimat Devri'nin edebiyatının, özellikle de ilk devir romancılığın işlediği konulardır. Belki de teessüf edilecek husus Felatun Bey ile Bihruz Bey'in el ele vererek Batılılaşma yolunda bütün engelleri aşmış olmalarıdır. Fransız nüfuzunu diğerleri, başka Batılı milletler takip etti. Her biri Osmanlı tebaasından bağlılar ve hayranlar edindi. En yüksek ve münevver içtimai sınıfın kendi milletine yabancı olan Avrupa âdetlerini ve yaşayış tarzını taklit etmesi haysiyet ve vakarını kaybetmesiyle neticelendi. "Memleket böylece ananat ve inzibat-ı medenisinin muhafızı, vicdan ve ahlak-ı muaşeretinin nazımı, badi-i temin-i tekamül-i ictimaisi olan bir sınıf-ı aliden mahrum kaldı." (2018: 161). Bu satırlar İslamcı bir düşünür için oldukça enteresandır. Cemiyetin manevi mimarı ve rehberi olma, vicdan ve muaşeretini tanzim etme, anane ve ahlakın koruyucusu olma rolünü dinî bir zümreden (ulema ve sufilerden) ziyade seküler üst sınıfa atfetmektedir.

Paşa'ya göre Osmanlı içtimai heyetinin diğer kısmı ise hayatına nizam veren, rehberi ve dayanağı olan sınıftan uzak kalınca zamanın seyrini takip edemedi ve çağın ihtiyaçlarını bile temin edemeyecek kadar çaresiz ve müessif bir hâlde durup kaldı. Bir tarafta her şeyi caiz kabul eden ve Batı'yı taklide yeltenen en yüksek ve en münevver sınıf, diğer tarafta ise kısmen münevver ve halk sınıfı her türden yeniliğe şiddetle karşı çıkmakta ve nefret hisleri beslemekteydi. Bir anlamda cemiyette üst ve alt tabaka arasında büyük bir uçurumun ortaya çıktığı ve buna bağlı olarak cemiyetin aristokrat ve demokrat özelliklerinin aşınmaya başladığını söyleyebiliriz. Paşa'nın temel maksatlarından birinin bu iki tabakanın birbirine yabancılaşmasına mâni olarak dengeyi tekrar kurmak olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu yeni bir denge arayışı değildir. Üst tabakanın Paşa'nın kendisine atfettiği özelliklerin ne kadarına hakikatte sahip olduğu tartışmaya oldukça açık bir mevzudur. Yine de Paşa'nın bu iki katman arasında ortaya çıkan yarılmanın doğuracağı sonuçlar hakkındaki sezgi ve endişelerinin gayet haklı olduğunu söyleyebiliriz.

Paşa'ya göre modernleşme çabalarında yanlış giden başka şeyler de vardır. Fennî addolunan yeni tedrisat usulünün tanzim ve tertibi esnasında ahlak ile malumatın, terbiye ve tahsilin birbirinden ayrı şeyler oldukları anlaşılamamıştır. Yeni usul sadece yeni zihniyet hayranlığı ile fenne istinat ettiğinden bir temsil ve taklitten ibaret kaldı. Bu yeni tedris usulünde gençlere, fenne ve akla uyan şeylerden başkasına riayet etmemeleri tembihlenmişti. Bu yüzden ahlak ve terbiyeleri noksan kaldı. Evladın eksik tahsili ve babanın cehalete varan köhne malumatı sebebiyle hem babanın haysiyeti hem de evladın hürmeti ortadan kalktı. Aile hayatı ile beraber cemiyeti de bozdu (2018: 161). Paşa'ya göre Osmanlı cemiyetinin hâlihazırdaki inhitatının sebepleri ve mevcudiyetini müdafaa etmekte gösterdiği acziyet, teşkilatının hususi mahiyetinden ve de memleketin ıslahı meselesinde yapılan hatalardan neşet etmektedir (2018: 165).

Paşa'ya (2018: 237) göre Batı ile Doğu arasındaki daimi savaşlar, Batı'nın taassubu ve tecavüzleri, zulüm, yağma ve tahripleri neticesinde İslam memleketlerinde keyfî ve müstebit saltanat ortaya çıkmış ve Müslümanlar asırlar boyunca Batılardan ve medeniyetinden nefret etmiş, ondan gelen hiçbir şeye itimat etmemiştir. Bu da gerilemeye yol açan amillerden biri olmuştur. Çünkü en ileri milletler, reisleri halkın emellerini ve fikirlerini en iyi idrak eden ve yerine getiren milletlerdir. İdarecilerinin şahsi keyif ve heveslerine rıza ve itaat gösteren kavimler gerilemekten kurtulamazlar. Böyle keyfî bir idare yöneticilerin ahlakını da ifsat eder ve yozlaşırlar. Nihayetinde müstebit, kararsız, zalim ve cahil olurlar (2018: 297). Paşa'nın tarih okumasında açıkça bir ihmal vardır. O da istibdat dediği yönetimin Haçlı Seferleri'nden önce İslam'ın henüz büyük atılım devrinde Emevilerin siyasi iktidarı gasp etmesi ile ortaya çıktığıdır. İstibdatla İslam öncesi kabileci âdetler arasında bir irtibat kurmuş olsaydı böyle bir ihmal ortaya çıkmayacağı gibi İslam öncesi âdetlere dair kendi perspektifi için bir misal de ortaya koymuş olacaktı.

Said Halim Paşa taassup, istibdat ve Batı'nın sömürgeci emellerinin yanı sıra geri kalmışlığın temel müsebbiplerinden biri olarak dinin emirlerini dikkate almamayı gösterir. Paşa'ya göre İslam dünyasının çözülüşünü ve geri kalmasını dine atfetmek doğru bir usul değildir. Sosyal hayatta dinin dışında başka bir kısmı fertlerin kişilik özelliklerine mahsus, diğerleri içinde yaşanılan muhit, coğrafya ve iklimle alakalı birçok müessir amil söz konusudur. Muhit farklılıkları, dinin sahip olacağı seciyeyi de tanzim edecek bir hüviyete sahiptir. "Bir dinin alacağı seciye zemin-i tedvini olan muhite tabi olduğundan o muhitteki tesiri de onu tedvin ve tatbik edecek efradın seciyesine tabi olmak zaruridir." (2018: 271). Sosyolojik yönden bütün dinler onu kendi hayatlarında tatbik eden kavmin, yani o kavmi teşkil eden fertlerin, özelliklerine göre hususi bir şekil alırlar.

Paşa bir kavmin hayatını, seciyesini ve ananelerini tesis eden ve dinî inancına hususi bir mahiyet verenin ve mefkûresini geliştiren şeyin birtakım içtimai hadiselerin birbirini takip etmesi, yani tarih olduğunu söyler. Hristiyanlıkta Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık; İslamiyet'te ise Sünnilik ve Şiilik bu şekilde ortaya çıkmıştı. Dinin karakteri muhite, tesiri ise onu tertip ve tatbik edecek fertlerin karakterine bağlıdır. Bu hususta Avrupa'nın Hristiyan kavimlerini misal gösterir. Bu kavimler, dinlerini medeniyetlerine hizmet edecek bir ilerleme unsuru olacak tarzda tertip ve tefsir etmeye imkân bulmuştur. Şark Hristiyanları ise dinlerine o seciyeyi ve tesiri verememişlerdir. Burada Paşa'nın psikolojiye atfı, yani ferdi unsurlara kuvvetli vurgusu, sosyolojisinin hümanist veçhesi öne çıkarmaktadır.

Paşa, mevcut inhitatın İslam'a bağlılıktan değil aksine emirlerine lüzumu kadar ehemmiyet atfetmemekten kaynaklandığını iddia eder. İslam dini, beşeriyetin saadeti için elzem olan bütün unsur ve amilleri toplamış, her yönden mükemmel bir dindir. Buna rağmen Müslümanların niçin İslam'da mündemiç olan sayısız nimetlerden istifade edemediklerini sormaktadır (2018: 251, 271).

Paşa'ya göre İslam'ın tarih sahnesine çıkışı, gerilemeye yüz tutup birçok medeniyetin tekrar ihya olup hayat bulmalarını mümkün kılmıştı. İslam'la birlikte insanlığın adalet, eşitlik ve bilgi seviyelerinde bir yükselme gerçekleşmişti. Hatta İslam Batı medeniyetinin ilerlemesine de yardım etmişti. Ancak yeni Müslümanlaşan kavimler geçmişte gerilemelerine neden olmuş olan âdet ve ananelerin bir kısmını terk etmeyip, İslamlaştıktan sonra da bunların nüfuz ve tesiri altında hayatlarını devam ettirmişlerdi. Paşa'ya ve diğer birçok İslamcıya göre gerilemenin en mühim sebeplerinden biri bu İslam öncesi yaşayışlarından gelen geleneklerdir. Daha önceki kavimlerde de gerileme aynı şekilde zararlı âdetler yüzünden vuku bulmuştu.

> Şu halde akvam-ı Müslime'nin inhitatı evvel ve ahir vuku bulmuş bi'l-cümle inhitatlar misillü bu akvamın temin-i istikbal zımnında mazilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edememelerinden neşet etmiştir (2018: 275).

Böyle bir neticenin ortaya çıkmasında müessir olan saik Müslüman kavimlerin din hükümlerini "yanlış" anlayıp hatalı bir şekilde tatbik etmeleridir. Said Halim Paşa'nın bu analizinin klasik işlevselcilikten ziyade daha eleştirel olan Merton'ın işlevselciliğine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Eskiden kalan gelenekler menfi bir işlev görerek sosyal bünyeye zarar vermişler ve geri kalmaya yol açmışlardır. "Akvam-ı Müslime için bu noksan-ı takdir, hiç şüphe yok ki ahkâm-ı diniyelerinin yanlış telakki ve tatbik edilmesinden tahaddüs eder." Bu kavimler İslam'ın en mühim gayesinin ne olduğunu idrak edememişlerdir. Bu gaye beşeriyetin fıtratında bulunan tekemmül etme kabiliyetini inkişaf ettirmek ve böylece insanları mazinin hatalı ve noksan mirasından kurtarıp hakikat ve kemale erişmelerini sağlamaya yönelik yüksek fikir ve ahlakla teçhiz etmek ve saadeti temin etmektir. Müslümanlar ancak dinlerini daha feyizli bir tarzda tefsir ve tatbik ederek değişen çağın zaruret ve ihtiyaçlarını karşılayabilirlerdi. Bunu anlayamadıkları nispette geri kalmışlardır. Paşa Müslümanların medeniyetinin istisnasız bütün coğrafyalarda kaskatı kesilip hareketsiz bir şekilde kaldığını iddia etmektedir. Böylece oryantalizmin değişmez Şark anlayışının başka bir versiyonunu Said Halim Paşa'da görürüz. "Kable'l-İslam hayatla-

rının tesir ve nüfuzuyla Din-i İslam'ın icra eylediği tesir ve nüfuz arasında öyle bir müvazenet-i gayr-i mütehavvile teessüs eyledi ki terakkilerine hail olup duruyor." demektedir (2018: 277). Müslüman kavimlerin saadet yolunda tekâmüllerine devam edebilmeleri için İslam'ın tesirinin artırılması sureti ile bu muvazenenin bozulması icap etmektedir. Aslında gelenekler konusunda benze bir tavır muhafazakâr düşünürlerde de vardır. Nisbet, muhafazakârların geleneğe müracaatlarında seçici bir tavır sergilediklerini söyler. Sadece faydalı kabul ettikleri geleneklerin devamından yanadırlar (Nisbet, 2014: 55). Lakin Paşa'nın tarihe bakışı giderek muhafazakârlardan farklılaşmaktadır.

Paşa'nın İslam tarihine bakışı artık tarihe bir hakem rolü atfeden ve tarihin süzgecinden geçerek günümüze ulaşan âdet ve ananelerin milletin müşterek irfanının ve vicdanının bir tecellisi olarak doğru olduğunu savunan klasik muhafazakâr telakkiden bir sapma anlamına gelmektedir. Paşa tarih hakkında, muhafazakârlığı terk edip bir İslamcı olarak konuştuğunda Aydınlanma filozoflarının ilerlemeci tarih görüşüne yaklaşmaktadır. Paşa tarihi riske etmekle başka birçok şeyi daha riske atmış olur. Eğer mazideki Müslümanlar hakkıyla doğru bir şekilde, Peygamber'e daha yakın bir devirde yaşıyor olmalarına rağmen, İslam'ı anlayamadı iseler, bizler ne türden imtiyazlı bir konumda duruyoruz ki daha doğru bir kavrayışa sahip olabiliyoruz? Sıradan sokaktaki 'arif' için en kestirme kavrayış muhtemelen, şimdiye kadar kimse anlamadı ise biz hiç anlayamayız şeklinde olacaktır. Paşa'nın tarihe karşı menfi tutumu, tarihi nefyeden, olumsuzlayan yaklaşımı örf, âdet ve ananeye dönme çağrılarına halel getirici bir vasıftadır. Eğer geçmiştekiler İslam'ı yanlış anlamış ve yaşamışlarsa sadece İslam öncesine ait olanların değil sonrasına ait bütün âdetlerin de sahihlikleri, İslam'a uygunlukları şüpheli hâle gelir. Paşa gayri ananeci bir ananeci, anti gelenekçi bir gelenekçi hâline gelir.

Karanlıkta kalan diğer bir nokta da yaklaşık bin yıldır İslam öncesi gelenekler hiç değişmeden, zamanın her türden tesirinden muaf olarak günümüze kadar mevcudiyetlerini nasıl devam ettirdikleridir. Said Halim Paşa zaman içinde değişebileceklerini dikkate almaksızın, gelenekleri dinamizmden yoksun statik bir mevcudiyet olarak düşünür. Birbirinden farklı geleneklere sahip ve seciyeleri farklı değişik Müslüman kavimlerin hepsinde aynı sonucun ortaya çıkabilmesi nasıl mümkün olmuştur? Peki, niçin İslam dışı âdetlere sahip olmalarına rağmen Batılı kavimler farklıdır? Paşa'nın bu sual karşısındaki cevabı bilim-perestliği din hâline getirmiş oldukları şeklindedir. Bu mevzuda Paşa işlevselci açıklamalara başvurma ihtiyacı duymamaktadır.

Paşa'ya göre Türklerin durumu bu hususta diğer Müslüman milletlerden farklıdır. İslam öncesinde Türklerin çok ileri ve köklü bir medeniyetleri mevcut olmadığı için tekâmül etmeye devam etmişler ve şeriatın hizmetinde olmuşlardı. Türklerin gerilemesine sebep olan şey Araplar ve Farslılarla olan yakın temasları olmuştur. Aslında Cumhuriyet eliti de daha farklı bir şey söylememektedir. İkisi arasındaki fark Paşa'nın İslam'ı Araplıktan farklı görmesi, Cumhuriyet elitinin ikisini aynı şey telakki etmesidir.

Paşa'ya göre âlimlerimiz ve bize rehberlik etmek, fikirlerimizi aydınlatmak vazifesi ile mükellef olanlar, Batı'da ilim ve fen yolunda meydana gelen süratli tekâmülü takip edememişlerdi. İlim ve fennin bize meçhul kalması ise millî tekâmülümüzü durdurmuş ve bizi Batılı milletlere nispetle geri bir duruma indirmiştir. "Bu hâle sebep âlimlerimiz ve ileri gelenlerimiz olduğu ve onların itham edilmesi gerektiği hâlde, maneviyat ve ahlakımız dinimizin eseri olduğu için, bu hata da dinden bilindi." (2003: 110) demektedir. Anlaşılan İslam'ın içine girdiği asırlık durağanlık ve uykudan Batı'nın yardımı olmaksızın uyanması mümkün olmayacaktı.

Paşa'ya göre Osmanlı cemiyetinin mevcut vaziyeti, ahlaki ve zihnî noksanların bir timsalidir. Cemiyette ilim ve marifet elde etme yönünde muhteris bir talep olmasına rağmen fertlerin azim ve sebat, irade ve fedakârlık gibi ahlaki hasletlerden mahrum bulunmaları sebebiyle, bu hususta hiçbir zaman ciddi muvaffakiyetlere erişilememektedir (2018: 193). Cemiyetin ihtiyacı olan işlerin yapılamamasının nedeni olarak şahısların ahlaki kifayetsizlikleri gösterilmektedir. Paşa'nın sosyolojik analizi içinde içtimai

ihtiyaçları belirleyen heyet-i içtimaiyedir fakat bu ihtiyaçların tatmin edilmesini sağlayacak olanlar fertlerin çabaları ve bu hususta sahip oldukları zihnî, manevi ve ahlaki hasletlerdir. Böylece uzviyetçi bir perspektif ile ferdiyetçi bir perspektif birleştirilmiş olur. Organizmacı bir cemiyet anlayışı sosyal hadiselerin nesnel şartlarını ifade ederken bireylere dayanan sosyolojik perspektif insan faaliyetlerinin öznel veçhesini ifade eder.

Mütefekkir Sınıfı ve Eleştirisi

Said Halim Paşa ülkenin gelişmesi meselesinde aydınlara büyük bir kıymet atfeder. "Said Halim Paşa'da temel sorunlar, bu arada Batı sorunu da bir aydın ve yönetici sorunu olarak belirginleşmektedir." (Kayalı, 2018: 36). Hem Tanzimat sonrası ortaya çıkan Batıcı aydınlara yönelik hem de geleneksel ilmiye sınıfına dönük şiddetli eleştirileri vardır. Ancak ikisine yönelttiği eleştiriler arasında farklılık vardır. İkisi arasında tercihini modern aydınlardan yana yapmış görünmektedir. Özyurt'un da belirtmiş olduğu gibi "Onun İslami değerlerin halka öğretilme görevini din adamlarına değil de aydınlara yüklemiş olması dikkat çekicidir" (Özyurt, 2014: 131).

Paşa sadece aydınlara değil "umumi efkârı idare edenlere" de özel bir önem atfeder:

> Milletlerin tekâmülünde en mühim amil mütefekkirleri, alimleri, münevver tabakaları, bir de efkâr-ı umumiyeyi sevk u idare edenleri olduğu için cemaati hayr ve hakikate musil bir tarik üzerinde tekâmül ettirmek vazifesi kendilerine terettüb etmek tabiidir (2018: 387).

Bu ifadedeki 'âlimler' kelimesini M. Ertuğrul Düzdağ'ın 'bilginler' diye sadeleştirmesi manidardır. Düzdağ kastedilenin ulema sınıfı olmadığı kanaatinde olmalıdır.

> Milletlerin ilerlemesinde en mühim amil, fikir adamları, bilgin ve aydın tabakalar ile umumi efkarı idare edenlerdir. Toplumu hayra ve hakikate giden yolda ilerletmek bunların vazifesidir (2003: 209)

Yeni mütefekkir sınıfının teşekkülünün sebebi, memleketin yükselmesini ve ilerlemesini temin için Garp medeniyetinden faydalanmak mecburiyetinde kalınmış olmasıydı. Paşa açık bir işlevsel açıklama ile bu yeni aydın sınıfını ortaya çıkışını izah etmektedir. Cemiyetin terakki ihtiyacından husule gelen işlevsel bir zaruretin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Modern hayatın icaplarına göre yetiştirilen bu sınıf memleketin idaresinde oldukça müessir bir mevkide bulunmaktaydı. Kendisinin üstünde onu kontrol eden bir kudret olmadığı gibi herhangi bir rakibi de yoktu. Oysa beklenenin aksi vuku bulmuş; mütefekkir sınıfı, Garp hayranlığına müptela olup Garp medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmişti. Memleketin kurtuluşunun çaresini, tutulduğu bu hastalığın bütün ülkeye yayılmasında görmekteydi. Yeni mütefekkir sınıfın kendi toplumlarına yabancılaşması Paşa'nın üzerinde önemle durduğu hususlardan birisidir.

Paşa'ya göre Batı hayranı olan bu mütefekkir sınıfın zihniyeti, kendisinin menşei olan, Batı zihniyetine hiçbir cihetten benzememektedir. Bunlar için düzeltip ıslah etmek, var olanı terk edip atmak veya tamamen değiştirmek için sadece bir vesiledir. Başka memleketlerde ise mahzurlu ve kusurlu bir şey ancak muhafaza etmek maksadı ile ıslahına çalışılır. Başka biri ile değiştirerek ıslah etmeye gitmek sadece yeni bir şeyin tecrübe edilmesidir. Böyle bir hâl pek çok acı tecrübe neticesinde elde edilmiş malumat ve müktesebattan mahrum kalmak demektir. Yeni tecrübeler peşinde koşmak şüphe ve tereddüt içinde kıymetli vakitleri beyhude yere kaybetmek demektir (2018: 121-125).

Paşa'ya göre değiştirme, bir şeyi, bir diğerine karşılık yerini terke zorlamak demektir ki bu da bir tahakkümdür. Eğer tahakküm makul ve haklı değil ise keyfî bir harekettir. Keyf îhareket başka bir keyfî harekete sebebiyet verir, bir defa başlayınca devamı gelir ve "hâkim-i mutlak" kesilir. Tecrübe, hikmet ve itidalin tesir icra edemez hâle geldiği bir vaziyette inkılapçı cemiyet için zararlıdır ve yaptıkları sadece felakete yol açar. Bu türden inkılapçılar, vatana ancak idrak dışı irsi bir his ile bağlı kalabilirler.

Rasgele, usulsüz ve gayesiz edinilen fikirler ve bilgiler insana bir iktidar kazandırmayacağı gibi yanlış yönlere sevk edecektir (2018: 127).

Said Halim Paşa Batı hayranlarının manevi, içtimai ve siyasi meseleler hakkındaki vasat malumatının iki şekilde kendini gösterdiğini söyler: İlk olarak meselelerin bizimle alakalı taraflarını bilmemek ve öğrenmeye de tenezzül etmemek; ikinci olarak bizimle alakalı olanlar haricinde pek çok usul, kaide ve kavrayışa vâkıf olmak. Usul ve gaye mahrumu olanlar yaşadıkları cemiyetin meseleleri ile alakasız ve onlarla ne yapabilecekleri hususunda açık bir kanaate sahip olmadıkları için lüzumsuz olan malumat yığınına sahip olurlar. Bunun neticesinde "Garp perestişkârları kendimizi henüz teessüs ederek mevcudiyet-i millisini istihsale çalışan yeni doğmuş bir cemaat farz edecek derecede geçmişimizin ve eslafımızın azametinden şüphe ediyor ve bizi hakir görüyorlar" (2018: 97). Bu hatalı düşünme tarzı ve kesp ettikleri malumat nihayetinde kendilerini fikren göç etmeye ve ruhen tabiiyet değiştirmeye sevk etmektedir. Bu şartlar altında elde edilen malumatın ferdi bir kıymeti olabilir. Mühendis, tabip ve benzeri sanatkârlar yetişebilir. Fakat bunun içtimai bir kıymeti olmayacaktır.

Osmanlı ruhu edebiyattan da dışlanmış, onun yerine muhtelif kaynaklardan gelen ansiklopedik malumat ikame edilmiş ve kelimeleri dışında Türklükle alakası olmayan bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Deruni ve samimi hissiyatın yerini keskin ve serbest bir zekâ almıştır. Bunun neticesinde edebiyat Osmanlı ruhunu takviye edeceğine, salim ve kavi bir iman oluşturacağına zararlı şüpheler, tereddütler ve itikatsızlık saçmakta ve çözülmenin müessir bir amili hâline gelmektedir.

Paşa'ya göre ilim, ancak kıyas ile beraber olursa faydalı olur. Kendi cemiyetimiz ile diğerleri arasında mukayese yapabilmenin ilk şartı kendimiz hakkında bilgi sahibi olmaktır. Oysa Garp perestişkârı mütefekkirler kendi yaşadıkları muhit hakkında malumat sahibi değildir. Zihniyetleri o derece bozulmuştur ki Garp muallimlerinden öğrendikleri şeylerin birçoğunu hakiki manalarından başka bir şekilde anlamaktadırlar. Paşa bu sathi mütefekkirleri kendi ülkelerine karşı "müfrit ecnebilik" içinde olmakla itham eder. Hayalperest fikirlerinin tatbiki bir kıymeti yoktur.

Paşa aydınlarda görülen aydınlanmacı evrenselciliğe de itiraz etmektedir. Mütefekkirler muhitin, büyük ehemmiyetini takdir edemediklerinden, medeni kanunların (mevzuat-ı medeniye) mekân ve muhitten bağımsız olarak sadece mekân değiştirmekle her yere uygulanabilecek bir seciyeye sahip olduğunu farz etmektedirler. Bunun neticesi acı hüsrandan başka bir şey değildir. Kanunlar vatanlarını değiştirince, esasları da değiştirecek ve istenilen neticeye ulaşılamayacaktır (2018: 131). Cihanşümul kanunların olamayacağına dair bir düşünceye Montesquieu'de de rastlıyoruz. Montesquieu'ye göre siyasi kurumlar cemiyetin temel özelliklerine uygun olmalıdır. Evrensel olarak uygulanabilir kanunlar düşüncesine bağlı olarak bütün insanlar ve yerler için kanun çıkartılamaz demektedir (Zeitlin, 1987: 10).

Batı hayranlığı memlekette fikir hayatının gelişmesinden ziyade karışıklığa düşmesine sebep olmuştur. Paşa'ya göre rahatlıkla memlekette bir fikir hayatının olmadığı söylenebilir (2003: 98). Hatta millî duyguları ifade edecek bir edebiyat bile mevcut değildir. Paşa'ya göre Batı hayranları sadece kendi memleketlerine değil modern Garp medeniyetini inşa eden zihniyete de yabancıdırlar. Ülkede ifa etmiş oldukları rol Batıda entelektüellerin ifa etmiş olduğu rolden tamamen farklıdır. Birisi inşa etmektedir, diğeri ise yıkmaktadır. Zihniyetleri, Garp zihniyetine nispetle bir asalak olmanın yanı sıra kendi cemiyeti içinde de asalak durumundadır.

Memur Sınıfının Eleştirisi

Türk sosyolojisinin başlangıç devrinde ortak olan temalardan biri memur sınıfının durumunun tartışılmasıdır. Memur sınıfına karşı en şiddetli tenkitleri Prens Sabahattin ortaya koymuştur. Ziya Gökalp'te

ise daha dar kapsamlı bir eleştiriye rastlıyoruz. Said Halim Paşa'nın eleştirdiği üç gruptan biri olarak memur sınıfını görüyoruz. Paşa içtimai buhranın bir veçhesi olarak memur sınıfını tartışmaktadır.

Paşa'ya göre Osmanlı memleketi mazide başka memleketlerde olduğu gibi mevcut şartların neticesinde derebeylik usulüyle idare edilmişti. Daha sonra yeni şartların tesiri altında siyasi ve idari merkeziyetçilik usulü hâkim olmuştur. II. Mahmut Devri'nde, merkeziyet usulünün gereği olarak bir mümtaz memurlar sınıfı tesis edilmişti. Bu sınıfın özelliği hükümdarın şahsında toplanan nüfuzun itaatli bir aleti olmaktan ibaretti. Bunlar idare etme meziyetine sahip olmakla birlikte içtimai bir kıymetten mahrumdular (2018: 165). Yüksek bir içtimai sınıf için elzem vasıflar olan istiklal, istikrar, anane ve manevi ve fikrî meziyetlere malik değildi.

Sahip oldukları şan ve şeref, nüfuz ve iktidar, servet ve zenginlik, sultana gösterecekleri mutlak itaat ve sadakatin bir mükâfatını teşkil ettiğinden tabiatı icabı müstakil bir sınıf olma hüviyetinden mahrum bulunuyorlardı. İstikrarlı bir sınıf olma vasfına da sahip değillerdi. Her birinin mukadderatı amirinin tevecc ühüne veya hükümdarın keyfî iradesine bağlıydı. Ayrıca her saltanat değişikliğinde yeni hükümdarın himaye ettiği kimselere makamlarını terk ettiklerinden, mevkilerinin bir teminatı ve istikrarı mevcut değildi. Paşa'nın tasviri içinde, modernleşme bir tür patrimonyal devlete yol açmış veya bu yönde var olan temayülleri güçlendirmiş gibi görünmektedir. Diğer bir husus da Paşa'nın geçmişteki kalemiye sınıfı ile yeni memur sınıfı arasında bir süreklilikten veya ikisi arasında bir irtibattan bahsetmiyor oluşudur.

Paşa'ya göre memur sınıfın kendine mahsus ananeleri rekabet, itaat ve bencillikten ibaretti. Manevi ve fikrî seviyeleri de memuriyet mertebesiyle mütenasip bulunmaktaydı. Devirlerinin en yüksek, en münevver sınıfı olan bu mümtaz heyetin içtimai kıymeti bundan ibaretti. Lakin bu sınıf içinde yetişmiş pek çok mümtaz şahsiyet rekabette maruz kaldıkları husumet, haset ve kin nedeniyle iktidar ve meziyetleri ile mütenasip bir fayda gösterememişlerdi. Paşa bu memurların içinde bulundukları resmî muhitin telkin ettiği çaresizlik hissi sebebi ile hiçbir vakit hakiki bir mesuliyeti üstlenemediklerini söyler. Azim ve ehliyet noksanlığı yanına bir de vukuf eksikliği eklenince memleketin kalkınması için Batılı müesseseleri ülkeye ithal etmeye çalışmışlardı (2018: 169). Bu yenilikçiler, bir memleketin en kıymetli ve en muazzez millî mirasının müesseseleri olduğunu, onların terk edilmesinin mevcudiyet-i millîyeden feragat etmek demek olacağını idrak edememişlerdi. Paşa'ya göre bu sebeplerden dolayı devlet ve cemiyete faydalı olacak bir icraatta bulunamamışlardı. Hatta tam aksine zararlı olmuşlardı. Sahip oldukları vasıfların kifayetsizliği ve devletin siyasi teşkilatı içinde bulundukları mevki ve kalıplaşmış münasebetler nedeniyle başka türlü davranabilme ihtimalleri ve imkânları da mevcut değildi.

Ulema Sınıfının Eleştirisi

Said Halim Paşa'nın tenkitlerinin hedefi olan üçüncü içtimai zümre ilmiye sınıfıdır. *İslâmlaşmak* risalesi içinde ilmiye sınıfına geniş sayılabilecek bir yer ayırmıştır. Paşa'nın ilmiye sınıfı hakkındaki tavrı ve kanaatleri oldukça menfi bir özelliğe sahiptir. Ulema sınıfına dair söylediklerinde pek müspet bir değerlendirme göremeyiz. Paşa öncelikle tarihi bir perspektif içinde hadiselerin gelişme seyrini ortaya koyar.

Paşa'ya göre, İslam'ı kabul eden kavimlerin zihinleri bu yeni dine girdikten sonra garip bir karışıklığa düştü. İslam'ın akait ve telakkileri ile İslam öncesi evham ve hurafelerin ve yine İslam'ın hür düşüncesi ve müsamahakârlığı ile taban tabana zıt olan eski istibdat ve taassubun bir araya geldiğini söyler. "Kafalar İslam'ın evâmir ve teâlimiyle İslam'dan evvel meriyyyü'l-ahkâm bulunan birtakım ananelerin, dalâletlerin adeta halitası şeklinde idi." (2018: 355). Bu halita içinde birbirine zıt bir sürü görüş ve duyguların bir araya geldiğini söyler. Yeni ve eski dinden doğmuş olan esaslar arasında karşılıklı bir etkilenme husule gelmişti. Yeniler eski olanları hâkimiyetleri altına aldıkları nispette onların tesiri altın da kalmakta idiler (2003: 195).

Paşa'ya göre, "din namına söz söylemek, dini talim ve tefsir ihtiyacı" ile kısa zamanda bir çeşit 'ruhanilik' ortaya çıkmıştı. Bu ruhaniliğin çıkışının sebebi İslam değil onu tatbik edenlerin anlayışı idi. "Mamafih talim etmekte olduğu dinin ruhuna muhalif olup bizzat muhitten doğan bu ruhanilik" olarak tarif ettiği şey ilmiye sınıfından başkası değildir. Bu ruhanilik başlangıçta öteki ruhaniliklerden farklıydı. Diğerlerinin taassupları, tarafgirlikleri, inhisarcı hâlleriyle tezat hâlinde bir müsamaha ve hürriyet taraftarı idi. Fakat zamanla müsamahakâr ve hürriyetçi tavrını kaybederek diğerlerine benzemişti. Paşa'ya göre İslam'ım ruh ve hakikatlerinin lüzumu kadar içine nüfuz edemediği ahlak veya din müesseselerinin hepsinde, taassup ve tahakküm fikrine az çok bir meyil bulunur. Bu sebeple "… ruh ve esasat-ı İslamiye ile kâfi derecede mücehhez olmayan bu ruhanilik" zamanın geçmesi ile hürriyetperver ve müsamahakâr tavrını kaybetti (2018: 357; 2003: 197).

Paşa'nın temel iddiası ilmiye sınıfının İslam'ın esaslarını ve ruhunu hakkıyla idrak edememiş olduğudur. Diğer dinlerin ruhani sınıflarıyla olan temasların kötü tesirleri ile gittikçe bozuldu ve diğerlerine benzemeye başladı. Nihayet öteki dinlerin ruhanilerinin kendi milletlerine yaptıkları gibi "bu da akvam-ı İslamiye'nin vicdanları üzerinde amal-ı nüfuz etmek, kendilerini tamamıyla tahakküm altında bulundurmak, el-hasıl vicdan-ı İslami-yi teşkil etmeyi sırf kendisine has bir hak gibi telakki etmek tarikini tuttu" demektedir.

Paşa'ya göre diğerleri gibi bu da mutlak üstünlük temin etmek ve onu tahkim için kendine has bir skolastik vücuda getirdi. Diğer dinler İslam'dan çok farklı olmasına rağmen, bu skolastik birçok noktada diğer skolastikleri hatırlatmaktadır. İslami ruhaniyetin ve skolastiğin vücuda gelmesinde dine hizmet etmek isteyen siyaset kurumunun da bir yardımı olmuştu. Paşa'ya göre ortaya çıkan bu ruhaniliğin tesiri ile vicdanlar İslami hakikatlerden gitgide uzaklaştı. Milletler bir taraftan kendi mazilerinin, diğer taraftan da öteki dinlerin sapkınlığı içine düştüler. Müslümanlar, dinin kendilerine temin eylediği feyiz ve saadetlerin büyük kısmını kaybettiler. Açıkçası İslami ilimlere ait tefekkür ve külliyatın skolastik olarak isimlendirilmesi Paşa'nın tamamen geleneksel İslami tefekküre sırtını döndüğünü gösterir.

Paşa bu ruhaniliğin ferdin hürriyetini sınırlandırdığını ve akli ve manevi kuvvetlerini serbestçe geliştirip tatbik etmesine mâni olduğunu söyler. Neticede fert, cehalet ve istibdat uçurumlarına yuvarlanarak çağın gerisinde kalmış oldu (2018: 359). İslam'a taban tabana zıt olan kavmiyetçilik müessir hâle geldi ve İslam beynelmileliyeti tahrip oldu. Gayesi bütün kavimleri hayır ve hakikat merkezinde birleştirmek olan İslam ahlakı, kavimlerin seciyesine göre değişiklikler geçirdi. Böylece ahlak ve içtimaiyat İslami olmaktan ziyade İranî, Hindî, Türkî, Arabî oldu; kavmi bir hususiyet kazandı. Millîleşmek sureti ile ahlak cihanşümul mahiyetini kaybetti. Paşa *İnhitat-ı İslam* risalesinde sosyolojik bir olgu olarak kabul ettiği dinin muhite tabi olma olgusunu *İslâmlaşmak* risalesinde İslam açısından menfi bir durum olarak değerlendirmekte ve reddetmektedir.

Said Halim Paşa ilmiye sınıfının ıslahından da bahsetmesine rağmen, genel hatları ile geri kalmışlığın en büyük müsebbibi olarak ilmiye sınıfını, onun skolastik düşünceli bir ruhban sınıfa dönüşmesini takdim etmektedir. İlmiye sınıfı ile alakalı hiçbir müspet görüş beyan etmediğinden, İslam açısından yıkıcı olmanın ve dini yanlış bir şekilde öğretmenin dışında ne gibi bir rolünün olduğu meçhul kalmaktadır. İlmiye sınıfının toplumda icra ettiği rol tamamen menfi bir işlevdir. Paşa ilmiye sınıfının tamamen tasfiye edilmesinin yolunu açabilecek bir perspektif sunmaktadır ki daha sonra Cumhuriyet Dönemi'nde öyle de olmuştur. Ernest Gellner Kemalizm hakkında yazdığı makalede Batılı ve seküler bir terbiye ve tahsil talim etmiş bir aydınlar ve akademisyenler zümresinin ulemanın yerine ikame edildiğine dikkatimizi çeker. Gellner (1994: 81-91) "Kemalist ulema" dediği bu yeni zümrenin halkın aşina olduğu ilmiye sınıfına ait eski kalıplar içinde ve geçmişte onun sahip olduğu geleneksel liderlik misyonu, sosyal otorite ve itibar ile mücehhez bir şekilde hareket ettiğini iddia etmektedir.

İlmiye sınıfına karşı bu kadar şedit bir tenkit, Said Halim Paşa'nın İslami gelenekleri savunan görüntüsüne halel getirici niteliktedir. İslami ilimler en nihayetinde İslam'ın en temel sosyal müessesesi ve ilmiye sınıfı

da Müslüman cemiyetin çekirdeğidir. Bütün bir fıkıh sistemini müesses hâle getirerek İslam'ın kurumlarının yapısını ve sınırlarını tespit etmiş olan zümre ilmiye sınıfıdır. Bu takdirde bütün bir Müslüman cemiyet ve İslami kurumlar, âdetler, ananeler yanlış bir itikat ve İslam yorumu üzerine kurulmuş demektir. Bunların Peygamber döneminde tesis edildiğini iddia etmek de vaziyeti kurtarmayacaktır çünkü her birinin seciyesi muhite yani farklı kavimlerin hasletlerine bağlı olarak yeniden şekillenmiştir. Bu durumda da var olan her şey yanlıştır. Cemiyette Batı karşısında doğrudan Kur'an'dan çıkarılacak iman esasları ve ibadetler dışında savunulacak hiçbir şey yok demektir. Paşa'nın görüşünün varacağı yer kendiliğinden bir değişme değil radikal bir değişmedir. Kendiliğinden değişme zaten geri kalmışlıktan başka bir şey doğurmamıştı. İslam öncesi inanç ve geleneklerin tesiri ile tarih bir hurafeler deposuna dönüşmüş ve o şekilde donup kalmıştı. Paşa'nın nihayetinde vardığı görüş "aydınlanma"nın tarihe bakışına ve iradeci radikalizmine oldukça yakın durmaktadır.

Paşa'nın geleneksel ilmiye sınıfı hakkındaki mütalaaları daha sonraki İslamcılığın bu hususa dair tavır ve anlayışları için tayin edici olmuş, yani paradigmatik bir hüviyete sahip olmuştur. Kendini bu mütalaalarda açığa vuran şey sadece Batıcı seküler entelektüellerle değil İslamcı entelektüellerle de ulema sınıfı arasında sosyal itibar ve iktidar mücadelesinin ortaya çıkmış bulunduğudur. Açıkçası İslam'ın ne olduğu ve halk nezdinde İslam'ı kimin temsil edeceği hususunda ilmiye sınıfı ile seküler İslamcı entelektüeller arasında bir hegemonya mücadelesi ortaya çıkmıştır ve Said Halim Paşa İslamcı entelijensiyanın mümtaz bir sözcüsü mevkiindedir.

Ahmed Muhidddin (2004: 52, 95) şiirin modernliği, modern fikirleri Türkiye'ye taşıdığını söyler. Bedri Gencer (2005) de "üdeba" ulemanın yerini almıştır demektedir. Bu bir görev değişikliğinden ziyade ancak bir gasp teşebbüsü olabilir. İslam için herkes iyi niyet temennilerini beyan edebilir, yükselmesi için çalışabilir. Söz konusu olan temsil makamı ise uzmanlık bilgisinin öne çıkması elzemdir. Aksi bir vaziyet, dünya nizamının ters yüz olması, karnavalın başlamasıdır. Hakiki Jön Türk Devrimi siyasetten önce fikir dünyasında yaşanmıştır. Ulemadan üdebaya geçiş "İslam medeniyetinin" epistemik temellerinin değişmesi anlamına gelir. İlimden sezgisel bilgiye geçiş demektir ki ilmin yerini zan ve vehim alır.

İslam dünyasında Paşa'nın mevcudiyetini elzem gördüğü hakiki 'aristokrasiyi' teşkil eden ilmiye sınıfı olmuştu. Bu sınıfın tarihi misyonu İslam'ın ortaya çıkışından günümüze dinî ve kültürel sürekliliği sağlayan temel kurucu zümre olmasıdır. İslam cemiyetleri içinde sosyal ve ahlaki değerleri ve kıymet hükümlerini inşa eden ve yüksek hedefleri takdir eden bu zümredir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda ve hem devletin hem de cemiyetin teşkilatlanmasında oldukça önemli vazifeler ifa etmişti. "İlk Osmanlı vezirleri ve devleti teşkilatlandıran Sinanüddin Yusuf, Alaeddin Paşa, Çandarlı Halil hep böyle ulemadan idiler." (İnalcık, 2011: 21). İnalcık "İlk vezirler kesinlikle ulemadandı." demektedir. Dahası Sultan Orhan Devri'nde merkezî bürokrasiyi güçlendirerek, sınırlardaki feodal yapılanma üzerinde merkezin hâkimiyetini tesis ettiklerini söyler (İnalcık, 2011: 26, 229). Açıkçası Osmanlı toplumunun birçok geleneğinin ve kurumunun arkasındaki en önemli güç öncelikle ilmiye sınıfıydı. Eğer ilmiye sınıfı eleştirilecekse bu tarihi misyonunu daha sonraki devirlerde devam ettirebilecek dinamizmi kaybedip atalet içine düşmesi sebebiyle olmalıdır.

Said Halim Paşa'nın ulemanın zaten oldukça zayıflamış olan sosyal itibar ve otoritesini yok etmeye çalışması İslam'ın geleneklerini müdafaa etmeye çalışan muhafazakâr veya ananeci sosyolojik yaklaşımı ile açıkça uyuşmazlık içindedir. Kökleri Peygamber devrine kadar giden İslami geleneklerin ve müesseselerin muhafazası, intikali ve çerçevelerinin yeni şartlara göre genişletilmesinde müessir olan zümre ilmiye sınıfı olmuştu. Türkiye'de Batılılaşmayı geleneksel dünyadan kopma çabası olarak görecek olursak bu geleneksel dünyanın temel kurucu unsurunu, o olmaksızın bir İslami cemiyetten bahsedilemeyecek en önemli kuruluş ulema sınıfıdır. Bu yönüyle de imtiyazlı bir zümredir. Aristokratik özelliği ilme sahip

olmasından gelir. Ontolojik ve epistemolojik manada hiçbir fert veya zümrenin İslam'ı daha iyi bildiğini iddia etmesi mümkün değildir. Böyle bir iddianın doğruluğu, müddeiyi âlim yani ilmiye sınıfının bir mensubu kılar.

Her şeye rağmen Paşa Batı medeniyeti taraftarlarına karşı cemiyetin âdetlerini ve müesseselerini savunmaya devam edecektir. Hakikatte savunduğu mevcut vaziyetleri değildir. Bir 'öze dönüş' hareketi peşinde olduğunu söyleyebiliriz. Bir anlamda yaşanmış olan tarihi feda ederek teşekkül ettikleri ilk devre saf hâllerine geri gitmek ve onları bugüne taşımak maksadını güttüğünü söyleyebiliriz. Paşa'nın nezdinde ancak tarihin yıpratıcı tesirlerinden kurtularak çağın yeni ihtiyaçları ile uyumlu hâle gelebilirler.

Mümtaz Sınıf İhtiyacı ve Eşitsizlikler

Said Halim Paşa'nın üç zümreye yönelik eleştirileri aristokrasi ve demokrasi tartışması ile alakalıdır. İki katmanlı toplum yapısı içinde mümtaz sınıf olan havas her yönü ile avama yol gösterici bir aristokrasi oluşturmak mecburiyetindedir. Paşa'nın aristokrat sınıfı Burke'nin aristokrasi tarifine yakındır. Burke aristokrasinin mahiyeti gereği, toplumun, müşterek değişmelere yol gösteren, rehberlik eden ve yöneten kısmını oluşturduğunu ve "beden karşısında onsuz insanın var olamayacağı ruh" olduğunu söyler. Aristokrasinin liderliği olmaksızın sıradan insanın kımıldama hakkı ve salahiyeti yoktur (Stanley, 1952:194). Yol gösterici seçkin bir sınıfa vurgu sadece muhafazakâr düşünürlere ait olmayabilir ama onu aristokrasi olarak görmek muhafazakârlara aittir. Mesela Pareto'da seçkinlerden bahseder ama onu sadece bir sınıfla eşit tutmaz, aksine cemiyetin her katmanında diğer insanlara göre daha ehliyetli ve hünerli kişilerin seçkinler olarak varlığını kabul eder. Said Halim Paşa mümtaz kişilere bir sınıf karakteri vermek arzusundadır. Bunun cemiyetin sürüye dönmesine mâni olacağını düşünür. Park ve Burgess'in (1921: 743) "Sürünün esas özelliği homojenliktir." şeklindeki görüşüne muhtemelen katılacaktır.

Paşa'ya göre bir cemiyeti mustarip eden illet müsavatsızlıktan doğduğu gibi müsavattan da doğabilir. Garp memleketlerinin içtimai hastalığı eşitsizlikten, Şark İslam memleketlerinin içtimai buhranı ise eşitlik sebebinden doğar (2018: 187). Bu yüzden Batı cemiyeti halkçılığa doğru giderken, Osmanlı cemiyeti ise aksine eşitsizlikleri artırarak havaslaşmak mecburiyetini hissetmektedir. Paşa her devirde, Osmanlı halkının kendi içinden ihtiyaçları ile mütenasip mümtaz bir sınıf meydana getirdiğini söyler (2018: 173). Ancak bu iddianın ne kadar hakikat barındırdığı oldukça şüphelidir. Çünkü Osmanlı içtimai heyetinin ortaya çıkardığı iki mümtaz sınıfın -memurlar ve mütefekkirler sınıfı- devlet ve cemiyet açısından en büyük zararı veren unsurlar olduklarını bizzat Paşa kendisi söylemektedir.

Paşa'ya göre Sultan Hamit saltanatının ortadan kalkması ile onun devrinde meydana gelen seçkin içtimai sınıf da ortadan kalkmış bunun neticesinde ise ülke tam bir fetrete düşmüştür. Meşrutiyet rejiminin kendi mümtaz sınıfını teşkil etmesi sosyal bir zarurettir. Böyle bir mümtaz sınıf şahsiyeti, ahlak ve akli meziyetleri ile öne çıkan şahıslardan, maddi ve manevi servet müstahsillerinden, ülkenin tabii servetinden fayda temin etmeyi bilen sanat ehlinden, vicdanları aydınlatacak ve müşterek terakkiyi temin edebilecek faziletli kişilerden oluşacaktır (2018: 173). Paşa böyle bir mümtaz sınıfın devlet memurları gibi kolayca temin edilemeyeceğini, teşekkülü için uzun müddet beklemek gerektiğini söyler. Memleket o zamana kadar bugünkü içtimai vaziyetinden kurtulamayacaktır

Paşa'nın tekâmül ve terakki yolunda ehemmiyet atfettiği diğer bir unsur cemiyetin saadetini ve refahını temin eden "tefavvuk-u şahsi"dir. Bu özelliğinden dolayı fertler şahsi üstünlüğe karşı takdir, hürmet ve muhabbet göstermekten geri durmaz ve idaresini itimatla ona teslim eder (2018: 345, 347). Yüksek tabakalar demokrattır çünkü alt tabakayı koruyup kollarlar, cemiyetin saadeti ve gelişmesi için gayret sarf ederler. Alt tabakalar ise aristokrat hislere sahiptir. Saadetleri için erişmek istedikleri tefavvuk-u şahsi oradadır. Dolayısı ile her iki tabaka birbirine iştiyakla bağlı ve meyillidir.

Sonuç

Said Halim Paşa Garp ve İslam dünyaları arasındaki farklılıkların altını çizer. İçtimai müesseselerin ve ananelerin tarihlerinin farklılığı iki dünyanın bir nokta birleşebilmelerinin önünde bir engeldir. Yine de iki dünyanın farklılıklarını vurgularken kullanmış olduğu dil farklılaşmamış bir dildir: Her iki dünyayı ve aralarındaki farklılıkları tasvir ve izah etmek için Batılı siyaset ve sosyal bilimler literatürüne ait bir terminolojiyi kullanır. Referansları İslam dünyasının tefekkür geleneğinden ziyade Batı tefekkürüne istinat eden bir dildir. Paşa'nın 'gelenekçiliğini' ve muhafazakârlığını terminolojisinde görmeyiz. Oldukça modern ve Batılı bir lisana sahiptir.

Guida'nın ifadeleri hem Paşa'nın hem de İslamcılığın Türk toplumu içindeki yerini çok iyi özetlemektedir. Said Halim Paşa oldukça 'seküler' bir nutukla konuşmaktadır. Çağdaşı olan bütün İslamcı muharrirlerin yazılarında İslami kaynaklara veya Müslüman otoritelerin düşüncelerine atıf nadiren vardır. İslamcı yazarlar umumiyetle ilmiye sınıfının bir mensubu değildir, daha ziyade modern Osmanlı eğitim sistemi içinde tahsil görmüşlerdir. Yeni eğitim sistemi yeni bir Müslüman elitin yanı sıra yeni dinî yaklaşımların da zuhur etmesine yol açmıştır. Kullandığı yeni metodoloji 'seküler'dir ve eski âlimleri ve gelenekleri marjinalleştirmiştir (Guida, 2007). İslamcılığın modernlik üzerindeki güçlü vurgusu geleneksel ilimlerin ve kültürün itibar kaybetmesine yol açmıştır.

Diğer bir İslamcı düşünür Mehmet Âkif'in "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı /Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" beyti karşılığını Said Halim Paşa'nın lügatinde bulmuş görünmektedir. İslamcılığın geleneksel ilmi, felsefi ve tasavvufi gelenekle irtibatını koparttığı nispette metodoloji mahrumiyeti içine düştüğü ve düşünce hayatının sekülerleşmesine ve uzmanlık bilgisinin kaybına katkıda bulunduğu görülmektedir.

Paşa'nın sosyolojik yaklaşımı bir taraftan iradeci bir anlayış içerirken diğer yönden işlevselci organizmacı bir kavrayışa sahiptir. Bir tarafta içtimai hayatın fertlerden bağımsız kendine mahsus kanunları ve ihtiyaçları vardır. Bunlarla uyumsuz olan olguların cemiyet hayatı içinde varlıklarını devam ettirebilmeleri mümkün değildir. Diğer taraftan ise cemiyetin tekâmülü üzerinde tesir icra eden ferdi kararlar, mesuliyetler ve vazifeler vardır. Günümüz sosyolojisindeki hâlen bir hâl çaresi bulunamamış olan temel teorik meselelerden biri olan makro ve mikro, yapı ile fail arasındaki ilişki Paşa'nın analizinde de kendisini göstermektedir. Paşa doğrudan bir sosyolojik teori oluşturma cabası içinde olmamıştır. Bir siyasetçi olarak ülkenin meselelere çözüm arama çabası içinde sosyolojiye pragmatik bir kıymet atfetmiştir. Dolayısı ile farklı doğrultudaki bakış açılarını kullanırken bunlara daha teorik düzeyde bir insicam kazandırma amacı gütmemiştir. Yine de farklı perspektifleri görünürde bariz bir tenakuza yol açmadan ustaca bir arada kullandığını söyleyebiliriz.

Asıl problem muhafazakârlıkla İslamcılığı telif etme çabasında ortaya çıkmaktadır. Paşa sosyolojik izahlarında büyük oranda Batılı modern muhafazakârların temel sosyolojik önermelerini kullanmıştır. Lakin Paşa'nın Türkiye şartlarını dikkate alarak yapmış olduğu İslamcı tadilat teorinin muhafazakâr hüviyetini bozmuştur. Ayrıca terakki üzerindeki ısrarlı vurgusu sonucu engelleyici unsurlar olarak zihniyet ve kültüre yönelmiştir. Ekonomik unsurları pek fazla dikkate almaması, Batı'da hangi sosyal faktörlerin bilimsel ve teknolojik gelişmelerin önünü açtığını ve teşvik ettiğini ciddi bir şekilde analiz etmeye çalışmaması ciddi bir eksikliktir.

Paşa'nın *İslâmlaşmak* risalesini sosyolojik bir hüviyetten ziyade ideolojik keyfiyete sahip bir eser olarak görmek daha uygun olur. Bu risalede Paşa'nın gelenek ve geleneksel İslam cemiyetinin dinî tasavvurlarına, yaşayışına, teşkilatlanma tarzına ve dinî anlayış ve tatbikattaki çeşitliliğine yönelik tenkit ve itirazları had safhadadır. Sosyolojisindeki muhafazakâr karakteri artık görmemiz pek mümkün değildir. İslam'ın realitesi ile ideali arasında bariz bir tezat bütün açıklığı ile kendini gösterir. Tipik bir modernist İslamcı

nutuk ile karşı karşıya kalırız. Daha önceki yazılarında söylediklerini hatırlayınca afallamadan edemeyiz. İslam cemiyetinin ve Müslüman şahsiyetinin üstünlüğüne dair söyledikleri tarihi bir realiteden ziyade sadece kendisinin anlayabildiği hakiki İslam olarak ütopik bir hâle dönüşür. Olması gerekenle olan arasında büyük bir uçurum vardır. Paşa açısından böyle bir uçurum sadece İslam'ın ilk devri için söz konusu değildir. Bu uçurumun oluşmasında asıl mesuliyet bir ruhban sınıfına dönüşmüş ve böylece İslami hususiyetlerini kaybetmiş ve hakiki İslam'ı bozmuş olan ulema sınıfına aittir.

Karşıtlık açıktır; İslam'ın geleneksel çoğulcu telakkisine karşı İslamcı tekçilik, örf adı altında yerel geleneklere gösterilen müsamahanın karşısında geleneklerin tavizsiz reddi, dinî uzmanlığa sahip ulemaya karşı seküler entelektüeller, ilmiye sınıfının kendi fikrî ve ilmî geleneğine dayanan otoritesine karşı Batılı fikrî ve ilmî metot ve birikime yaslanan otorite vs. İslamcılığın kültür sahasında niçin Kemalizme bir alternatif olamayacağının sebeplerini öncelikle geleneksel kültürle arasına koymuş olduğu mesafede aramalıyız.

Türk sosyolojisinin farklı etkilere sahip olmakla birlikte üç kurucu çizgisine baktığımızda onları birleştiren ortak bir hususiyetlerinin olduğunu görürüz. O da Said Halim Paşa'nın tavrı daha ikircikli bir karaktere sahip bulunmakla birlikte, Osmanlı toplumunun tarihî geleneklerine karşı menfi yönde keskin bir eleştirel tavırdır.

Paşa'nın tahlillerinin Türk sosyolojisi içindeki katkısının zihniyet analizi, seçkinler ve kültür sosyolojisi sahalarında tebarüz ettiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Ahmed Muhittin (2004) *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, İstanbul: Küre Yayınları.

Gellner, Ernest (1994) *Encounters With Nationalism*, Oxford: Blackwell.

Gencer, Bedri (2015) "Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni 9* (der. Selim Eren ve Ali Öztürk) içinde, s. 235-260, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gökalp, Ziya (1981) *Makaleler V*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Guida, Michelangelo (2007) "The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pahsa", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* Sayı 18, s. 101-118.

İnalcık, Halil (2011) *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş (2018) *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Nisbet, Robert (2014) *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, Ankara: Kadim Yayınları.

Park Robert E., Burgess Ernest W. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Said Halim Paşa (2003) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

Said Halim Paşa (2018) *Said Halim Paşa Külliyatı*, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Stanley, William O. (1952) "The Social Philosophy of Edmund Burke", *Educational Theory,* Cilt 2, Sayı 3, s. 186-202.

Özyurt, Cevat (2014) *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi* (1839-1923), Ankara: Kadim Yayınları.

Wasti, Syed Tanvir (2008) "Said Halim Pahsa: Philosopher Prince" *Middle Eastern Studies*, Vol 44, No 1, s. 85-104.

Zeitlin, Irving M. (1987) *Ideology and the Development of Sociological Theory*, New Jersey: Englewood Cliffs.

İNHİTÂT-I İSLÂM'A DAİR

CELÂL NURİ [İLERİ]

Müellif-i serbülend "Mehmed" bu mevzua dair bir tecrübe-i kalemiyye neşir buyurdular. Esef olunur ki Avrupalılar, Avrupalı noktainazarından muâhezât ve muhâkemâtta bulunuyorlar, Şarklılar ise henüz yeni usûllerle tecehhüz etmediler. Binaenaleyh inhitât-ı İslâm meselesi şimdiye kadar doğru bir usûl ile mevzubahs-i tenkit olamadı. Müellif, otuz bir ufak sahife içinde, ekseriya yalnız havas için anlaşılabilen bir lisan ile birçok hakāik dermeyan ediyor. Karşımızda geniş, bîhudut bir okyanus var. Gece pek karanlık. Göz gözü görmüyor. İşte bu yeldâda, bu risâlecik mükerreren çakan bir şimşek mesabesindedir. Bu sayede –lakin yalnız bir saniye için– muhiti görüyoruz. Sonra muhit, nazargâhımızdan yine kaçıyor. İnhitât-ı İslâm meselesini tarihî bir ciddiyet ile mütalaa edebilmek için bu esere iktifa ile birkaç sene çalışmak lazımdır.

Musannif-i hakîmin mütalaaları pek doğrudur; lakin vehle-i ibtidaiyyede kanaat-i âmme ve câriyyeye muhalif görünüyor. Çünkü Evropa noktainazarı, Evropa modası bizim gözümüzü bürümüştür.

Bir Garplı Nasraniyyet'i nasıl mütalaa ederse İslâmiyet'e de o gözle bakar. Hâlbuki iki diyanet ve iki telakkî arasında fark zahir ve bâhirdir. Bizde ise şu son zamanlarda hakikatin münhasıran Evropa'da bulunduğu ve orada tatbik olunan usûllerin ceyyid ve salim desâtîr teşkil ettiği mütalaası revaçtadır.

Onun için erbab-ı dânişten bir kafile-i tasallüf-perverân yanılıyorlar; câmiat-i İslâmiyyeti anlayamıyorlar, İslâmiyyet mevzu-i makal olduğu vakit taassubumuza hükmediyorlar.

İşte bu butlan ve bu dalalete karşı gelmek, mücahede etmek lazım. Şehrâh-ı tekâmülde muvaffak olamıyoruz. Sendeliyoruz. Hatt-ı hareketimiz, programımız takarrür etmiyor; efkâr ve içtihâdâtta teşettüt var. Neden? Çünkü serab-âsâ bir kutup, Evropa cazibesi bizi kendi tarafında çekiyor da ondan.

"O hâlde Evropa irfanı bâtıl mı?"

Hayır! O başka şey, bizim vaziyet-i içtimaiyyemiz ise büsbütün başka bir şey.

İslâmiyyet birçok mesail-i içtimaiye ve ahlakiyyeyi çoktan halletmiş; başka ve yeni bir vaziyet-i içtimaiye vücuda getirmiş. Biz ise bunları ihmal ederek, unutarak içtimâan tereffu' ve teâlî için Evropa'ya bakıyoruz. Hâlbuki Garp'ın emrâz-ı içtimaiyyesi bizde yok. Bizim derununda bulunduğumuz câmia esasen bu dertlerin tevellüd ve tahaddüsüne mâni oldu.

"O hâlde inhitât-ı İslâm'ın esbabı nedir?"

Bunlar çoktur. Nitekim müellif-i hikmet ve fehamet-meâb esbab-ı mezkûreden bir haylisine işaret ediyor. Bunlardan biri İslâm'ın esâsâtından uzaklaşmasıdır. Buna biz müellif-i hakîmin müsaadesine iğtirâren bir sebeb-i tarihî de ilave edelim: A'dâmız kuvvetli idi, bizi tenkil etti de onun için medeniyet ve ulûm-i İslâmiyye durdu.

Şurasını da tarihen ispata hazırım ki; bu medeniyet ve bu ulûm Ehlisalîb Muharebatı esnasında durmuştu, ondan sonra âlem-i İslâm'da bir büyük hakîm yetişmedi. İspanya'da ise Nasârâ medeniyyet-i İslâmiyye'yi kılıçla kal' etmişlerdi. Ehlisalîb, Garp'ta (Evropa'da İspanya Şibh-i Cezîresi'nde) manen, maddeten kârında muvaffak bi'ş-şerr oldu. Şark'ta ise Ehlisalîb filvaki tedmîr eyledi ise de bünye -i İslâmiyet, bundan dolayı o kadar sarsıldı ki hayat-ı fikriyyeye artık mecal kalmamıştı. Cedâvil-i takvîmiy-

yeye bakınız; o tarihten itibaren eâzım yetişmiyor. Binaenaleyh inhitâtın esbabından biri de haricîdir. Yed-i irâdette olmayan bir müessirin haylûlet etmesidir.

Bir mînâ-yı zarif içindeki bade-i nâb derhâl ve bir oturuşta içilmez. İnsan onu katre katre nûş etmelidir ki lezzeti anlaşılsın. Frenkçe buna "dekoste etmek" derler. Kārilerimizden recâ ederiz: Bu risâleyi de huzur-ı fikr ü iz'ân ile ağır ağır ve her bir cümlesinde düşüne düşüne mütalaa etsinler ve sonra da bir daha okumağa başlasınlar. Çabuk okumak ve çabuk anlamak, okumamak ve anlamamak demektir.

Nitekim bu risâle-i müfîde müellifinin bundan evvel yazdıkları risâleleri bazıları lâkaydî ile okumuşlar ve binaenaleyh anlamamışlardı. Hâlbuki vârid olan itirâzâtın ecvibe-i mukniası zaten bu kitapçede münderiçti. Müellifin lâ-yuhtîlik iddiası yoktur. Yalnız fikirler karîn-i muhâzara olsun, o zaman ceyyid ile mağşûş anlaşılır ve bundan bir faide-i fikriyye ve bir netice-i ameliyye istihsal edilir.

Kara Tehlike, Nefaset Matbaası, İstanbul 1334, s. 60-62;

Âtî, 13 Nisan 1918] 1334], s. 4.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

İNHİTÂT-I İSLÂM HAKKINDA BİR TECRÜBE-İ KALEM

MEHMED [ZİYA GÖKALP] [1]

Bu hafta yeni bir küçük kitap neşrolundu. *İnhitât-ı* İslâ*m Hakkında Bir Tecrübe-i Kalem[iyye]* adını taşıyan bu risâleyi bazı noktalarında içtimaî fikirlerimize tamamiyle mübâyin olmakla beraber samimî bir kanaatin mahsulü gördüğümüz için büyük bir takdirle karşıladık. İşte bu takdir duygusunun sevkiyledir ki tahlil ve tenkidine girişiyoruz.

Memleketimizde intişar eden birtakım kitaplar ve makaleler vardır ki zahirî olan ehemmiyetlerine rağmen, tahlil ve tenkidine teşebbüs eden bulunmaz; bu hâlin sebebi, bu gibi eserlerin samimî bir kanaatin mahsulü olmamasıdır. Kāriler, ancak muharrirlerin kani olarak yazdıkları yazıları okumak isterler; yoksa herhangi bir heves yahut ihtiras saikasıyla yazılmış ittikānsız, insicamsız fikirleri okumağa halkın ne mecburiyeti var? Bundan dolayıdır ki kanaate müstenit olan yazılar takdirle karşılanır, kanaate müstenit olmayan yazılarsa sessiz bir lakaydlık karşısında kalır. Maatteessüf kanaatsiz münekkidleri pek bol olan memleketimizde kanaatinin kahramanı, içtihadının mücahidi olan mütefekkirler pek azdır. İşte bundan dolayıdır ki bu küçük kitabı takdir ve sahibini tebcil ediyoruz. Bu yeni kitabın muhterem müellifi *Buhrân-ı İçtimâîmiz* namındaki küçük kitabıyla başlayan diğer eserlerinde de aynı kanaatleri müdafaa etmişti. Bu ıttırat muhterem müellifin takarrür etmiş birtakım muayyen içtihatları olduğunu gösteriyor. Biz, burada yalnız bu yeni kitabın esas fikirlerini göstereceğiz:

"Kavmî ananaler İslâm*iyet'in inhitâtına sebep olmuştur."*

Muhterem müellif diyor ki:

> Din-i İslâm'ı kabul eden akvam-ı Şarkiyye idi ki bunlardan her birinin kendisine mahsus âdât ve ananâtı, akaid-i ahlakiye ve felsefiyyesi, ayrı bir hâletiruhiyesi ve ayrı ayrı esâsât-ı içtimaiyyesi var idi. Nur-ı İslâm zaman ile vehn ü hüzâle başlayan medeniyetlerine taze bahş etti.
>
> Kudret-i muhyîyâne ve müceddidânesi sayesinde o milletler yeniden canlanarak hiç idrak edemedikleri bir şahika-i medeniyete resîde oldular ve beşeriyete daha ziyade adalet, müsavat ve nur-ı marifet bahşederek medeniyet-i Garbiyye'nin tezehhür ve inkişafına hadim bir medeniyete şahit oldular.
>
> Hâl böyle iken akvam-ı Müslime bugün vücuh-ı adîde ile hayat-ı kable'l-İslâmlarını andırır şerait içinde yaşamaktadırlar. Bu hüzâl-ı umumînin memâlik-i İslâmiyye'nin her yerinde iktisab ettiği seciye-i mahsusa şunu ispat ediyor ki Müslüman akvamının bu inhitâtını hâlen nüfuzundan kutulamadıkları kable'l-İslâm hayatlarının, üzerlerine îkā eylemekte olduğu tesire atfetmek lazım gelir. Şu hâlde akvam-ı Müslime'nin inhitâtı evvel ve âhir vuku bulmuş bilcümle inhitâtlar misillü bu akvamın temin-i istikbal zımnında mazilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve feda etmek icap ettiğini takdir edememelerinden

1 Bu makale dönemin Türkçülerinin yayın organı *Yeni Mecmua*'da Muharrir Mehmed adıyla yayımlanmıştır. Meseleyi fikrî cereyanlar ve mütefekkirler zaviyesinden ele alanlar metnin Ziya Gökalp tarafından kaleme alındığını ifade etmişlerdir. Nitekim metinde hars-medeniyet ayrımının yapılması, millet hayatında kavmî devirden bahsedilmesi, aydın-halk ikiliği üzerinde durulması gibi Ziya Gökalp düşüncesinde önemli yere sahip olan unsurların bulunması metnin Ziya Gökalp'e ait olduğu şeklindeki bu düşünceyi desteklemektedir.[haz.]

> neşet etmiştir." Bu ifadeden anlaşıldığına göre İslâmiyet'in inhitâtı, İslâmiyet'i kabul eden kavimlerin eski medeniyetlerine ait birtakım âdet ve ananelerinin bakî kalmasından ileri gelmiştir.

Biz bu ta'lîli doğru bulmuyoruz. Çünkü hâl böyle olsaydı, İslâmiyet'in inhitâtı, bu kavimlerin İslâmiyet'e ilk girdikleri dakikada başlamak lazım gelirdi. Hâlbuki muhterem müellif, bu kavimlerin İslâmiyet'i kabulden sonra birçok asırlar (medeniyetin şahikasında) yüksek bir dinî hayatı yaşadıklarını beyan ediyor. Bir kavim bir dine yeni girdiği zaman tabii eski âdetleri ve ananeleri daha canlı, daha kuvvetli bir surette yaşar. Ancak yeni dinde asırlarca yaşadıktan sonradır ki bu dinin ve buna müstenit yeni terbiyenin[2] tesiriyle eski âdetlerini, ananelerini unutur. Bir milletin kavmî âdetleri dinin inhitâtına sebep olsaydı, ilk asırda bu sebebiyeti gösterirdi. İnhitâtın birçok asırlardan sonra zuhur etmesi, gösterilen sebebin doğru olmadığına delalet eder. Bir hâdisâtın sebebi, ancak o zamana ait hadiseler arasında aranır. O hâlde İslâmiyet'in inhitâtını, en kuvvetli zamanı İslâmiyet'in kabulü anına tesadüf eden kavmî ananelerde aramak, belki inhitâta tekaddüm eden zamanlarda yeniden tahaddüs eden ahvalde taharrî etmek iktiza eder.

"Müslüman kavimler daima tahavvülde bulunan ilcâât nazara almamışlar, zamanın tebeddülünden doğan yeni ihtiyaçlarının, dinin daha âlî ve daha feyyaz bir tarzda tefsir ve tatbikiyle kabil olacağını idrak edemediklerinden inhitâta düşmüşlerdir."

Muhterem müellif, bu sebeple iktifa etmeyerek inhitâta başka bir sebep daha gösteriyor:

> Akvam-ı Müslime mütemadiyen hâl-i tahavvülde bulunan ilcâât-ı zamanı nazar-ı itib ara almayarak tebeddül-i zamandan mütevellid ihtiyâcât-ı cedîdelerinin ancak dinlerinin daha âlî ve daha feyyaz bir tarzda tefsir ve tatbikiyle kabil olacağını idrak edemedikleri cihetle düçar-ı inhitât olmuşlardır.

Muhterem müellif, bu cümle ile asıl hakikî sebebi gösteriyor. Eğer, bütün kitap yalnız bu içtihadın teşrih ve tavzihinden ibaret olarak yazılsaydı, İslâmiyet'in inhitâtı sebebini ve bunun izalesi çaresini gösteren gayet kıymetli bir rehbere malik olacaktık. Maatteessüf muhterem müellif, bu cümleyi yazdıktan sonra başka bahse geçiyor, vâzıh bir surette gördüğü büyük hakikati çarçabuk unutuyor.

İnhitâtın *bir sebebi de Hristiyanlığın İslâmiyet'e hücum ederek onu imhaya çalışmasıdır*

Muhterem müellif diyor ki:

> İnhitât-ı İslâm'ın ikinci bir sebebi de âlem-i İslâm ile akvam-ı Garbiyye-i İseviyye arasında tahaddüs etmiş olan şedit ve intıfâ-nâ-pezîr adavet-i diniyyedir ki *Taassup* unvanlı risâlemizde bundan bahsedilmişti. İşte o adavetten tevellüd eden bînihaye muhârebât akvam-ı Müslime'nin terakki ve inkişafına pek mahsus bir derecede hail olmuştur. Bundan ma'ada bu münaferet-i mütekabile milel-i Müslime'nin Garp'ta süratle inkişaf-pezîr olan medeniyeti tanıyıp müstefîd-i füyûzât olmasına da imkân bırakmıyordu. Hâlbuki Müslümanların nazar-ı zillet ve istiğna ile gördükleri o medeniyet gittikçe tekemmül ederek akvam-ı Garbiyye'nin tesis-i tefevvukunu temin ediyor idi.

Bir millet haricî tesirle imha edilebilir fakat inhitâta düçar edilmez. Bilakis karşıda cana kastetmiş bir düşmanın bulunması milletler için intibah ve itilayı mucip olan bir sebeptir.

Binaenaleyh İslâmiyet'in inhitâtına Ehlisalîb Muharebeleri'ni [sebep] göstermek de doğru değildir. Çünkü bu muharabeler bilakis Hristiyan Avrupa'nın uyanmasını, ilerlemesini husule getirdi. Nasıl oluyor da aynı sebep bir tarafta inhitâtı, diğer cihette itilayı intaç edebiliyor? Hususiyle Ehlisalîb Muharebeleri zamanında İslâm âlemi medeniyetin en yüksek mevkiinde bulunuyordu. Hristiyan Avrupa ise henüz medeniyetten mahrumdu. Muhterem müellifin taassupla ittiham ettiği Avrupa, o zamanın İslâm medeniyetinin feyizlerini taklit ve istiarede taassup göstermediler. Onlar, o zaman bizim medeniyetimizi kabul ettiler. Bilahare onların medeniyeti bizimkine tefevvuk ettiği zaman, acaba biz niçin

2 Bu cümlede "ve buna müstenit yeni terbiyenin" kelimeleri gazete sayfasına sonradan kurşun kalemle çıkma yapılarak yazılmıştır [haz.].

taassup gösterdik? Bunun sebebi de zamanın icabatına göre dinin tefsir ve tatbik edilmemesi keyfiyeti değil midir?

"Fikrî pîşüvâlar bize, "saadet"i başka bir milleti aynen taklit etmemizde gösteriyorlar. Hâlbuki her millet, ancak kendi esasları dâhilinde saadete nail olabilir."

Muhterem müellif, kendi içtihadını temhid ettikten sonra kanaatinin zıddı olan Garpçılık cereyanını tenkide girişiyor:

> Bizim için saadetin en ziyade hayret ve takdirimizi celbeden bir millete benzememizden ibaret olduğunu ve yalnız alelıtlak her şeyde o milleti taklit ede ede onun gibi mesut olabileceğimizi zannediyorlar.
>
> Hâlbuki saadet denilen şeyin herkes tarafından aynı suretle telakkî edildiğine zâhib olmak pek fahiş bir hatadır. Saadet tasavvuru aynı seviye-i fikriye ve ahlâkiyyede bulunan insanlar arasında bile tehallüf eder. Bir Alman saadeti elbette bir Fransız'dan başka türlü temsil eyler.
>
> Her millet ancak kendi esâsât-ı milliyyesi sayesinde saadete resîde olacağına kanidir. Kendi desâtîr ve nazariyatını bertaraf ederek komşularının esâsât ve ananâtını kabul etmek hiçbirinin hayalinden geçmez. Zira o esâsâtın hiçbir zaman şahsiyetiyle kabil-i telif olmadığını bilir. Avrupalıların kendi esâsât ve desâtîrine karşı pek büyük hürmet ve muhabbet göstermeleri de bundan neşet eder. Biz ise cehlimizden onların bu hislerini esâsât ve teşkilat-ı içtimaiyyelerindeki mükemmeliyete atfedip dururuz. Onlar kendi esâsât ve teşkilatlarını ihtiyaçlarına gayr-ı kâfî buldukları zaman ihtiyâcât-ı cedîdelerini tatmin edecek bir hâle getirinceye kadar tadil ve ıslaha çalışırlar ve bu suretle tekâmülleri, esâsât-ı milliyyelerinin tekâmülüyle husul-pezîr olur.
>
> İşbu mülahazattan sonra bir de âlem-i İslâm'ın bugünki hâline nazar edersek aynı bir cemiyet, yanı bir kavimde birbirinden farklı, belki yekdiğerine tamamiyle münâfî iki nevi gaye bulunduğunu görüyoruz ki bunlar halkın kütle-i azîmiyyesi ile pek naçiz bir ekalliyette kalan sınıf-ı münevveri tarafından takip olunan gayelerdir. Bunların birincisi İslâmiyet esasına müstenit mevzîî bir gayedir. Mesela İran, Hindistan, Türkiye veya Mısır'daki Acem, Hintli ve Türk veya Arap gaye-i millîleri ki bunlara göre saadet her birinin bir telakkî-i mahsus ile tebeiyyet ettiği dinde ve o dinden mülhem esâsât ve ananâta irtibat ve muhabbette münderiçtir.
>
> İkincisine gelince o da mevzîî ve ancak Garplı bir esasa müstenit bir gayedir. Saadeti Hindli, Türk, Acem veya Arap mefkûreleriyle müdrik ve müfessir bir medeniyet-i Garbiyye'de arar ve birinci gaye muakkiplerinin temayülat ve istidâdât-ı mahsusalarıyla kabil-i telif bir cereyan-ı teceddüt içinde muhafazasına çalıştıkları her şeyi hedm ü tahribe ve daima nazariyat ve itikadat-ı Garbiyye'ye müesses birtakım esâsât-ı cedîde vaz'ına hizmet eder.
>
> Görülüyor ki âlem-i İslâm'ın her tarafında avam ile tabaka-i münevveresi arasında nâkabil-i imlâ büyük bir uçurum vardır. Halk her yerde ekâbir ve mütefekkirîni ile kati bir hâl-i tezatta bulunuyor ve mevcudiyyet-i milliyyesinin gayr-i müteaddit ve fakat pek tehlikeli bir unsur-ı tahripkârı gibi telakkî eylediği o sınıfına itimat ile bakamıyor.
>
> Halktan beklediği takdir ve itaati göremeyen tabaka-i mütefekkirini ise vatandaşlarına karşı ihfâsından çekindiği bir çehre-i istihkar ile müteselli olmaya çalışıyor ve memleketini kaplayan cehaletten halas eylemekteki aczinden utanması lazım gelir iken eserini takipten istinkâf eyleyen muhitteki huşûnet ve taannüdden şikâyet edip duruyor.

Bu uzun ifadenin esası bizim de kanaatimize muvafıktır.

Her milletin saadeti kendi millî hayatını yaşamasıyla kabildir. Bundan dolayıdır ki biz hars = *culture* ve terbiye[3] ile medeniyet = *civilisation*'u birbirinden ayırıyoruz. Hars, bir milletin dinî, ahlâkî, bedîî duygularının mecmûudur. Bu mecmuaya halkın konuştuğu lisanla içtimaî bünye de ilave edilmek lazım gelir. Medeniyet bir milletin ilme, fenne, sanayiye, teşkilata ait malumat ve melekelerinin heyet-i mecmuasıdır. Her milletin kendisine mahsus bir harsı olduğu hâlde, beynelmilel bir zümre medeniyette müşterektir. Mesela Avrupa'nın müşterek bir medeniyeti olduğu hâlde Fransız, Alman, İngiliz ilh. milletlerinin birer hususî harsı ve terbiyesi vardır.

3 "Ve terbiye" kısmı gazete sayfasına kurşun kalemle sonradan ilave edilmiştir [haz.].

Filhakika, bir milletin saadeti, medeniyetine değil, harsına istinat eder.

Bir millet, millî harsına kıymet verdiği müddetçe mesuttur; harsını gözden atıp da yalnız medeniyete kıymet verdiği zaman, hem cemiyet hem de fertler saadetten mahrum olur. Çünkü saadetin esasları maddî bir refah değil, manevî bir huzurdur. Medeniyetin husule getirdiği maddî terakkî ve refahın insanlara saadet vermediği, harsın doğurduğu manevî huzurun insanları mesut ettiği, intihara ait istatistiklerle meydana çıkmıştır. Hangi memlekette din, mefkûre, içtimaî vecdler kuvvetli ise orada intiharın miktarı gayet azdır. Hâlbuki bir memlekette ilmin, fennin, sanayinin terakkîsi ne derecede ise teşebbüsât-ı intihar da o nisbette çoktur. Yani intiharın kemmiyeti harsın kuvvetiyle makûsen medeniyetin derecesiyle mebsûtan mütenasiptir. Saadet duygusunun fıkdanına en iyi miyar ise intihardır. Çünkü intiharı ihtiyar edenler, saadet hissini artık duyamayanlardır. Demek ki bir millette saadeti çoğaltan hars, azaltansa medeniyettir. Mamafih medeniyetin saadet duygusunu azaltması doğrudan doğruya değildir, medeniyet ilmî tahlil ve tenkitleri, felsefî şüphe ve inkârları, sefihane zevk ve israfları doğurduğu için, ilk işi harsı bozmaktır. O hâlde medeniyetin saadet üzerine olan tesiri de, halk arasında tesanüdü temin eden usul ve ârâyı, erkân ve vahdeti, terbiyeyi,[4] harsı bozması tarîkiyledir. Harsın medeniyet üzerine olan bu rüçhanı yalnız saadet itibariyle de değildir; askerî satvet, siyasî şevket cihetiyle de hars, medeniyetten daha faydalıdır. Tarih, bize her sahifesinde harsça kuvvetli olan bir milletin, medeniyetçe yüksek olan bir millete galebesini hikâye eder. Yunanlıların Mısır'a, Makedonyalılarla Romalıların Yunanistan'a, Müslüman Arapların Romalılarla İranlılara tefevvuk ve galebesi bu içtimaî kanunun en meşhur misalleridir [Gustav Le Bon, İdeal ve hars meselesi[5]].

Muhterem müellif, saadetin Avrupa'da millî mahiyette olduğunu söyledikten sonra, İslâm âleminde biri ananecilere, diğeri Garpçılara ait olmak üzere iki türlü saadet telakkîsi olduğunu ileri sürüyor. Ananeciler saadete İslâm âlemi içinde mahallî bir renk verdikleri hâlde Garpçılar Avrupa âlemi içinde yine mahallî bir renk veriyorlarmış. Hâlbuki İslâm âleminde bu iki telakkîden başka üçüncü bir saadet telakkîsi de vardır ki o da milliyetperverlere aittir. Milliyetperverler saadeti harsta ararlar, harsın esası din olduğu için milliyetperverlerin dine karşı lakayd oldukları iddia olunamaz. Bununla beraber milliyetperverler asrî medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğuna kaildirler. Binaenaleyh bu zümre Avrupa medeniyetine karşı da lakayd görülmemek lazım gelir. İslâm âleminde ve bilhassa memleketimizdeki saadet telakkîleri tasnif edilirken milliyetperverlerin unutulması muvafık değildir. Çünkü milliyetperverler ne Garpçılar meyanına ne de ananeciler adâdına idhâl edilemezler. Muhterem müellifin "Garpçılar" namıyla tesmiye ettiği zümrenin İslâm dinine hiçbir kıymet vermediği ifadelerinden anlaşılıyor. Eğer böyle Garpçılar varsa bunların milliyetperverlerle hiçbir bir alakası yoktur. Çünkü milliyetperverler, millî harsı milletin samimi duygularında aramakla mükelleftirler. Millet, İslâm dininde iken milliyetperverin İslâmiyet'e karşı lakayd yahut aleyhtar olmazsa, milliyet meslekine katiyen mübayindir. Bilhassa Türklerin heyet-i umumiyyesi Müslüman olduğu için, hiçbir Türkçü İslâm dinini Türk harsı haricinde göremez. Böyle bir mantıksızlığı zihnine sığdırabilen bir adam çıksa bile onu Türkçüler kendi zümrelerinden saymazlar.

Münevverlerle halk arasındaki uçuruma gelince, bu hâl Garpçı hatta ananeci olan pîşüvâlar için doğru olabilir. Çünkü bu iki sınıf pîşüvâlar, halka "avam" namını verirler, aynı zamanda avamı "hevâm"dan madut sayarlar. Edebiyatta halkın lisanına, şiirde halkın veznine, musikide halkım ezgilerine, sanatta halkın zevkine, ahlâkta halkın mefkûrelerine kıymet vermezler. Hâlbuki milliyetperverler halka avam demedikleri gibi kendilerini bizzat halktan sayarlar ve millî harsın bütün unsurlarını halkın lisanında, örfünde, mefkûrelerinde ararlar. Türkçülüğün zuhurundan beri halkla münevverler arasında tedricî bir yaklaşma hareketinin görülmeğe başlaması bu hakikatin vâzıh bir delilidir.

4 "halk arasında tesanüdü temin eden usul ve ârâyı, erkân ve vahdeti, terbiyeyi" kısmı sonradan kurşun kalemle satır arasına eklenmiştir [haz.].

5 Köşeli parantez içindeki kısım sonradan kurşun kalemle eklenmiştir [haz.].

Teşkilata gelince, bunların büyük bir kısmı medeniyete aittir. Bir milletin harsı kendi esaslarının dâhilî inkişafiyle tekâmül eder. Hâlbuki medeniyetin terakkîsi aynı tarzda olmak lazım gelmez. Milletler birbirinin harsını taklit etmezler fakat medeniyetlerini taklit tarîkiyle alabilirler. Medeniyet insaniyetin müşterek bir malıdır. Binaenaleyh biz Avrupa'dan medenî unsurları aynen alabiliriz. Harsımız gibi medeniyetimizi de kendimiz ibda edelim dersek, asırlarca medeniyetsiz kalmak tehlikesine düşeriz. Hiçbir millet böyle muhal bir iddiaya girişmemiştir. Eğer biz Avrupa'nın askerî teşkilat ve talimlerini alıp da Nizam-ı Cedîd'i tesis etmemiş olsaydık, şimdi bu devletin yerinde yeller esecekti. Bugün de Avrupa'nın müsbet ilimlerini, sınaî fenniyelerini, medenî teşkilât ve müessesât ve usullerini almaya çalışmazsak yaşamamız meşkûk bir mahiyet alır.

Hasılı muhterem müellifin taklit ve istiâreden ihtirazları bütün maneviyatı câmi olan hars hakkında tamamıyla doğrudur fakat medeniyet sahasında bu ihtirazlara hiçbir mana yoktur. Çünkü medeniyet maddî ve mücerret fikirlerin ve ameliyelerin bir mecmuasından birtakım haricî şekillerden, zarflardan ibarettir. Bu zarfların mazrufları harsa taalluk ettiği için münhasıran bu mazrufların taklidi olmamasına itina etmeli, zarfların medenî yani makul ve mantıkî olmasını ise bilakis müreccah görmelidir.

*"*İslâm *dini itikadat ve ibâdâttan başka ahlâk, hukuk, siyasiyat, iktisadiyat hülasa bütün içtimaî ilimleri câmidir."*

Kitabın bundan sonra gelen birçok fıkraları da kenarda işaret ettiğimiz bu mühim davayı ifade etmektedir. Bir dinin hayatiyeti müsbet ilimlerle taâruz etmemesiyle anlaşılır. İslâm dininin büyük meziyetlerinden biri de budur. Hiçbir din, İslâmiyet kadar ilimlerin istiklâl ve hürriyetini tanımamıştır. Hazreti Peygamber'in "*Emr-i dünyanızı siz benden daha iyi bilirsiniz.*" diyecek kadar ilme ve ihtisasa hürmet göstermesi hangi bir dinde görülmüştür? İslâmiyet kelamda "naklin akla göre tevilini", fıkıhta "örften mütevellit naslarda örfe itibar edilmesini" kabul ediyor. Demek ki İslâm diniyle müsbet ilimler arasında hiçbir teâruz yoktur. Fıkıhta eskiden beri diyânî ahkâmla kazaî ahkâm ayrılmıştır. Kazaî ahkâmda da ululemr olmak itibariyle halifenin yaptığı kanunlardan ibaret olan "ahkâm-ı sultâniyye" ile halifenin kadıları içtihatta muhayyer bıraktığı noktalarda kadıların verdikleri hükümlerden ibaret olan "akziye" de tefrik edilmiştir. Bunlardan birincisi Avrupalıların *législation* dedikleri, ikincisi ise *jurisprudence* tesmiye ettikleri hukukî şekillere mütenâzırdır.

Ahkâm-ı kazaiyye örfe taalluk eden umûrdan olduğu için bu hususlarda velayet-i ammeye içtihat salahiyeti verilmiştir. Örfe ait ahkâm ise içtimaî hadiselerden olmak hasebiyle içtimâiyat ilminin hududu dâhiline girer. Binaenaleyh hukukî, siyasî, ahlâkî, iktisadî hulasa içtimaî olan bütün hadiseler müsbet içtimâiyat ilminin mevzuu dâhilindedir. İslâmiyet bu hususlarda örf ile aklı hakem tanımakla hakikî ve ebedî bir din olduğunu göstermiştir. Çünkü diğer dinler, dünyaya taalluk eden bu umûru kendi cüz-i lâ-yenfekleri gibi gördüklerinden, örfe itibar etmediklerinde[6] müsbet ilimlerin karşısında mevkilerini muhafaza edememişlerdir. Misal olarak Katolik dinin alalım. Belliyö[7] isminde birinin yazmış olduğu *Manuel de sociologie catholique* namındaki kitap on altıncı asırdan beri vücuda gelen bütün ilimlerin, bütün inkılapların, bütün terakkîlerin bâtıl olduğunu, insaniyet yeniden doğru yolu bulabilmek için kati bir surette on altıncı asırdan evvelki hayata rücû etmek lazım geldiğini iddia ediyor. İşte hukukta, siyasiyatta, ahlâkta, iktisadiyatta din sahasında olduğu derecede hâkim olmak isteyen Katolik dininin bugünkü terakkîden kaç asır geri kaldığına bu garip iddia kâfî bir delildir. Allah'a çok şükür ki İslâmiyet, böyle bir iddiaya hak kazandıracak beyyineler yerine, aksine delalet edecek naslara maliktir. Bugünkü ilmî bir nazarla bakılınca, İslâmiyet'in inhitâtına sebep olarak medrese uleması tarafından diyânî ahkâmın hukukî, siyasî, ahlâkî, iktisadî, lisanî, bedîî, fennî ahkâmından tefrik edilmemesini görürüz. Bu adem-i tefrikin sebebi şudur: Sadr-ı İslâm'da medrese mescitlerin hareminden ibaretti. O

6 "örfe itibar etmediklerinden" kısmı satır arasına sonradan kurşun kalemle eklenmiştir [haz.].

7 R. P. Albéric Belliot, *Manuel de sociologie catholique: histoire, théorie, pratique*, P. Lethielleux – Libraire editeur, Paris 1911 [haz.].

zaman ne resmî medrese ne de resmî müderris vardı. Fakihler ilimlerini mescidin bir köşesinde takrir ederlerdi. Selçukî Devleti teessüs edip de Nizamülmülk tarafından Medrese-i Nizâmiyye vücuda getirildikten sonra resmî medreseler vücuda gelmeğe başladı.

Fatih ve Süleymaniye Medreselerine gelince bunlar, âdeta birer "medresetü'l-kuzât" mahiyetini aldılar. Müderrisler kadılıkla taşraya giderler, iki sene kadılık ettikten sonra tekrar müderrisliğe rücû ederlerdi. Bundan başka medresenin edebiyat, fünun şubeleri de vardı. İşte bu hâl-i diyânî ahkâmla kazaî ve aleulmum dünyevî ahkâmın birbiriyle karışmasını mucip oldu. Demek ki diyânî ahkâmın diğer ahkâmla karışması, bilahare husule gelen bidatlerdendir. Terakkîye mâni olan bu hâli İslâmiyet'in ahkâm-ı esâsiyyesinden görmek, dinimizi kuvvetlendirmez, bilakis zayıflatır. Riyâziyât, tabiiyât, hayatiyât ve rûhiyât ilimlerini nusûsta münderiç addedenler nasıl dine hizmet etmiyorlarsa, içtimâiyat ilmini dinin ahkâmı arasında bulanlar da İslâmiyet'i yükseltmiş olmazlar. İslâmiyet'in yüksekliği bir taraftan diyânî ahkâmının son derecede âlî olmasında, diğer cihetten de bütün ilimleri ihtisasları dairesinde müstakillen salahiyettar görmesindedir. Şüphesiz ilmin vazifesi dinin kalemrevine tecavüz etmemek olduğu gibi, dinin vazifesi de ilmin sahasına tehattî etmemektir.

"İslâm cemiyeti hem demokratik hem de aristokratiktir."

Muhterem müellif, İslâm cemiyetini hem demokratik hem de aristokratik görüyor. Hâlbuki şimdiye kadar herkesin bildiği, İslâmiyet'in tamamıyla demokrat bir din olmasıdır. "Âdemoğullarını *tekrim ettik*."[8] meâl-i münîfinde olan ayet-i kerîme bütün insanların kerim yani asil ve necip yaratıldığını beyan buyuruyor ki dünyada bundan daha demokratik bir düstur mevcut olamaz. İslâmiyet nazarında bütün insanlar "kerîm" yani aristokratiktir. Zaten bugünkü felsefeye göre de demokratlık herkesin aristokrat olmasından yani bütün halkın hür ve asil görülmesinden ibarettir.

Muhterem müellif diyor ki:

> Lakin bir cemiyet-i İslâmiyye'nin demokratlaşması da akvam-ı Garbiyye'de olduğu tarzda cereyan etmez. Bu cemiyet aristokrasiye hücum ederek sunûf-ı mümtazesiyle mücadele tarîkiyle de demokratlaşmaz. Bu mücadeleye lüzum yoktur. Zira aynı hukuka malik olan avamın havastan mütalebe edecek hiçbir şeyi yoktur.
>
> Cemiyet-i İslâm'ın demokratlaşması tabaka-i havasta zaten mevcut olan efkâr, hissiyat ve ananât ve avam-nevâzînin kişâfiyle kabil olur. Aristokratlaşması ise zuafâ-yı azasının hukukunu pâymâl eylemekle değil, belki tabaka-i avamında meknuz bulunan efkâr, hayat ve ananât-ı havas-pesendâneyi takviye ve tenmiye suretiyle saha-ârâ-yı husul olabilir. Bu hâle nazaran cemiyet-i İslâmiyye'deki hasâil-i demokratiyyeyi sunûf-ı âliyesi ve hasâil-i aristokratiyyeyi tabakat-ı âdiyyesi temin ve tarsîn ediyor demektir. Hâlbuki cemiyyât-ı Garbiyye'de keyfiyet ber-akstir.

İslâmiyet'in aristokratik esasları kabul etmediğini söyledik. Abbasiyye Devleti'nin inhitât devresinde marazî olarak yetişen tavâif-i mülûk meşru bir velâyeti haiz değildiler. Osmanlı hilâfeti zamanında Anadolu'da yetişen beğlerin de hukukî müeyyideye malik irsî imtiyazları yoktu. Demek ki İslâm âleminde meşru bir aristokrat sınıfı vücuda gelmemiştir. Bugün de meydanda böyle bir sınıf göremiyoruz. O hâlde halk kiminle mücadele edecek? Hiç, değil mi? Aristokrasinin halkın ihtiramına, demokrasinin beğlerin avam-nevâzlığına istinat etmesi de şe'niyetten ziyade hayale müstenit bir nazariyedir. Aristokrasi yalnız kanunla müeyyed irsî imtiyazlara istinat eder. Demokrasi ise yalnız hukukta müsâvâtın kanunen müeyyed olmasına dayanır.

Avrupa cemiyetlerinde keyfiyetin ber-aks olduğu ifadesine gelince bu tamamıyla doğrudur. Filhakika Avrupa'da hukukî mukavelelere, resmî kaidelere müstenit bir feodalizm teşekkül etmiş, bundan irsî imtiyazlara malik bir zadegân sınıfı türemiştir. Bizdeki "fuzûlî derebeylik"le Avrupa'daki "resmî feoda-

8 İsra Suresi, 17/70. Ayet [haz.].

lizm" birbirine benzemeyen şeylerdir. Binaenaleyh bizde aristokrasiden bahsetmek Avrupa mukallitliğinden başka bir şey değildir.

Hulâsa, aristokrasi ne İslâm dininde ne de Osmanlı harsında vardır. Ni'me't-tesadüf olarak bugünkü içtimaî tekâmül de demokrasiye doğru gidiyor. O hâlde asrın temayülüne muvafık olan dinî ve harsî bir şiarımızı niçin bozmağa çalışalım? İşte bu küçük kitaptaki fikirlerle kendi kanaatlerimiz arasındaki ihtilafları gösterdik. Samimi olan kanaatler arasındaki ihtilaf Hazret-i Peygamber'in buyurduğu veçhile "rahmet"tir. Biz, hangi meslekte olursa olsun, muayyen içtihada malik bir zat görürsek tebcil ve terkim ederiz. Yalnız başkalarının da bizim kanaatlerimize hürmet etmelerini, meslekimizi tenkit ederken bize düşünmediğimiz fikirleri, haberdar olmadığımız gayeleri isnat eylememelerini isteriz. Memleketimizde ilmî bir zihniyetin, usulî bir münakaşanın teessüsü ancak karşılıklı bir müsâafekârlıkla husule gelebilir.

Yeni Mecmua, C II, 18 Nisan 1918, S 40, s. 77-275.

Çeviri yazı: Yusuf Turan Günaydın

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÖKEN VE YERLİLİK ENDİŞESİ

"GARBİYATÇI-OKSİDENTALİST" MÜTEFEKKİR OLARAK SAİD HALİM PAŞA

ÖZCAN HIDIR

Giriş

Osmanlı'nın çöküş dönemindeki en önemli devlet adamı ve mütefekkirlerinden biri olan Said Halim Paşa'nın Avrupa-Batı'ya bakışı bu çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Zira onun genelde İslam dünyası, özelde Osmanlı'nın en buhranlı döneminde Batı'ya dair derinlikli/analitik ve dengeli özellik arzeden siyasi, teolojik/"teo-politik"[1], fikrî ve sosyokültürel görüş, yaklaşım-değerlendirmeleri bugün Batı'yı anlayıp doğru-dengeli bir perspektif geliştirebilmemiz açısından hâlâ tazeliğini-değerini koruması bakımından önemlidir.

İslamcılar içinde "muhafazakâr", "muhafazakâr reformcu"[2] ve hatta İslamcılık fikir hareketinin teorisyeni (ideoloğu)[3] olarak değerlendirilen Said Halim Paşa, Batı'yı iyi bilip analiz eden ama "yerli", köklerine bağlı "gelenekli" ama "gelenekçi" olmayan bir entelektüel; sosyal-siyasi konularda İslami anlayışları yeniden formüle etmeyi teklif eden, din dili-üslubunda yenilenmeyi öneren bir mütefekkirdir. Daha ziyade dinî-ahlaki, siyasi-sosyolojik temelde Batı ile farkları iyi ortaya koymuş ve neden Batı'yı model alamayacağımızı bu temelde gerekçelendirmiştir. Aslında "İslam-Batı dikotomisi", onun siyasi analizlerinin odak noktalarından birini, belki de birincisini oluşturur. İslam'a, Kur'an'a ve Sünnet'e Batılı kurum ve değerleri içselleştirmek, onların transferini kolaylaştırmak için müracaat etmemiştir. O, vahyin mesajını kavramış, özümsemiş ve yüksek genelleme kapasitesine sahip, yakın arkadaşı Mehmet Âkif'in tanımıyla "tamamen orijinal fikirler serdetmiş bir büyük düşünür",[4] "ihyacı-ıslahatçı"[5] bir entelektüeldir. Böylece o, Müslüman aydınlar arasında önemli ve özgün konumuyla farkını ortaya koyan bir kişilik, öncü bir düşünürdür.[6]

Son dönemde onunla ilgili önemli sayıda literatür oluşmaya başlamışsa da esasen Paşa'nın oldukça geniş yelpazedeki önemli fikirlerinin de yeterli değerlendirilmiş olduğu söylenemez. Bu eksiklik, esasen

1 "Teo-politik" kavramı, Batı'da kullanılmakla birlikte, Türkiye'de son yıllarda daha çok kullanıma giren önemli bir kavramdır. Esasen *İslâmlaşmak* ve *İslâm'da Teşkîlâat-ı Siyâsiyye* adlı eserleri başta olmak üzere Said Halim Paşa'nın eserlerinde serdettiği özelde Batı'ya yönelik değerlendirmelerinin önemli bir kısmı "teo-politik" perspektifle de açıklanabilir.

2 Cevat Özyurt'a ait "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr Reformcu İslamcılığın Oluşumu" (*Muhafazakar Düşünce*, Ankara, 2013) adlı çalışmada Paşa "muhafazakâr reformcu" olarak takdim edilir. Aşağıda ayrıca değineceğimiz üzere, muhafazakârlıkla reformculuğun bir araya gelmesi mümkünse de kanaatimizce Paşa'yı "gelenekli/muhafazakâr-tecditçi-ıhyacı" diye nitelemek daha doğrudur. Ancak Arapçada ifade edildiği ve bazı âlim-araştırmacıların anladığı gibi, "reform" ile "ıslah-ıslahatçılık" anlaşılıyorsa Paşa'nın "muhafazakâr-reformcu" olarak nitelenmesi mümkündür.

3 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme*, Ankara, 2008, s. 797.

4 Mehmet Âkif Ersoy, *Mehmet Âkif Külliyatı*, haz. İsmail Hakkı Şengüler, Hikmet Neşriyat, V, İstanbul, 1991, s. 297–301.

5 Her ne kadar "ihya" ve "ıslah" arasında nüanslar olsa da Paşa'yı bir "ihyacı-ıslahatçı" mütefekkir olarak görmek mümkündür. Zira Batıperset aydın kesime itiraz ederken onların her şeyi tamamen yıkma taraftarı olduğunu, bunun yerine Batılılaşmış-Frenkleşmiş bir anlayış ve toplum istediklerini ancak bunların aslında yıkılması değil, ıslah ile düzeltilebileceğini söyler (bk. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. E. Düzdağ, 15. bs., İz Yayınları, İstanbul, 2019, s. 94).

6 Asım Öz, "Fark Düşünürü ve İslamcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, Eylül 2011, s. 152-53.

önemli bir "Garbiyatçı-oksidentalist" olarak gördüğümüz Paşa'nın Avrupa-Batı'ya dair derinlikli, nitelikli nosyon-fikirleri ve tipolojileri temel alan değerlendirmeleri için de geçerlidir. Eserlerinin hemen tamamına şu veya bu şekilde alabildiğine yayılmış Avrupa-Batı'ya dair analizleri sebebiyle de o, İslam dünyasında bir trend hâline gelen Batılılaşma temayüllerine, Batı fikriyatı ve kurumlarına, duygusal-reaksiyoner değil sağlıklı mukayeselerle bilinçli bir duruş sergilemiştir. Genelde olduğu gibi, onun Avrupa-Batı'ya dair düşüncesinin odak noktasını da İslam medeniyet perspektifi oluşturur; dolayısıyla onun söz konusu görüşlerinin doğru tespiti ve güncellenmesi, bugün de Batı-Avrupa'ya bakışımızda oldukça önemi haizdir.

"İslam-Batı dikotomisi", onun siyasi analizlerinin odak noktalarından birini, belki de birincisini oluşturursa da Avrupa-Batı medeniyetine yönelik dönemin bazı İslamcılarındaki "paradoks-ikircikli" tutumların Said Halim Paşa'da pek olmadığını söyleyebiliriz. Zira o, "İslami paradigma" ile Batı'ya ve diğer buhranlara-meselelere bakmıştır. Batı medeniyetinin İslam ile bağdaşmaz yanları olduğunu, bazı Batılı kavramların İslam dünyasında karşılığının olmadığını sağlam bir mantıkla ortaya koymuştur. Zira Celâl Nuri Bey'in "Alafranga âlemi pekiyi bildiğinden ve Avrupa'da bir hayli müddet yaşadığından, Said Paşa'nın alaturkalığı hiçbir Avrupalının tenkidine uğramayacak bir şekildeydi." sözünden de anlaşıldığı üzere, Avrupa'ya dair dinî, teo-politik, siyasi, sosyokültürel bilgisi aslında pek çok Avrupalı düşünürden de derinliklidir. Batı'ya dair bu derinlikli bilgisi, İslam toplumlarındaki Batılılaşma temayüllerine reaksiyonerlik-tepkisellikten uzak, aksiyoner-analitik ve interdisipliner tarzda, doğru argümanla muhalefetine yol açmıştır. Dolayısıyla onun, yoğun eleştirilerine rağmen bugün bile pek çok düşünürün erişemediği şekilde Batı'ya bakışında dogmatik değil "sentezci" olduğu, diyalojik-analitik ve sağduyulu[7] bir yöntemi benimsediği söylenebilir. Zira sosyolojik temelde Batı ile Doğu-Müslüman coğrafyanın farklarını iyi ortaya koymuş ve neden Batı'yı model alamayacağımızı bu minvalde temellendirmiş biridir. Ona göre Batı'nın düşünce biçimi ve psikolojisi ile Doğu'nun düşünce biçimi-psikolojisi arasındaki benzer-ortak noktalar, sanılandan daha azdır;[8] her toplumun düşünce ve ihtiyaçları kendine özgü olduğu için siyasal-toplumsal konularda diğer bir toplumun deneyimlerinden yararlanmak zordur.[9]

Öte yandan özellikle fıkıh, kelam, hadis-sünnet, sîret-tarih gibi ilimlere yönelik yer yer görüşlerine şahitlik etsek de onu klasik manasıyla "âlim" diye niteleyemeyiz.[10] Ancak temel dinî-İslami meselelere yaklaşımı göz önüne alındığında rölatif olarak iyi bir ilmî donanıma da sahip olduğunu söyleyebiliriz ki, Osmanlı ve Türk modernleşmesinin en kritik ve paradigma değişiminin yaşandığı döneminde, âlimlerin öne çık(a)madığı zamanda İslamcılığın-İslamlaşmanın mütefekkiri olarak öne çıkmıştır. Üstelik Osmanlı'daki ilk büyük modernleşme hamlelerinin yaşandığı, Avrupa'ya talebe gönderilip modern eğitim kurumlarının açıldığı[11] Mısır'da doğmuştur. Avrupa'nın kültürel "aura"ya sahip sentez ülkelerinden[12] olan İsviçre'de siyasal bilgiler fakültesinde okuması hasebiyle de özellikle Batı'daki siyaset kültürü-kurumları tanıyıp Osmanlı-İslam dünyasındakilerle mukayeseler yapmıştır. Bu minvalde

7 Paşa'nın Batı'ya sağduyulu yaklaşım sergilediği yönünde bk. Bülbül, Kudret, "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi*, Eylül 2011, s. 130.

8 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, haz. N. Ahmet Özalp, Büyüyenay Yay., İstanbul, 2019, s. 18-19.

9 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 18-19.

10 Paşa'nın fıkıh-şeriat ve kelam ilmine dair bazı tefekkürü-analizleri daha ziyade öne çıksa da yer yer diğer ilim dallarındaki konularda da kısa kısa görüş ortaya koyar. Ancak bu görüşlerin bir kısmı, yer yer genelleme, tekrar ve bilgi eksikliğiyle de malüldür. Mesela çok fazla olmasa da hadis metinlerini çoğu zaman lafız değil, anlam-atıf olarak verir. Manası doğru olsa bile, *"İlim Çin'de de olsa alınız."* rivayetini ise yaygın (yanlış) kanaate uyarak "hadis" diye işaret etmiştir (bk. "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", s. 224, 239). Hâlbuki bunun "uydurma" bir hadis-rivayet olduğu erbabınca bilinir. *"Hikmetli söz müminin yitiğidir; nerede bulursa alır."* hadisini ise "*İlim Çin'de de olsa alınız."* uydurma rivayeti ile birleştirdiği anlaşılmaktadır (bk. s. 224). Bu meyanda zikretmek gerekir ki, Paşa'nın fıkıh ve kelam başta olmak üzere, sîret-sünnet/hadis ve ahlak gibi ilahiyat ilimlerine ve ilgili kavramlara yaklaşımının ayrıca çalışılması, onun tefekkürünün nasıl bir ilmî-usuli altyapıya dayandığını anlama bakımından önemlidir.

11 Işık, *age*., s. 18.

12 İsviçre'de Fransız, Alman ve İtalyan dili-kültürünün etkisi ve dolayısıyla aslında bir "Avrupa kültürünün sentezlenmesi" söz konusudur ancak bunlar içerisinde bir "İsviçrelilik kültürü" de oluşmuştur.

belirtilmelidir ki, Paşa'nın Batı'ya dair görüşlerinin ve Batı-Osmanlı mukayesesinin önemli bir kısmını derinlikli siyasi analizler oluşturur. Bu meyanda, aşağıda da yer yer vurgulanacağı üzere, Batı'dan birebir alınıp uygulanan siyasi anlayış ve kurumların, kültürel kodları ve değer yargıları farklı olan Osmanlı-Müslüman muhitinde aynı sonucu vermeyeceğini ısrarla vurgulamıştır.

Bu çalışmamızda biz, Paşa'nın yer yer devlet adamlığı, dillere hâkimiyetiyle siyasi-uluslararası ilişkilere dair mektupları[13] ile diğer karar-görüşlerine de atıf yapmakla birlikte, daha ziyade onun Batı'ya yönelik dinî, fikrî, ahlaki, sosyokültürel ve "teo-politik" bakışını bazı başlıklar altında ele alacağız. Ancak ondan önce "oksidentalizm" ve oksidentalizme yönelik yaklaşımları irdelemek gerekir.

"Oksidentalizm" ve Osmanlı'nın Son Döneminde Batı'ya Farklı Yaklaşımlar

"Batı bilimi" ya da "Garbiyatçılık" olarak Türkçeye çevrilebilecek olan "oksidentalizm", bir kavram olarak Arapçadan aktarılarak dilimizde de kullanılan "Şarkiyatçılık" ve "istişrak" terimlerini karşılar. Bu itibarla bu ilimle ilgilenenler de "müsteşrik"in karşıt anlamlısı olarak "müstağrip" diye nitelenir. "İnanç-ibâdet, örf-âdet, tarih, coğrafya, iktisat, siyaset ve sosyokültürel olmak üzere bütün yönleriyle Batı'yı araştıran ilim dalı" veya "Doğu'nun Batı'yı edebî, entelektüel-akademik yazının konusu hâline getirme çabası" olarak tarif edilebilecek olan "oksidentalizm", "oryantalizm" kadar kullanım yaygınlığına ve alanına sahip değildir.[14]

Garbiyatçılık veya müstağriplik veyahut da "oksidentalizm-oksidentalistler" kavramlarının özellikle Türkiye'de daha ziyade olumsuz anlamda kullanıldığı söylenebilir. Bunda özellikle Cemil Meriç'in, Batı'da kalıp özüne yabancılaşan sözde aydınları "müstağripler" olarak olumsuz nitelemesi ile Ian Bruma ve Avishai Margalit'in *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*[15] adlı eserinde "Doğu'nun gözünde düşman Batı" yaklaşımı etkili olmuştur. Nitekim Cemil Meriç, "Müstağripler" başlığı altında Ahmet Mithat'ın "… Biz, son devir muharrirleri, maârif-i garbiyyeyi Şark'a ithale çalışan birer müstağribiz." şeklindeki sözüne yer vermiş;[16] müstağribin, Tanzimat sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat olduğunu söyleyerek, onu "körü körüne Batı'yı taklit ve Batı hayranlığı" şeklinde kullanmıştır.[17] Meriç dışındaki düşünür-yazarlarda da "müstağrip" kelimesinin aynı olumsuz manada kullanıldığı görülür ki, bu olumsuzlaştırmada oryantalizmin de etkisi olmuştur. Zira oryantalizm, kendilerinin yaptığı tarzda analitik de olsa Doğu'nun Batı'yı araştırmasını, tanıma ve en önemlisi tanımlamasını arzu etmemiş, Müslümanların da zihinlerini yönlendirerek kavramı peşinen "reaksiyonerlik-duygusallık-düşmanlık" ekseninde tanımlamıştır.

Hâlbuki oksidentalizm konusunda bu nitelemeleri aşan ve Hasan Hanefi'nin *Mukaddimetün fî ilmi'l-istiğrâb* adlı eserinde ortaya konan üçüncü bir yaklaşım daha vardır. Onun bu eserinden sonra oksidentalizm (Garbiyatçılık-ilmü'l-istiğrâb) İslam dünyasında bir kavram olarak daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. Hanefi kısaca oksidentalizmi, Doğu'nun Batı'yı akademik ve entelektüel olarak tahlili ve araştırması olarak takdim etmiştir.[18] Oksidentalizmin tarifini yapmasa da oksidentalistik çalışmalara olan ihtiyacı, Alman şarkiyatçı Rudi Paret de gündeme getirmiş; İslam dünyasının, Batı'yı tanımaya ve anlamaya yönelik ciddi çalışmalar ortaya koymasının, "Batı araştırmaları" veya "Garbiyyat araştırma-

13 Paşa'nın dillere hâkimiyetini Malta'da iken Amerikan Başkanı Wilson, İngiltere Başbakanı Lloyd George ve Fransa Başbakanı Clemenceau'ya yazdığı İngilizce ve Fransızca otuz beş sayfayı bulan izah sadedindeki mektuptubundan anlamak mümkündür. Bu mektuplarında o, Birleşmiş Milletleri (Cemiyet-i Akvâm) kurmakta olan bu siyaset adamlarına projenin eksiklerini, Osmanlı Devleti'nin durumunu, yapılan yanlışları anlatmış ve Rus tehlikesine karşı dikkatlerini çekmiştir.

14 Özcan Hıdır, "Oksidentalizm versus Orientalism", *Eskiyeni*, 2008, sayı 8 , s. 38. Ayrıca bk. Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi" -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2007, C V, sayı 1, s. 7-31.

15 *Garbiyatçılık/Düşmanlarının Gözünden Batı* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş olan (İstanbul 2009) eser, bu alanda Batı'daki ilklerdendir.

16 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul 2004, s. 129.

17 Cemil Meriç, *age*., s. 137.

18 Bu konuda bk. Hasan Hanefi, *Mukaddimetün fî ilmi'l-istiğrâb*, s. 104.

ları (occidental studies)" ismi altında enstitülerin kurulmasının gereğine işaret etmiştir.[19] Edward Said de oksidentalizme dair görüşünü, Arap-İslam dünyasında gerçek anlamda Batı'yı araştıran müessese ve kişilerin olmayışından ve araştırma için Batılı ülkelere gidip kendi ülkesine dair bir konuyu araştıranlardan yakınarak şu minvalde ortaya koymuştur:

> Niçin bizde Fransa, Almanya ve Amerika araştırmaları konusunda ciddi, çağdaş Arapça çalışmalar bulunmuyor?[20] Tüketim mallarında son teknolojileri ithal edip takip ediyor, en görkemli araçlara binebiliyoruz. Ne var ki ben hiç bir Arap üniversitesinde ve hiç bir dini kurumda diğer din ve kültürlerin, günümüzdeki olayların şekillenmesinde önemli rolü olan Batı'lı devletlerin tarih ve kültürlerinin derinlemesine araştırıldığını görmedim.[21]

Öte yandan oryantalizm ile oksidentalizmin düşünce üslupları arasında çok temel teo-politik ve ontolojik fark bulunmaktadır. Zira oryantalizm, akademik disiplin olmasının yanı sıra sömürge ile birlikte yürüyen bir faaliyet olup Batı'daki önemli şair, yazar ve bilim insanlarının kollektif hafızalarını büyük oranda belirlemiştir. Oksidentalizmde bu kadar sistematik bir iç işleyişten ve mantıksal bir bütünlükten söz etmek mümkün değildir.[22] Henüz yeni kavramsallaşmaya başlayan ve zaman zaman "ölü doğmuş bir ilim dalı" olarak da tanımlanan[23] "oksidentalizm" bir terim ve ilmî branş olarak bu açıdan farklılık arzeder. Ayrıca son yıllarda Batı metedolojisini bilen Müslüman araştırmacıların (oksidentalistler) yetişmesiyle bu konuda gelişme sağlandığı da bir gerçektir. Aslında İslam tarihinin belli dönem ve coğrafyalarında oksidentalist diye nitelenebilecek âlimler bulunmaktadır. Bu âlimler, kendileri dışındaki din, inanç ve kültürleri araştırmışlar ve bugün Batı'da dahi referans kitabı olan kıymetli eserler ortaya koymuşlardır.[24] Yakın tarihimizde (Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyet'in ilk yılları) de oksidentalist olarak görülebilecek Babanzâde Ahmet Naim, Namık Kemal, Mehmet Âkif, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmet Cevdet Paşa, Elmalılı Hamdi Yazır vb. âlimleri-mütefekkirleri, bu meyanda zikredebiliriz. "Garbiyatçı-oksidentalist" olarak niteleyip söz konusu ettiğimiz Said Halim Paşa da Batı'nın tarihini, din-kültürünü ve oryantalistik yönünü oldukça iyi tanıyıp tahlil eden bir mütefekkirdir. Zira Said Halim Paşa, döneminin entelektüelleri arasında taraftarı çok olan Batı'yı körü körüne taklit etmek isteyenlere (Batıperestlik-Batıperestler), Batı'da yapılanların her daim güzel-faydalı olduğu düşünenlere[25] veya siyasal kurumlarda olduğu gibi toplumsal olgularda da Batı hayranlığı marazına tutulup hayranlığa müptela olanlara[26] karşı çıkmış ancak "sentezci-analitik" diye nitelediğimiz, Batı'yı ilmî-akademik ve entelektüel olarak araştırmayı salık vermiştir. Ayrıca onun, genel anlamda "ıslahatçı" yönünün de öne çıkması[27] bunu teyit etse gerektir.

Bu meyanda Said Halim Paşa dönemindeki "İslamcılar", ("Yeni Osmanlıcılar", reformistler-modernistler), "Türkçüler" ve "Batılılaşma-muasırlaşma" yanlısı aydınlar göz önüne alındığında aslında Avrupa-Batı'ya dair "tez", "antitez" ve "sentez" olmak üzere, üç tarz yaklaşımın olduğu da söylenebilir. Batı'ya-Batılılaşmaya dair Abdullah Cevdet'inkini "teslimiyetçi", Mehmet Âkif'inkini "tepkisel", Said

19 Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden 1968, s. 5.

20 Edward Said, *Ta'kibât ale'l-istişrâk*, trc. Subhî Hadîdî, Ammân 1996, s. 149-150. Edward Said burada, üç sene Amerika'da kaldığı hâlde bu süreyi Amerikalı gençlere Orta Doğu'yu anlatmakla geçiren Suriyeli Sâdık el-Azm ile Lübnan'dan Amerika'ya gelerek Lübnan ile ilgili bazı konuları araştıran birtakım gençlerle olan diyaloğunu anlatır.

21 Edward Said, *Hayat Gazetesi*, Sayı/12182, 3 Temmuz 1996.

22 Alim Arlı, *Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Bağlamında Şerif Mardin*, Yüksek Lisans Tezi (AÜSBE -Sosyoloji bölümü-), s. 73. Bu tez Küre Yayınları (İstanbul 2004) tarafından neşredilmiştir.

23 4 Safer 1419 tarihli Suudi Arabistan'da yayımlanan *Okaz Gazetesi*'nde Ali Harb tarafından kaleme alınan Hasen Hanefi'nin *Mukaddimetün fî ilmi'l-istiğrâb* adlı eserini tenkit için kaleme alınan *"el-İstiğrâb: İlmün vulide meyyiten"* adlı yazı.

24 Burada diğer inanç ve kültürlere dair eser veren bazı alimler ve eserlerine dair bk. Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi", s. 7-31.

25 Bu yönde bk. Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 24, 30. Ayrıca bk. "Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 96-97.

26 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 29. Ayrıca bk. *Buhrân-ı Fikrîmiz-Düşünsel Bunalımımız*, s. 113.

27 Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 94, 95.

Halim Paşa'nın yaklaşımını ise "sağduyulu" şeklinde tasnif eden bazı araştırmalar da vardır[28] ki, nitelemeler farklı olsa da bizim tasnifimizle benzerdir. Ne var ki Mehmet Âkif'in "tepkisel" olduğuna itiraz edilebilir; Abdullah Cevdet'in "teslimiyetçi", Said Halim Paşa'nın da "sağduyulu olduğu şeklindeki yaklaşım ise makul gözükmektedir ki, biz de bunu "analitik" olarak niteleyeceğiz. Zira Said Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Mehmet Âkif, Babanzâde Ahmet Naim, Şehbenderzâde Hilmi vb. "İslamcı-İslamlaşmacı" âlim-mütefekkirlerin, nüanslarla, daha ziyade "analitik-sentez" tutumunu benimsediklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Mehmet Âkif'in "refleksif-tepkisel" olduğu sorgulanabilir olup kanaatimizce büyük oranda Said Halim Paşa ile benzer (sentez-analitik) tutuma sahiptir.

Sentezcilik, her ne kadar eleştirilecek yönleri olsa da aksiyoner-analitik bakış ve ihya-ıslahatçılığı da içermekte ve genelde ilmin-teknolojinin milliyeti olmadığını, Batı'daki ilmî-bilimsel ilerlemelerini alıp kültür-medeniyet ve ahlakın benimsenmemesi gerektiğini söyleyen yaklaşımdır. Bu meyanda Said Halim Paşa'ya göre, maddi ilerleme ve Batı'daki bilim-teknolojinin alınmasına, İslami geçmişin başarılarını canlandırmaya çalışan muhafazakâr (bazı) âlimlerin karşı çıktığını; buna karşılık "Batıperest-Batıcılık" yanlılarının da maddi ilerlemenin İslam'a bağlılıktan daha öncelikli olması gerektiğini savunanlar,[29] Batı'da yapılanların her daim güzel-faydalı olduğu düşünenler[30] veya siyasal kurumlarda olduğu gibi toplumsal olgularda da Batı hayranlığı marazına tutulup hayranlığa müptela olanlar[31] ve dolayısıyla Batı'yı taklit etmenin tek çıkış yolu olduğunu düşünenler ise aslında "tez" yaklaşımı sergilemişlerdir. Paşa'ya göre Batıcılık bunların fikirlerini köreltmekte, öyle zannetseler de aslında taklit etmek istedikleri Batı'yı da tam anlayamamakta, hatta zıt hareket etmektedirler.[32] Ona göre bunlar ne gerçekte Batı'yı ne de millî-manevi, sosyal ve siyasi meselelerde bizimle-muhitleriyle ilgili tarafı tanımadıkları gibi küçümseyip tahkir de ederler. Onlara göre memleketi çöküşten kurtarmak için tek çare, bütün esas ve telakkilerini kabul edip kendimizinkileri de unutarak Batı'yı taklit etmektir. Onlar, şayet Batılılaşırsak, Avrupa hükûmetlerinin sevgisini kazanıp eski düşmanlıkların hafifleyeceğini iddia ettiler.[33] Neticede ise "ruhları vatan değiştirmiş ve fikren göç etmiş" ama Batı zihniyetine göre de sadece asalak kimseler oluverirler.[34] Bu Batılı elitler, Paşa'ya göre meselelere İslam'ın dışında seküler-taklitçi bilinçle bakarlar. İslamlaşma fikrini açıklarken de aslında Müslüman aydınlardaki zihnî bölünmeden söz ederek şöyle der:

> Bir Kant'ın yahut bir Spencer'in ahlak görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir. Bir adamın zihninde, uyuşmaları imkansız bunca zıt fikirler bulunur ve çatışıp dururken, o kişinin kafası ve vicdanı nasıl bir şey olur, tasavvur edilsin![35]

Paşa'nın, özelde Osmanlı-Türkiye, genelde ise İslam dünyasındaki bu tür "Batıcı aydın tipolojisi"ne dair tahlilleri, kendine-özüne yabancı "Batılıdan çok Batıcı" veya Paşa'nın tabiriyle "yabancıdan çok yabancı" ve "ruhları vatan değiştirmiş, fikren hicret etmiş" devşirme aydınlar, için bugün de fazlasıyla geçerlidir. Bu meyanda Paşa'nın şu ifadeleri de Batılı entelektüeller-fertler ile bir mukayese olması bakımından anlamlıdır:

28 Kudret Bülbül, "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi*, Eylül 2011, s. 130; Ahmet Dağ, "Said Halim Paşa ve Erol Güngör Bağlamında Buhran ve Meselelerimizin Yorumu", *İslam ve Yorum*, içinde, C III, Ankara 2017, s. 268-69.

29 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 185-213; Şeyhun, *age*., s. 170.

30 Bu yönde bk. Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 24, 30. Ayrıca Paşa bu tür kimselerle, "Müslümanlar Avrupa fikri ve âdetlerini benimsemezse yakın zamanda esameleri okunmayacaktır." şeklinde argümanlar ileri süren Abdullah Cevdet gibi Batıperestleri kasteder.

31 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 29. Ayrıca bk. "Buhrân-ı Fikrîmiz-Düşünsel Bunalımımız", s. 113.

32 Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 95.

33 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 200, 202.

34 Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz-Düşünsel Bunalımımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 96-97.

35 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 186.

> Bu cemiyetleri oluşturan fertlere gelince, o bütün hayatı boyunca belli bir hedefi takip eder. Mesele, hangi şartlarda yaşarsa yaşasın, bir Fransız veya Alman, bütün gayretlerini bir noktada birleştiren gayesi, iyi bir Fransız veya iyi bir Alman, hatta mümkünse Fransız'ın, Alman'ın en iyisi, en hayırlısı ve en büyüğü olmaktır.

Bu meyanda Paşa, her iki grubun anlayışını da yanlış bulup eleştirmiş; böylece sentez-analitik ve orta yol anlayışını benimsemiş; İslami ilkelerden uzaklaşarak Batı'yı taklide karşı çıkmıştır.[36] Ancak o, İslami değerlerin-ahkâmın yüzyıllar boyu korunmasında rolü olan -fıkıh başta olmak üzere- ilimlerin gelişmesine katkıları sebebiyle[37] muhafazakâr âlimleri, en esaslı eleştirilerini yönelttiği Batıcılara nazaran, daha az eleştirmiştir. Batı'ya yaklaşımda üçüncü yol ise her hâlükârda-tamamen karşı çıkanların tutumudur ki ayrıca ele alınmalıdır. Paşa bu körü körüne tamamen karşı çıkışı tasvip etmese de Batılılaşmaya çalışan âlim-aydınların fikir ve nazariyelerini de tabiî görür.[38]

Öte yandan her ne kadar Paşa'nın Batı'ya yönelik "sentezci" tutumu olduğunu söylesek de aslında onun Doğu/İslam-Batı ayırımında yer yer keskinlik olduğu da görülür. Zira oryantalizm, "Batı" ve "Doğu" toplumları ve kültürleri arasında uzlaştırılması mümkün olmayan ontolojik-paradigmal farklılık olduğunu varsaymaktadır ki bu, Paşa'nın bakışında da görülen bir husustur. Bu meyanda Paşa'nın "Hangi Batı?" sorusunu sorup sormadığının tespiti önemlidir. Zira "Hangi Batı?" sorusunu soran düşüncenin, kendince olumlanmış "iyi bir Batı"nın olacağından yola çıkacağı ve esasen tersinden "gizli bir Batıcılık" olabileceği de düşünülmelidir. Paşa da Batı'nın "iyi yanları" olarak gördüğü bilim, teknoloji ve modern kurumları almayı gerekli görmüştür. Aslında bu yönüyle bir "iyi yanlar-kötü yanlar" temelinde seçmecilik ve sentezcilik söz konusudur. Ne var ki böyle bir senteze ulaşılamadığı gibi, "Batı'ya eklektik bakış" olarak nitelenebilecek bu bakışın, modernleşmenin içselleştirilmesine de zemin hazırladığı; bu meyanda da Batı dışı toplumlardaki ve de özellikle İslam âlemindeki Batı karşıtlığının ise ağırlıklı olarak Batı-oryantalizm tarafından üretilmiş "Doğu"nun, çerçevesini Batı'nın çizdiği bir zihinle Batı'ya itirazı ve hatta meydan okuması şeklinde paradoksal bir zeminde cereyan ettiği yönünde de görüşler bulunmaktadır.[39]

"Dinler Tarihçisi" ya da Batı-Hristiyanlık Eleştirisi

Said Halim Paşa'nın Avrupa-Batı eleştirileri veya İslam'ın temel prensipleri ve değer yargıları ile Batı'yı mukayese ettiğinde aynı zamanda bir oksidentalistin önemli parametrelerinden olduğunu düşündüğümüz "dinler tarihçisi" gibi Hristiyanlığa dair, detaylı olmasa da, esastan bazı görüşler-analizler ortaya koyduğunu görüyoruz. Dolayısıyla onun Avrupa-Batı eleştirileri ve mukayeseleri aslında bir Batı dini yapısı ve özellikle de Hristiyanlık eleştirisidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Paşa'nın "Yahudilik-Yahudiler" ile alakalı bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Bunu söz konusu dönemde Yahudilerin Batı'da etkin olmamaları veya öne çıkmamış olmamalarıyla açıklanabilir. Zaten Avrupa-Batı'yı -bir anlamda- "Hristiyanlık dünyası (cihan-ı Hristiyaniyet)" olarak nitelemesi[40] de Batı-Avrupa'nın dominant kültürünün -bütün mezhepleriyle-Hristiyanlık olmasıyla ilgili olsa gerektir.

Paşa, Müslüman milletlerin çağdaşları Hristiyan halklara göre, mezhep özgürlüğü konusunda daha hoşgörülü, daha adil ve daha özgürlükçü olduğunu[41] söyler ki Hristiyanlık tarihi, inancı, mezhepleri, anlayışı derinlemesine bilinmeden bu mukayese-analizin yapılabilmesi kolay değildir. Ne var ki bu eleştirilerde detaylara ve Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık gibi farklı Hristiyan mezheplerine

36 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 185-213; Şeyhun, *age.*, 170-180.

37 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 185-213; Şeyhun, *age.*, s. 171-73.

38 Paşa, "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 171.

39 Bu yönde görüş-değerlendirmeler için bk. Mehmet Akif Çeç, "İslam ve Batı Meselesi", *Star-Açık Görüş*, https://www.star.com.tr/acik-gorus/islam-ve-bati-meselesi-haber-1500123/

40 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 102.

41 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 20.

yönelik detaylı bilgi vermese de bu mezheplere yönelik de bazı genel analizler yapmıştır. Milletlerin dinlerine, bulundukları muhite göre kendi karakter özelliklerini (mezhepler) vereceklerini ifade ederek Hristiyanlıkta Katoliklik, Ortadoksluk ve Protestanlığı; İslam'da da Sünnilik[42] ve Şiiliği örnek gösterir. Dahası Alman Katolikliğinin, İspanya ve İtalyan Katolikliğinden çok farklı olmasına dikkat çeker, Protestanlık ve Ortadokslukta da benzer durumların görüldüğünü gündeme getirir. Paşa'nın burada, dinin (İslam ve Hristiyanlık) farklı muhitlerdeki uygulama ve tefsirlerini (tedeyyün) dile getirdiği açıktır. Ona göre Batılı Hristiyan milletler, dinlerini medeniyetlerine yardımcı olacak bir ilerleme unsuru olacak tefsir edip pratikleştirmişlerdir. Doğu Hristiyanları (Ortadokslar) ise bunu başaramamışlardır. Beşeriyetin mutluluğunu temin edecek bütün unsurlara sahip bir din olan İslam'a sahip olan Müslümanlar da (tarihteki olumlu pratikler-tecrübeler bir yana), Hristiyanlara nispeten bunu başaramayıp geri kalmışlardır.[43]

Batı dünyasıyla Osmanlı'nın sosyal yapısı arasındaki farkın, Hristiyanlık ile İslam arasındaki fark kadar büyük olduğunu vurgulamasında[44] da esasen Hristiyanlığın temel esaslarının mukayese edebilecek kadar iyi bildiği anlaşılır. Yine "Batıperest" aydınların biraz tanıdıkları Hristiyanlık ile hiç tanımadıkları İslam arasında gelişigüzel mukayeseler yaptıklarından söz ederken de aslında Hristiyanlığı iyi bildiği iması vardır. Zira birinin bir konuyu bilmediğini söyleyebilmek, bilgisiz olmaz. Aynı şekilde İslam ile Hristiyanlığın "din" olarak aynı düzlemde kabul edilip yargılanmasına da itiraz eder.[45] Bu itirazıyla Paşa'nın, esasen İslam'ı bütün peygamberlerin tebliğ ettiği yegâne din (ed-Dîn/İslam) olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılmalıdır ki bu, dinler tarihinde Kur'an-Sünnet perspektifli[46] önemli-ontolojik bir bakıştır. Zira ona göre dinin Müslümanlara ifade ettiği anlamla, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin getirdikleri dinler arasında hemen hemen hiçbir ilişki kalmamıştır.[47] Burada Paşa, Yahudilik ve Hristiyanlığın tahrif edildiğini ve peygamberlerinin getirdiği orijinal hâlden (ed-Dîn/İslam) uzaklaştığını ima etmiştir. Bu meyanda Paşa'ya göre Avrupa'yı bizden ayıran en önemli fark, Avrupa'nın uzunca bir süre "ruhbanlık" ve asillik mekanizmalarının, kilisenin baskısı altında yaşamış olmasıdır ki, bir kurum olarak kilisenin yükselişi Hristiyanlığın uyum sağlamasına engel olmuştur. Doğu toplumları ise İslam'ı kabul ettikten sonra ırk ve mezhep farkı gözetmeksizin İslam kardeşliği şemsiyesinde adalet ve eşitlik kanununa bağlı olarak yaşamışlardır. Bu nedenle Müslüman milletler, aynı devirde yaşadıkları Hristiyan milletlerden daha fazla müsamahakâr, adalet sahibi olmuşlardır.[48] Yine ona göre Batı'da din ve mezhep adına uygulanan zulümler toplumları kana boyarken, bu ilkeler sayesinde İslam ülkelerindeki gayrimüslim topluluklar rahat ve mutlu yaşayabilmişlerdir.[49] Yine ona göre Osmanlı siyasal birliği, Hristiyan Batı devletlerinde olduğu gibi ulusallık ilkelerine değil İslam birlik ve kardeşliği ilkesi üzerine kurulmuştur.[50] Bu ifadeleriyle o, aslında temel bir farka işaret ederken Batı'nın kök paradigmalarını Hristiyanlığın şekillendirdiğini de ima etmektedir.[51]

Said Halim Paşa'nın, Hristiyan âleminde her yolun Roma'ya, İslam âleminde ise bütün yolların Mek-

42 Paşa'nın burada Sünniliği, Şiiliğin karşısında bir mezhepmiş gibi takdim etmesi eleştirilebilir yönler barındırır. Zira Sünnilik (Ehlisünnet), bir mezhep değil, farklı anlayış ve mezheplerin çatısı-jenerik anlayış-tutumdur. Onu Şiiliğin karşısında bir mezhep olarak ortaya koyanlar daha ziyade oryantalistlerdir. Paşa'nın da aslında, her ne kadar burada böyle zikretse de, Sünniliği Şiiliğin karşıtı-alternatifi gibi anlamadığı ancak bir örnek olarak bu şekilde takdim ettiğini düşünüyoruz ki, aşağıda ayrıca değinilecektir.

43 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 161.

44 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 22–23, 227.

45 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 103.

46 Kur'an'da Allah nezdinde yegâne dinin İslam olduğuna dair bk. Âl-i İmrân, 3: 19.

47 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 103.

48 Bu yönde görüşleri için bk. Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 19-20; "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 240.

49 Paşa, "Meşrutiyet", *Bütün Eserleri*, s. 50.

50 Paşa, "Meşrutiyet", *Bütün Eserleri*, s. 52-53.

51 Paşa, *Buhranlarımız*, s. 241-258. Ayrıca bk. Işık, *age.*, s. 75.

ke'ye çıkacağını söylemesini de Hristiyanlık özelinde anlamak icap eder. Batı'yı kurum, kavram ve kültürünü yakından tanıyıp mukayeseler yapabilecek kudrette olan Paşa'nın Batı'nın dinî-kültürel temellerine işareti ederek Batı eleştirisi yapmasını açık bir "istikamet beyanı"[52] şeklinde anlayabiliriz. Ona göre Batı dünyası, gayesi, telakkileri, meyilleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için baş vurduğu vasıtalar bakımından, İslam dünyasından çok farklıdır. Bu fark, Hristiyanlığın toplum ve ahlak terakkileri, gelenekleri ve esasları ile İslam'ınki arasındaki fark kadar büyüktür.[53]

Öte yandan Paşa'ya göre Osmanlı toplumuna en öldürücü darbeyi, maddeyi her şeyin üstünde tutan düşünce -materyalizm-maddecilik düşüncesi- vurmuştur. Bu düşünceyi, seçkin entelektüellerimiz ülkeye hizmet ettiklerini sanarak ülkeye aktarmışlar; böylece Osmanlı'ya en büyük kötülüğü yapmışlardır. Ona göre bu düşüncenin Batı'da ortaya çıkış nedeni, Hristiyanlık inançlarının yeni bilimsel gelişmelerden kaynaklanan inançlarla uyuşmazlığıdır ki, ona göre İslam'da böyle bir uyuşmazlık yoktur.[54] Paşa'nın burada "din-bilim/İslam-bilim" ilişkisi ve çatışmasını gündeme getirdiği ve Hristiyanlığın -ve özellikle de Katolikliğin- dogmalarının bilim ile çatıştığını, buna karşılık İslam'da böyle bir çatışmanın esasen olmadığını, çatışma şöyle dursun, dinî inançlarımızla bilimsel anlayışların bir bütün oluşturduğunu söylemektedir. "Din-ilerleme/terakki" konusuyla da doğrudan alakalı bu konudaki tartışmalar, Batı-Doğu'da ama daha ziyade İslam ile ilgili olarak günümüzde de canlılığını korumaktadır. Böylece Paşa aslında, özünde Hristiyanlık-Katoliklik açısından tartışılmış olan önemli bir konuyu gündeme getirmiştir.

Paşa'nın insanın dinsel eğilimleri düşünsel gelişimiyle birlikte geliştiği ve insanlık tarihi izlendiğinde insanların din ve düşünceleri arasında sürgit bir ilişki olduğunu söyler. Bu meyanda Paşa'ya göre bugün Hristiyanlığın aşamalı olarak yetersizleşmesi ve teslis ilkesine olan imanın zayıflaması, Batı vicdanında oluşan başka ilkelere iman edilmeye başlamasıyla eski canlılığını yitirmiştir. Ona göre bilimsel ve teknolojik gelişme-gerçeklerin getirdiği bu yeni anlayış-inançlar, Hristiyanlığın ilham ettiği imandan daha çok olmasa bile, en azından onun kadar samimi olup Hristiyan ruhbanların otoritelerini de sarsmıştır. Böylece eski Hristiyanlığın yerini, Hristiyan azizleri ile karşılaştırılabilecek saptırıcı ve despot misyonerleri olan "yeni bir din" almaktadır. Ancak bu yeni dinin bağlılarına mutluluk verip vermeyeceğini ancak zaman gösterecektir.[55] O burada Hristiyanlığın aşama aşama dönüşümü ve Batı-Avrupa'daki bilimsel ve teknolojik gelişme-gerçeklerin sonucu olarak yeni din-dinî terakkilerin aldığını söylemiştir ki son derece önemlidir. Açıkça söylemese de aslında burada sözünü ettiği husus, aydınlanma ile ortaya çıkan "materyalist-pozitivist ve bilimsel felsefe"[56] ve bunun sonucu olarak Batı-Avrupa ülkelerinde günümüzde de alabildiğine tezahürleri görülen "dinden-kiliseden uzaklaşma", "dinsiz dindarlık" veya "seküler ahlak-ahlakilik dini" olsa gerektir. Ancak onun bu değerlendirmelerinin sonunda dile getirdiği "Bu yeni din, bağlılarına daha çok mutluluk sağlayabilecek mi?" sorusu sorup bunun yanıtını zamanla anlaşılacağını söylemesi[57] de dikkat çekicidir. Öte yandan Paşa, çağdaş Hristiyanlığın da Batı'nın bugünkü ideallerini tatmin etmemesi sebebiyle -bilhassa Avrupa'da- "deizm", "ateizm", "agnostisizm" ve "nihilizm" gibi formlarla "hümanizm" olarak bilinen dinden-kiliseden uzaklaşmanın bütün dinlere genellenmesini de eleştirir ki, onun burada, Pavlusçu Hristiyanlığın bu dünyaya ait düzenlemelerindeki eksikliğine ve dogmatik anlayışına işaret ettiğini düşünülebilir.

Paşa'nın Hristiyanlığa dair bakışında-analizlerinde en dikkat çekici yönlerden biri, onları çoğunlukla "ruhbanlar-ruhban sınıfı/ruhanilik)" üzerinden eleştirmesidir. Bu itibarla onun eleştirisinin esas muha-

52 Işık, *age*., s. 80.

53 Paşa, "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 218-19. Ayrıca bk. "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 211.

54 Paşa, "Buhrân-ı İçtimâîmiz-Toplumsal Bunalımımız", *Bütün Eserleri*, s. 72-73.

55 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 101-102.

56 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 102.

57 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 102.

tabı, "yarı" ve "tam" ruhbanlık anlayışına-uygulamasına sahip olan ve dolayısıyla Protestanlığın doğuşu-Reformasyon'a kadar Orta Çağ boyunca "vaftiz-günah çıkarma ve engizisyon" ile hegemonya kuran Katolikler olmalıdır. Zira Protestanlar da ruhbanlık bulunmamaktadır. Ancak onunla Paşa'nın bir bütün olarak Hristiyan din adamlarını (papaz-keşiş-kardinal-başpiskopos) kastetmesi de düşünülebilir. Bilindiği üzere İslam'da da "ruhbanlık-ruhbaniyye" reddedilmiştir.[58] Ona göre Hristiyanlar, İslam ülkelerinde gördükleri şaşırtıcı geriliği İslam'a bağlamakta mazurdurlar zira gelişim süreçleri içinde önlerine çıkan tek engel, kendi dinleri ve bu dinin ortaya çıkardığı ruhbanlar sınıfının saltanatı olmuştur."[59] Böyle söylemekle birlikte Paşa, doğuşundan belli bir dönem içinde, diğer dinlerin ruhani sınıflarıyla olan temaslarının kötü tesirleriyle, gittikçe bozulup onlara benzemeye başlayan ruhani sınıfın Müslümanlar arasından da çıkabildiğini söylemiştir.[60] Paşa'nın "ruhani sınıf" ve "ruhanilik" ile tam ne kastettiği açık değilse de esasen onun, dinî alanı statikleştirip alabildiğine kontrol- tahakküm edici "din adamaları" sınıfını veya daha özelde "zâhit-mutasavvıfları" kastetmiş olabilir. Zira Paşa'nın, genel anlamda "züht-tasavvuf"a mesafeli durduğu ve "ahlakı-ahlakiliği" öne çıkardığı söylenebilir. Zira eserlerinde "züht-tasavvuf"a hemen hemen hiç değinmemiş ancak hemen her fırsatta ahlakı öne çıkarmıştır.

Öte yandan Paşa, Batı'nın Doğu'ya (İslam'a) olan düşmanlığının gerçek sebebini, Haçlıların çabalarını boşa çıkarmış; Hristiyanlığın yayılmasına, Avrupa'nın "medenileştirme (!)" siyasetinin önünde duran "İslami/manevi şahsiyet/İslam insanı" olduğunu, tevekkül ve dayanışma gibi kuvvetli vasıflara sahip bu şahsiyeti ortadan kaldıramamış olmaktan dolayı Batı'nın İslam-Müslümanlara derin öfke, kin/nefretinin bulunduğunu söylemiştir.[61] Son olarak şunu vurgulayalım ki, Müslüman âlimlerin, Haçlı Seferleri sırasında Avrupalı Hristiyan din adamlarının skolastik fikirleriyle karşılaşıp etkilendiklerini ve bu skolastik düşüncelerin İslami düşünce hayatını ve gelişmesini de etkilediği yönündeki görüş-iddia,[62] etraflı araştırılması gerekmekte olup, kanaatimizce isabetli de değildir.

"Batı-Doğu": Kavramsal Analizler-Mukayeseler

"Bizim düşünme gücümüz henüz nesnelerden kavramlara ve düşüncelere geçemiyor; tersine kavramlardan düşüncelerden nesnelere geçmeyi yeğliyor."[63] diye esaslı bir öz eleştiride de bulunan Said Halim Paşa'nın düşünce sistematiğinde kavramların yerli yerinde kullanımı özel önem arz eder. Ona göre Batılıların düşünce tarzı ve kavramları ile Müslümanların düşünme tarzı-kavramları arasında ciddi farklar da bulunmaktadır. Bu meyanda, pek çok önemli kavrama yeni tanım ve boyutlar getirmiştir[64] ki, biz burada Batı-Avrupa'da da tartışılan veya ona dair bazı kavramlara yaklaşımını kısaca ele alacağız. Zira çalışmamız sebebiyle Batı'ya bakışında "dinî-enetelektüel lider (oksidentalist)" olan Paşa'yı bu şekilde nitelememizde kavramsal analizlerinin de önemli bir etkisi söz konusudur.

Öncelikle vurgulamamız gerekir ki, Paşa'nın "Batı" ile ne kastettiğini genel anamda iyi anlıyorsak da spesifik bir Batı tarifi de yaptığı söylenemez. Bu durum "Doğu kavramı için de geçerlidir. Zira her ne kadar Doğu ile onun, daha ziyade "Osmanlı-İslam-Müslüman dünya"yı kastettiği anlaşılıyorsa da bazen Doğu'yu daha genel manada kullandığı, İslam dünyasının ötesi olarak Hint alt kıtası-Asya toplumlarını "Uzak Doğu" ve bugün Orta Doğu olarak tabir edilen İslam coğrafyasını da "Yakın Doğu" olarak

58 İslam ve Hristiyanlıkta "ruhbanlık" kavramının etraflı-mukayeseli analizi için bk. Özcan Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, 3. Baskı İstanbul 2020, s. 23-34.

59 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 105.

60 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 196-97. Öte yandan İslam öncesi din ve kültürlerin ve özelde de Hristan kültürünün İslâm zühd-tasavvufuna etkisi ile züht-ruhbanlık ilişkisine dair tartışmalar için tarafımıza ait *Hristan Kültürü ve Hadisler* (İstanbul, 3. Bs., Aralık, 2020) adlı esere bakılabilir.

61 Paşa, "Ta'assub-Taassup", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 153.

62 Şeyhun, *age.*, s. 45.

63 Paşa, "Taklitçiliğimiz", *Bütün Eserleri*, s. 18.

64 Paşa'nın önemli yekûn tutan kavramsal analizlerine dair, farklı disiplinlerle mukayeseli ayrı bir çalışma yapılması önemi haizdir.

ayırdığı[65] not edilmelidir. Bu meyanda onun, esasen "oryantalistik" bir ayırım olduğunu düşündüğümüz "Doğu-Batı" ayırımına-dikotomisine, keskin olarak kabul etmese de açıktan itirazı olmamıştır. Bu durum, Batı fikriyatına dair esaslı analiz-eleştirileri olan Paşa'nın, oryantalistik kavram-kullanımlar konusunda paradigmal anlamda sorgulamasının olmadığını söyleyebiliriz. Bu meyanda "İslam/Doğu-Batı dikotomisi", onun siyasi analizlerinin odak noktalarından birini, belki de birincisini oluştursa da Avrupa-Batı medeniyetine yönelik dönemin bazı İslamcılarındaki "paradoks-ikircikli" tutumların da onda pek olmadığını söyleyebiliriz.

Öte yandan Paşa'ya göre milliyet ile medeniyet aynı şeyi ifade eder ve bu minvalde "Batılılaşmak" da kendi medeniyetimizi terk veya inkâr; neticede ise kendi milliyetimizden vazgeçmek demektir. Bu manada mesela Almanlara kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfanını bırakmakta olduğunu söyleyen kimsenin "Alman-Alman ıslahatçısı" sayılmayacağını söyler.[66] Onun düşüncesinde en önemli kavramlardan biri, "İslamlaşmak" tabiridir ki, onun "İslamcılık" yerine bu tabiri kullanması dikkat çekicidir. "İslamlaşma-İslamlaşmak"tan başka Paşa, yer yer "vahdet-i İslamiyye (İslam birliği)" kavramını da kullanmıştır ki, bu kavramların da aslında Batı'ya yönelik teo-politik yönü dikkate alınmalıdır. Yine o, Batı medeniyetinin tesirleri ile meydana gelen -ve daha ziyade Batılılar, Batıcılarca tedavüle sokulan- "Osmanlı rönesansı" tabirini de yıkıcı ve dinden uzaklaşma olarak görmüştür.[67] O ayrıca "eşitlik", "hürriyet", "demokrasi" gibi nosyon-kavramların Batı ve İslam gibi farklı bağlamlardaki anlamlarının analizlerini yapmıştır. Bu meyanda ona göre "eşitlik" kavramı Müslüman coğrafyada hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaz. Zira insanlar arasında şahsi meziyetler sebebiyle meydana gelmiş olan eşitsizlik, açıkça demokrat olan İslam toplumu için gayet doğal kabul edilmiştir. Eşitlik anlayışı bakımından Doğu-Batı analizi yapan Paşa'ya göre Batı ülkelerinin toplumsal rahatsızlığı eşitsizlikten, Doğu-İslam ülkelerinin toplumsal bunalımı da eşitlikten kaynaklanmaktadır.[68] Buradan hareketle Paşa'ya göre "hürriyet" Müslümanlar için toplumdan kaynaklanan bir zinciri kırmak, siyasi bir kölelikten kurtulmak anlamına gelmeyip "insanoğlunun gerçeği aramaya ve adaleti gerçekleştirmeye yönelik çabalarının meyvesi" olup, bir halkın ulaştığı özgürlüğün düzeyinin ise ancak manevi ve fikrî ilerleme yolunda yaptığı sürekli çalışmaların ölçütü olacağını söylemiştir.[69]

Avrupa'yı (Batı) Müslümanlardan ayıran en önemli fark ise Avrupa'nın uzunca bir süre "ruhbanlık" ve asillik mekanizmalarının baskısı altında yaşamış olmasıdır. Doğulu toplumlar ise İslam'ı kabul ettikten sonra ırk ve mezhep farkı gözetmeden İslam kardeşliği şemsiyesinde adalet ve eşitlik kanununa bağlı olarak yaşamıştır. Bu nedenle Müslüman milletler, aynı devirde yaşadıkları Hristiyan milletlerden daha müsamahakâr ve adaletli olmuşlardır.

Paşa'ya göre Batılı kavramlar, kendi siyasi, sosyokültürel şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda yüzyıllar içinde inşa edilmiştir. Zira Batı ve İslam dünyasının yön ve istikametleri ontolojik olarak farklıdır. Bu sebeple Müslümanlar için yegâne çözüm "İslamlaşma" sayesinde gerçekleşebilir. Bu sebeple Batılı siyasi-sosyal kurumları ve kavramları aynıyla İslam toplumlarına transfer etmek doğru olmayıp İslam toplumları kendi yapısına uygun kurumlar, kavramlarla yönetilmelidir.[70] Öte yandan Paşa'ya göre mil-

65 Paşa, "Bağnazlık-Taassub", *Bütün Eserleri*, s. 99. Paşa'nın bu ayırımlarının da aslında siyasi oryantalistik-Batılı olduğu söylenmelidir. Zira oryantalistik çalışmalar ve kurumlarda "Near-eastern (Yakın Doğu)" ve "Far eastern (Uzak Doğu)" olarak kullanımlar-çalışmalar bulunmaktadır.

66 Paşa, "Buhrân-ı Fkrîmiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 103. Öte yandan Paşa'nın burada "Alman kültür, medeniyet ve irfanı" tabirlerini kullanması dakik bir kullanım olmasa gerektir. Zira Almanlarda "medeniyet" kelimesi yerine "kültür" kelimesi kullanılır. Bu meynada bk. Özcan Hıdır, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020, s. 247-279.

67 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 201.

68 Paşa, "Buhrân-ı İçtimâîmiz-Toplumsal Bunalımımız", *Bütün Eserleri*, s. 75.

69 Paşa, "Taklitçiliğimiz", *Bütün Eserleri*, s. 17.

70 Işık, *age.*, s. 81.

liyet, kültür ve medeniyet eş anlamlı[71] olduğundan kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını inkâr eden veya hor-hakir görenler milliyetini kaybeder. Ona göre Batılılaşma arzusu da kendi medeniyetimizi terk veya inkâr manasına gelmektedir.

Diğer taraftan Paşa'nın Batı'ya bakışı bağlamında yer yer müphem veya tam ne kastettiği anlaşılamayan kavramlar-tabirler de kullandığı görülür. "Hakikatin evrenselliği" tabiri böyledir. Ona göre İslam fıkhının "hakikatin evrenselliği" ilkesi çerçevesinde Müslümanların başka topluluklar ve medeniyet havzaları ile kurdukları ilişki örneğinde gördüğümüz çeşitlilik her zaman Müslümanlara ilham kaynağı olabilecek bir tecrübe içermektedir. Nispeten kapalı olan bu tabiri onun şu ifadeleri biraz açarsa da kapalılığı tamamen giderecek mahiyette değildir:

> Bütün hakâyik-i fenniyye gibi İslamiye'nin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz riyaziyesi, bir Alman hey'eti, bir Fransız kimyası olmazsa; ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olmaz. Ancak fenni ve tecrübi hakikatlerin âlemşümul tabiatı, nasıl heyet-i mecmuası irfan-ı beşeriyi temsil eden fenni olmakla beraber bir takım millî harslar ibda eder. Maamafih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri, tefsir ve tatbik edilmekte bulundukları muhite tabidir.[72]

Paşa'nın, temelli ve toplumsal bir tutum olarak gördüğü "Osmanlı demokrasisi" veya "Müslüman demokrasisi" kavramsallaştırmaları da önemlidir, ki Osmanlı temelden demokrat bir toplumdur. Batı demokrasisi ise yeni doğmuş, kötülüklerle lekelenmiş geçici/iğreti bir durumdur.[73] Ayrıca ona göre Batı demokrasisinin kökenleri Avrupa'nın aristokratik rejiminde yatmakta olup Müslüman toplumlar bu tür bir aristokrasiye sahip olmadıkları için onların Batılı demokratik kurumları (birebir) benimsemeleri gerçekçi değildir.[74] Bu yönüyle aslında Paşa'nın özellikle Batı'dan gelen kavramlarla "dogmatik" bir bakıştan ziyade "diyalojik/analitik" bir ilişki kurduğu, Batı'dan gelmesi sebebiyle bir kavramı mutlak iyi ya da kötü olarak görmediği, bu kavramların geldiği veya transfer olduğu kontekst-muhitte tarihî-sosyolojik olarak nasıl kullanıldığı ile daha ziyade ilgilendiği söylenebilir.

Avrupa-Batı'ya Tümel-Bütüncül, Bilinçli-Analitik Bakışı

Kök ülke, öz değerlerine bağlı bir mütefekkir-aydın olarak Said Halim Paşa, Batı'nın multikültürel ülkelerinden olan İsviçre'de eğitim alması ve Batı dillerine de hâkim olması sebebiyle, Batı tarihi-medeniyetinin temel kurum-kuruluş, kavram, terakki ve paradigmalarına yönelik esaslı analizler yapmıştır.[75] Yoğun eleştirilerinin yanı sıra Batı'ya dair bugün bile pek çok düşünürün erişemediği, tepkisellikten uzak sağduyulu yaklaşımı o gün dile getirmesinin altı çizilmelidir.[76] Bu yönüyle Paşa'nın Batı eleştirilerinin tarihî ve sosyolojik derinliği, onun Batı düşüncesine dair eleştirileri aynı zamanda bir tarih teorisi olarak da okunabilir.[77] Zira Batı medeniyetinin gerçekleştirmiş olduğu atılımlardan, aynen taklit ile değil bilinçli bir şekilde, kendi medeniyet dinamiklerini gözeterek mümkün olduğunca muhitimize ısındırarak faydalanılmasını şiddetle vurgular.[78] Hatta İslam medeniyetine mensup toplumlar, kendi yapılarına uygun gelişmeleri millîleştirerek uygulamaya koydukları sürece de Batı medeniyetinden akılcı bir şekilde faydalanmış olacaklardır. Özellikle son dönemlerde Batı toplumlarının uhdesinde daha sistemli hâle gelen ve mevcut üstünlüğün kaynağı olan bilimsel mantaliteyle Osmanlı toplumu-

71 Kültür ve medeniyet kavramlarının benzerlik ve farklılıklarına dair tartışmalar için bk. Hıdır, "Sünnet-Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", s. 247-279.

72 Işık, *age*., s. 87.

73 Paşa, "Taklitçiliğimiz", *Bütün Eserleri*, s. 30-31.

74 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 26. Ayrıca bk. Şeyhun, *age*., s. 177. Paşa'nın ayrıca "Osmanlı feminizmi" kavramsallaştırması olduğunu da belirtmek gerekir (bk. "Buhrân-ı İctimâîmiz-Toplumsal Bunalımımız", *Bütün Eserleri*, s. 91).

75 Bu meyanda bazı düşünceler için bk. Şeyhun, *age*., s. 174-75.

76 Bülbül, *agm*., s. 131.

77 Öz, *agm*., s. 162.

78 Bu yöndeki bazı değerlendirmelerine dair bk. Paşa, "Buhrân-ı Fikrîmiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 104.

nun sahip olduğu tarihî tecrübelerin gerçekçi bir yöntemle birleştirilmesi sonucunda açığa çıkartılacak gerçekler, geçmişten beri süregelen hataların telafi edilmesini de mümkün kılacaktır.[79]

Paşa'nın Batı analizleri bağlamında İslam'ın veya daha geniş tabirle Doğu'nun (İslam'ın) Batı'ya etkisine dair analizleri gelir. Ona göre kardeşlik ve dayanışmanın öncüsü olan Müslüman Doğu; bilgi ışıklarını, barbarlık içinde yaşayan Hristiyan Batı'ya cömertçe saçmış ve Batı uygarlığının gelişme ve genişlemesine etkin biçimde hizmet etmiştir. Ona göre insanlık vicdanı gereği, Doğu'nun yerine getirdiği bu hayırlı görev, uygarlığın birinden diğerine aktarıldığı bu iki insanlık kesimi arasında ciddi yakınlaşma ve benzerlikler oluşturmalıydı. Ancak ona göre bağnaz din adamları-ruhbanlar sınıfının mutlak egemenliği buna engel olmuştur.[80] Paşa'nın burada esasen, İslam bilim tarihçileri ve özellikle de Fuat Sezgin'in de ortaya koyduğu üzere,[81] Orta Çağ boyunca Müslüman bilginlerce ortaya konan bilimsel çalışmaların, Sicilya ve Endülüs ve tercüme okulları yoluyla Batı'ya (Batı üniversitelerine) etkisini kastettiği düşünülmelidir. Zira bu dönem Müslümanlar için "Aydınlık Çağ"; Hristiyan Avrupa-Batı içinse barbarlık-bağnazlığın hâkim olduğu "Karanlık Çağ"dır.

Şunu öncelikle belirtmek gerekir ki, hemen hemen bütün Osmanlı aydınlarının Batı toplumlarında görülen bilimsel-teknolojik gelişmelerin takip edilmesinin gerekliliğini şu veya bu şekilde savunduğu söylenebilir. Ancak mutlak Batı taraftarı olanlar hariç, söz konusu gelişmelere ulaşmak adına Osmanlı devlet ve toplumunu ayakta tutan değerlerin korunması gerektiği vurgulanmıştır. Toplumun dünya görüşünden farklı Batılı anlayışlara karşı siyasal anlamda gereken tedbirler alınıp, her şeye rağmen Osmanlı olarak kalma bilinci korunmalıdır.[82] Aslında Said Halim Paşa'nın da bir oksidentalist olarak, bu çerçevede fikirler ortaya koyduğu belirtilmelidir. İslam medeniyetini kurtaracak çözümler, yine bu medeniyetin kendi içinde aranmalı ve Batı medeniyetinden bu konuda büyük bir katkı beklenmemeli; ancak yararlı yönleriyle incelenerek istifade edilmelidir. Fakat söz konusu sorunun varlığından hareketle geri kalmış bir toplumun ileri bir medeniyet hâline gelmesi için alınması gereken tedbirler arasına, gelişmiş toplumun birebir taklit edilmesi düşüncesinin yerleştirilmesi içinden çıkılamaz bir hâl doğurmuştur.

Said Halim Paşa Batılılaşma hareketinin ülkeyi/milleti nasıl bir çıkmaza götürdüğünü delilleri ile ortaya koymaya çalışır. İslami esasların geçici ve hayalî birtakım amaçlar için nasıl göz ardı edildiğini belirterek, bu durumun, ülke/toplum için daha da olumsuz durumlar ortaya çıkaracağını ileri sürer. İslam'ı, hayatın bütününü kuşatan bir inanç sistemi olarak görür. Talip olunan Batı medeniyetinin, kendi içinde çatışma ve zıtlıklarla dolu olduğunu, kendi değerlerinden kuşkuya düşerek çözümü Batı'da aramayı "bir hata-yı fâhiş (büyük bir hata)" olarak görür.[83] Zira ona göre belirli bir medeniyet havzasında belirli bir ihtiyacı karşılamak üzere tesis edilmiş belirli bir kavram-kurumların başka bir medeniyet havzasına transferi gayrikabildir. Bununla birlikte o, meseleye "analitik" bakarak, belli bir bağlamda vücuda gelmiş bir insani tecrübenin başka bir bağlamda da işe yarayabileceğini düşünür ve bunun sınırlarını, imkânlarını ve yöntemini müzakere eder.[84] Bu minvalde dinî bakış-anlayış (tedeyyün) yeni ihtiyaçlara cevap vermek üzere yeniden tefsir edilmeli ve Hristiyan dünyasıyla İslam dünyası arasındaki nefretten dolayı takip edilemeyen Batı'daki gelişmeler yakından takip edilmelidir. İslam dünyasının kurtuluşu için çare; toplumun bütün sosyal ve siyasi hayatını, yeniden İslamiyet'in değişmez ve ebedî hakikatleri üzerine kurmaktan ibarettir. Bu meyanda o ayrıca, Batılı ulusların toplumsal-siyasal deneyimlerinden yararlanma (doğrudan/körü körüne taklit) isteğinin, yapmamız gereken görevleri akılcı biçimde yap-

79 Paşa, *age.*, s. 14.

80 Paşa, "Bağnazlık-Taassub", *Bütün Eserleri*, s. 98.

81 Hıdır, Özcan, "İslam Bilim Tarihine Adanmış Ömür: Fuat Sezgin", *AA Analiz Haber*, 02.07.2018.

82 Buna dair bk. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yay., Ankara, 1991, s. 19, 20.

83 Paşa, "Taassub", *Bütün Eserleri*, s. 244.

84 Paşa, "Taassub", *Bütün Eserleri*, s. 3-15.

mamıza fiilen engel teşkil etmesine yönelik korku/endişesini de dile getirmiştir.[85]

Said Halim Paşa, Avrupa'nın teferruatı ile değil, holistik bakışla tümel anlamda esası ile ilgilenmiş ve ona göre değerlendirmiştir. Aslında o olaylara/eşyaya bakıştaki genel prensibidir. Celâl Nuri Bey'in "Her şeyi yüksekten görür, hiçbir şeyin teferruatı ile uğraşmaya tenezzül etmezdi." sözü bunu ifade eder. Bu yönüyle Paşa'yı, döneminin pek çok Batı hayranı aydını gibi, körü körüne Batı yanlısı/reformist değil bir ayağı kendi İslami sabitelerinde diğer ayağıyla faydalıyı-hikmetliyi arayan bir "tecdidçi-ihyacı" olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Batıperset aydın kesime itiraz ederken onların her şeyi tamamen yıkma taraftarı olduğunu, bunun yerine ise Batılılaşmış/Frenkleşmiş bir anlayış ve toplum istediklerini, ancak bunların aslında yıkılması değil ıslah ile düzeltilebileceğinden söz eder.[86] Paşa'ya göre Batı medeniyetinin parıltısına o derece hayran kalmışız (kaldılar) ki, onu meydana getiren sebepleri kavramaktan aciz olup gördüğümüz neticeleri medeniyetin sebepleri sanmış ve görünüşe aldanmışız. Ona göre Batı milletlerinin hakikaten hayret veren ve örnek alınmaya değer olan tarafları; çalışma tarzları, eğitim yöntemi ve fedakârca vatanperverlikleridir.[87] Ancak ona göre Batı toplumu, belirli/değişmez bir gaye-hedefe de sahip olmayıp aniden çıkan ihtiyaçları, geçici durumları ve yanlış fikirlerin arkasından sürüklenmektedir.[88] Görüldüğü üzere Paşa iki medeniyet arasındaki farkları dile getirmesine ve pek çok temel yönüyle Batı'yı eleştirmesine rağmen bu iki milletin birlikte yaşamasının gerekli olduğunu bu sebeple de birbirlerini iyi tanımaları gerektiğini de vurgular. Paşa'ya göre Batı'nın Doğu'yu hakkıyla tanıyamadığı doğru olsa da Doğu da kendini doğru tanıtmak için yeterince çaba göstermemiştir. Zira ona göre olması gereken bu karşıtlık-düşmanlığın devam ettirilmesi değil her iki kesime de eşitlik ve adalet temelinde saadet sağlayacak bir ilişki kurulmasıdır. Aksi takdirde komşunun mutsuzluğu üzerine kurulmuş bir mutluluk anlayışı, gizli mutsuzluktan başka bir şey doğurmayacaktır.[89] Hatta "kader gereği dünyayı aydınlatma görevinin Batı'ya geçtiği" şeklinde bir ifade de kullanır ki, bununla Paşa'nın, "*İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle*) döndürür dururuz (Bazen bir topluma iyi ya da kötü günler göstereriz, bazen öbürüne)." ayetinden[90] anlaşılabileceği üzere, Batı'nın konjonktürel-geçici üstünlüğünü "kader" çerçevesinde görse de İslam'ın esaslarının Batı'nınkilere kıyas kabul etmeyecek kadar üstün olduğuna, İslam dünyasının bugünkü geri durumuna son vermek istiyorsak İslam prensiplerini daha iyi anlamayıp, iyi tatbik etmeye çalışmak gerektiğine de inanmaktadır.[91]

Bütün bunlar göstermektedir ki Paşa, Avrupa-Batı'ya monolitik değil analitik bakmakta, faydalı yönlerinin alınmasını salık vermektedir; ancak neyin alınıp neyin alınmayacağının iyice etüt edilmesini tavsiye etmiştir. Zira Batı uluslarının her biri, diğerlerinin çalışmaları sayesinde değil kendi (öz değerlerine/kültürüne uygun olarak) çalışmaları sonucunda ilerlemiştir. Bu sebeple bir birey ya da toplumun manen-fikren yükselmesi de kendi çabasına bağlıdır. Dolayısıyla Batı'nın imrenilmesi ve örnek alınması gereken yönü, yöntemleri-vasıtaları-araçları değil geleceğe doğru aşama yapmak için seçtikleri ilkeler, bu ilkelere ve bunları korumaya gösterdikleri saygı, çalışma biçimleri, eğitim yöntemleri ve özverili vatanseverlikleri olmalıdır. Çünkü bir toplumun toplumsal kurumları ihracat konusu edilebilecek mallar değildir; bunların ithali ise çoğunlukla zillete götürür. Bununla birlikte Paşa, gelişmiş ulusların kurumlarını bilmezden gelmemeyi, gelişme tarihlerini en iyi şekilde inceleyip bilmeyi salık verir. Ona göre bu inceleme-bilmenin amacı onları birebir iktibas değil, görevimizin zorluk ve önemini

85 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 21.

86 Paşa'nın bu yöndeki bazı değerlendirmelerine dair bk. Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 94-95.

87 Işık, *age.*, s. 76-77.

88 Paşa, "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 242.

89 Paşa, "Taassub", s. 257.

90 Âl-i İmrân, 3: 140.

91 Paşa, "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 245.

daha iyi anlamak, vazifemizi en iyi şekilde yapmak için bilgi/bilincimizi arttırmaktır.[92] Bu meyanda Paşa'nın ayrıca, bilimin-teknolojinin milliyeti olmadığını ve bu nedenle ("hikmetli bilgi"nin Müslümanın yitiği olduğu hadisine işaret ederek) ilmî ilerlemelerin görüldüğü anda-yerde alınması gerektiğini düşündüğünü de belirtmek gerekir. Bunun için ise kendi dininin, medeniyetinin, kültürüne ait değer yargılarının iyi bilinmesi gerektiğini söylemiştir.

Öte yandan "sentezci" bir anlayışa ve analitik bir düşünce yapısına sahip olduğunu söylediğimiz Paşa'nın, dönemin ruhuyla da olsa gerek, yer yer Batı'yı "öteki" olarak nitelediği de görülür. Hâlbuki bunun bir oryantalistik etkilerle oluşmuş bir reaksiyon olarak görebiliriz; dolayısıyla doğru bir İslami perspektifte "Doğu/Batı" ikilemine düşmeden Batı'yı "öteki" değil de "ötesi" perspektifiyle görmek gerektiği açıktır ki, aslında bütüncül-tümel bir okumada Paşa'nın da anlayışı budur. Zira onun "kader gereği dünyayı aydınlatma görevinin Batı'ya geçtiği" şeklindeki ifadesinden Batı'nın konjonktürel üstünlüğünü de "kader" gereği olduğunu kabul eder.[93] Ona göre İslam toplumları, tabii kanunları bilmemesinden dolayı maddi gelişmişlik anlamında gerilik yaşamış ve netice fakir-zayıf düşerek siyasi istiklâlini de kaybetmiştir. Batı toplumu ise tabii ahlaki kanunları bilmemesinden dolayı daimi bir sosyal buhran-felaket içindedir. İslam dünyası maddi mutluluktan, Batı ise sosyal huzurdan mahrumdur. Dolayısıyla İslam toplumu tutulduğu hastalığı iyi etmek için o hastalığa sebep olan cehaleti ortadan kaldırmalı; bunun için de kendisinde eksik olan ilim ve fenleri Batı'dan derhâl almalıdır. Batı da tutulduğu sosyal hastalıktan kurtulmak isterse, yüzünü İslam'daki sosyal ve ahlaki kanunlara döndermelidir.[94] Dolayısıyla "Batılılaşmaya" karşı çıksa ve bunun İslam dünyasının felaketi ve izmihlali olacağını söylese[95] de Hristiyan dünyasıyla İslam dünyası arasındaki mutlak/kategorik düşmanlık-nefretten dolayı takip edilemeyen Batı'daki gelişmeler yakından takip edilmesi gerektiğini de söyler, Batı'ya "kategorik nefret" bakışını tasvip etmez. Zira keskin anlamda "Doğu/Batı" ayırımı oryantalistik olup, İslam anlayışında "Doğu da, Batı da Allah'ındır".[96] Ayrıca İslam davet anlayışında Batı'nın da "ümmet-i davet" kapsamında olduğu belirtilmelidir.

Batı'ya analitik bakmasının bir yansıması olarak Paşa, Batı'ya mutlak düşmanlık ve ötekileştirme ile nefret dilini tasvip etmez. Ona göre Hristiyan dünyasıyla İslam dünyası arasındaki mutlak-kategorik düşmanlık ve nefretten dolayı takip edilemeyen Batı'daki gelişmeler yakından takip edilmelidir. Paşa'nın burada işaret ettiği husus aslında bugün İslam karşıtlığını da anlama adına son derece önemlidir. Zira ona göre İslamofobi-İslam karşıtlığının sürekli diri tutulup yükseltilmesi son tahlilde İslam dünyası-Müslümanların Batı'nın faydalı yönlerinden istifade etmelerini de engellemek içindir. Ne var ki Paşa'ya göre bunun için dinî anlayışı yenilemeye ve esasen "İslamlaşma"ya ihtiyaç bulunmaktadır. İslam dünyasının kurtuluşu için çare; toplumun bütün sosyal ve siyasi hayatını, yeniden İslamiyet'in değişmez ve ebedî hakikatleri üzerine kurmaktan ibarettir. Çağdaşı Cemaleddin Afgani vb. nin "Panislamizm"i sömürgeci Batılı güçlere karşı antiemperyalist siyasi bir mücadele yerine, Paşa, İslamcılık-İslamlaşmayı dinî-entelektüel bir ihya-ıslahatçılık anlayışını öne çıkarmıştır.[97]

Ona göre Osmanlı toplumundaki kötülükleri doğuran esas sebeplerden biri, Batı uygarlığını anlamadan (birebir taklit ve anlayış ve kurumlarını) tatbik edişimizdir. Toplumların gelişim yasalarını hakkıyla bilmediğimiz için ileri ulus ve toplumların yasa ve düzenlerini toplumumuza aktaracak olursak işlerimiz ve yönetimimizde onlar kadar ilerleyeceğimizi sanıyoruz. Mesela adaleti düzeltmek için aslı,

92 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 32-33.

93 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 98.

94 Paşa, "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", s. 250.

95 Paşa, "İslam Devletinin Siyasi Yapısı", s. 263.

96 Bu manadaki bazı ayetler için bk. Bakara, 2: 115; Rahmân, 55: 17.

97 Bu yönde görüşler için bk. Ahmet Şeyhun, *age*., s. 45-46. Ahmet Şeyhun'un "İslamlaşma-Panislamizm" anlayışında Paşa'nın Cemaleddin Afgani'den ziyade talebesi Muhammed Abduh'a benzediğini söylemesi, ayrıca araştırılması gereken önemli bir konudur. Öte yandan Paşa'nın genel İslami anlayışının Muhammed Abduh-Reşid Rıza çizgisinden etkilendiği veya ona yakın olduğu, genellemeden kaçınmak icap ederse de söylenebilir.

kökeni, ruhu, kültür, gelenek ve görenekleri ile bizim toplumumuza hiç benzemeyen, ancak yapısı, mükemmelliği ile bize cazip gelen Fransa'nın adalet sisteminin kabulünü de alabildiğine eleştirir. Bu meyanda da dikkat çekici bir misal vererek bir Fransız'ın, komşuları İngilizlerin yasa ve kurallarını uygulamalarının mümkün olmadığını, Fransızların bunu yapmaları durumunda Fransa'nın doğal gelişmesini bozup mahvına neden olacağını düşüneceklerini söyler. Paşa'ya göre adalet sistemi gibi, eğitim konusunda da benzer yanlış yol izlenmiştir.[98] Ona göre başka toplumların siyasal ve toplumsal uygulamalarının birebir taklit edilmesinin düzeltici etkisi olmaz. Çünkü bir toplumun geçmişi ve kendine has özelliklerinin hiçe sayılarak, siyasal ve toplumsal kurumlarının yabancı bir medeniyetin uygulamalarına göre düzenlenmesi ve bunun sonucunda gelişmiş medeniyetler seviyesine ulaşılacağı düşüncesinin, hayalci bir yaklaşım olduğunu söyler.[99]

Paşa'nın Avrupa-Batı'ya tümel/bütüncül, bilinçli-analitik ve derinlikli-karşılaştırmalı bakışının, Batı-Avrupa'yı yüzeysel tanımayla olmayacağı aşikârdır. Ona göre Müslüman toplumları temsil eden Osmanlı toplumunun da içinde yer aldığı İslam medeniyeti, faydalı olan her şeyi insanlığın hizmetine sunmaktan hiçbir zaman kaçınmamış ve gerek Müslüman, gerekse gayrimüslim, bütün toplumların kendilerini geliştirmeleri için teşvik edici bir rol üstlenmiştir.[100] Bunu söylerken o, ilk asırlardan bu yana tercümeler yoluyla farklı kültür ve medeniyetlerdeki faydalı eserlerin tercüme yoluyla istifade edilmesine ve bunun teolojik zeminini de sağlayan Hz. Peygamber'in "Hikmetli söz (iş/değerli bilgiler) mü'minin yitiğidir; nerede bulursa almaya en layık kimse odur." hadisine[101] de atıf yapar gibidir. Bu anlamda onun, siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda geri kalmış olan Osmanlı Devleti'ni bu durumdan kurtarmak için, Batı medeniyetine mensup toplumların siyasal alanda başlattığı uygulamaları takip etmek yerine, bilimsel alanda başlattığı gelişmeleri takip etmek ve bu sayede geri kalmışlığa son vermenin daha doğru olacağını düşündüğünü belirterek, meseleye analitik baktığı görülür. Ona göre sosyokültürel alanda olduğu gibi siyasette de Batı ile İslam'ın terakki tarzları arasında fark bulunmaktadır.[102] Ayrıca Doğu ile Batı arasındaki en temel fark ise Avrupa'nın, paganizmden Hristiyanlığa geçtikten sonra bile kendi geçmiş siyasi ve toplumsal kurumlarını (mesela feodal yapı) korumuş olması, Doğu/Müslümanların ise İslam'ı benimsedikten sonra önceki siyasi-toplumsal kurumlarını terk etmiş olmalarıdır. Yine Paşa'ya göre İslam'ın tabiat kanunları ile uyum içindedir ve bu durum, tabiat kanunlarının ontolojik-metafizik bağdan koparıldığı Batı'dan farklı arz eder.[103]

Esasen -belki de Osmanlı'da ilk olarak- bir "siyaset sosyoloğu" olarak da görülebilecek Paşa, Avrupa-Batı'dan doğrudan ithal edilen "parlamentarizm", "çok partili siyasi yapı" ve "demokrasi" anlayışlarını da eleştirerek "analitik-sentezci" tutumunu ortaya koyar. Bu eleştirisinde de bu parti ve yapıların Avrupa-Batı'da oldukça derin-uzun sosyolojik geçmişlerinin olmasını, bu uzun geçmiş evrelerden geçmeden bir anda ve zeminsiz alınmasının Osmanlı-Müslümanların siyasi yapısına uygun düşmediği/düşmeyeceği ve bunun da toplumda ayrışma, münakaşa ve husumete yol açtığı-açacağı argümanını öne çıkararak, bu siyasi inkılabın Batı'da olduğu gibi doğal hâline bırakılmış olması gerektiğini (ancak bunun yapılmadığını) belirtir. Zira ona göre bir milletin (siyasi-fikrî-kültürel) örf, âdet ve geleneklerini bir anda değiştirmeye kalkışmak, temel toplum kanunlarını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Bu meyanda Paşa "Hâlbuki âdetlerin yenileşmesi (tecdidi-teceddüdü), fikirlerin yenileşmesinden önce değil sonra olmalıdır." diyerek son derece önemli sosyokültürel bir tespitte bulunur. Ona göre sorunların çözülebilmesi öncelikle bu işin öznesi olan Müslümanların kendini var eden imkânlarının

98 Paşa, "Meşrutiyet", *Bütün Eserleri*, s. 43-46.

99 Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 238.

100 Paşa, "Ta'assub", *Sebilürreşad*, C 15, S. 388, s. 414.

101 Tirmizî, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17.

102 Paşa, "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 175-76.

103 Şeyhun, *age*., s. 166.

farkına varmasıyla gerçekleşebilir. İslamlaşma adını verdiği bu var oluş imkânı, İslam'ın inanç, ahlak, siyasi ve toplumsal esaslarını zaman ve zeminin ihtiyaçlarına göre yorumlayıp buna uygun pratikler ortaya koymakla olacaktır.[104] Paşa'nın burada sözünü ettiği özellikle "inanç-itikattaki yenilenme"nin zaman-zeminin getirdiği yeni kelamî-itikadî buhranlara/problemlere yeni bir din dili-üslup ile çözüm bulma anlamında olmalıdır.[105]

Öte yandan Paşa'ya göre, iktisadi yönden kalkınmayı başarmış olmasına rağmen Batı medeniyei, kendi içinde meydana gelen sınıf çekişmelerine son verememiştir. Bunun nedeni Batı siyasetinin kurumsallaştırdığı sosyal adalet anlayışını pratiğe uygulayamamasıdır. Bunun başarılabilmesi için bireyleri ahlaki davranış yönünden olgunlaştıracak değerlerin aktileştirilmesi gerekir. Çünkü hangi kültürel ortamda yetişmiş olursa olsun bireylerin ahlaki yönden olgunlaştırılması, bütün insanlık adına iyi olanın tercih edilmesini sağlayacaktır. Batı medeniyeti, ancak bu idealle nesillerini yetiştirmeyi başardığı zaman, gelecekte hürriyet, eşitlik vb. gibi değerleri daha iyi anlayan ve uygulayan bir medeniyet hâline gelebilir. Mevcut uygulamalar üzerinde detaylı bir inceleme yapılmadan, Batı toplumlarında hürriyet, eşitlik vb. değerlerin sadece birtakım kanun değişiklikleriyle kusursuz bir biçimde uygulandığını iddia etmek yanlış olur.[106]

"Said Halim Paşa'ya Avrupa-Batı Etkisi" İddiası

Mehmet Âkif'in tanımıyla "tamamen orijinal fikirler serdetmiş bir büyük düşünür"[107] ve bir entelektüel olan Said Halim Paşa'nın aslında fikirlerinin arka planında Batı'dan etkilenip etkilenmediği de sorgulanabilir. Bu meyanda 20. yüzyıla girerken İslamcıların düşünce dünyasında, tersinden de olsa, belli ölçüde bir Batı etkisi söz konusudur. Said Halim Paşa'da da Batı etkisi olduğuna dair, özellikle Ahmet Şeyhun'a ait bazı iddialar bulunmaktadır. Şeyhun'a göre Paşa, kendi siyasi kuramını saf ve temiz bir Müslüman toplumu için ideal bir model olarak sunsa da aslında arka planda fikirleri, (*Kanunların Ruhu* adlı önemli eserin sahibi) Montesquieu ve Rousseau başta olmak üzere, Avrupalı Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin siyasi kuramlarının açık izlerini taşımaktadır. Şeyhun'a göre Paşa'nın Montesquieu'dan ödünç aldığı en önemli kavramlardan biri, "kuvvetler ayrılığı" ilkesidir.[108] Şeyhun ayrıca Paşa'nın "doğal haklar" kuramını, insanın doğal sayılabilecek bazı haklara sahip olduğu fikrini özellikle de özgür doğmuş olma hakkının yanlış olduğunu savunur. Onun bu anlayışında da Rousseau etkisinin olduğu ima edilmiştir.[109] Ayrıca Paşa'nın, Batı'nın toplumsal ve ekonomik yapısının temelini oluşturduğunu düşündüğü sanayinin orada olağanüstü gelişmesi kapitalizmin yayılmasının bir sonucu olduğu yönündeki görüşünden de onun "Marksist söylem"e aşina olduğu ve Marksizmin tarih anlayışından etkilendiği iddia edilir.[110] Paşa'nın Marksizm başta olmak üzere, dönemin Batı'da ve Doğu'daki siyasi-ideolojik akımlara nüfuzu eserlerinde zaten aşikardır. Ancak belli yönlerdeki düşünce-düşünme biçimi benzerliği sebebiyle, "Marksizm"in Paşa'nın düşüncesinde etkili olduğu iddiası, genellemecilik olsa gerektir. Zira Paşa'nın düşüncesinin sabit ayağı İslam ve İslami paradigmadır.

Yine Ahmet Şeyhun'a göre aslında bu etki, Namık Kemal, Ziya Paşa vb. "Yeni Osmanlılar"ın tamamında görülür. Bu meyanda Yeni Osmanlılar hürriyet, adalet ve vatanseverlik gibi Aydınlanma sırasında

104 Işık, *age.*, s. 85

105 Burada sözü edilen yenilenmenin, "İslamlaşmak" kavramı-projesinin günümüzde "bilginin İslamileştirilmesi" akımı-anlayışı ile benzerlik ve farkları dikkat çekici sonuçlar üretebilir. Nitekim Paşa'nın bu ifadesi orijinal Fransızca metinde "İslamisation" şeklindedir. Bilginin İslamilşetirilmesi de "İslamisation of knowledge" adıyla bilinmektedir.

106 Paşa, "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyyye", *Sebilürreşad*, C 20, s. 496, s. 17.

107 Mehmet Âkif Ersoy, *Mehmet Âkif Külliyatı*, s. 297-301.

108 Şeyhun, *Said Halim Paşa*,, s. 28, 164.

109 Şeyhun, *age.*, s. 168.

110 Şeyhun, *age.*, s. 176.

öne çıkan birçok kavram ve düşünceyi İslam'da bulmuşlardır. Mesela Namık Kemal, siyasi düşüncesini Avrupalı liberal fikirleri İslami ilkelere uyarlayarak geliştirmiştir.[111] Bu anlamda Said Halim Paşa'nın özellikle siyasi görüşlerinde de "doğrudan-dolaylı" bir etkinin olup olmadığının irdelenmesi önemlidir ki bunun tespiti için kavram-fikir bazlı detaylı-spesifik mukayeseler yapmak gerektiği aşikârdır. Bununla birlikte eğitimini İsviçre'de siyasal bilgiler alanında yapması ve özellikle Avrupa-Batı siyasal düşüncesi ve toplum yapısına dair etraflı-nitelikli analizleri olan Paşa'nın fikirlerinde hiç Batı etkisi olmadığını söylemek de pek isabetli olmayacaktır. Ancak yukarıda da vurguladığımız üzere, Paşa'nın düşüncesinin paradigmalarını İslam oluşturmaktadır, bakışını bu İslami paradigmalar doğrultusunda ortaya koymuştur.

Batı'nın Teo-Politik, Oryantalistik Siyaseti ve İslam Karşıtlığı (İslamofobi)

Said Halim Paşa, 100 yıl öncesinden bugün, "neo-oryantalizm" ve "kültürel ırkçılık" olarak yeni yöntemlerle[112] alabildiğine devam eden Batı'nın oryantalistik sömürgeci politikaları ve İslam karşıtlığını iyi teşhis-analiz edip Müslümanların yapabileceklerine dair perspektifler sunmuştur. Ona göre Batılıların-Hristiyanların İslam-Müslümanlara düşmanlığının "ırsi" ve "şuuraltına yerleşmiş" bir durum olduğunu net bir biçimde ortaya koyar[113] ki onun bu saptaması, *Islam and the West* adlı eserin sahibi Norman Daniel'in Batı'da, daha ziyade Kur'an ve Hz. Peygamber karşıtlığında somutlaşan İslam düşmanlığının "nesilden nesile aktarılan bir miras" olduğunu söylemesiyle[114] aynıdır. Paşa, toplum ve siyasete ilişkin "İslamlaşma" fikirlerini İslam dünyasının gerileyişi ve saldırgan Avrupa emperyalizminin İslam toplumlarına yönelik teo-politik ve oryantalistik politikaları karşısında geliştirmiştir. Belki bunda, Orta Doğu-İslam dünyasının sömürgeleşmesinde ilk-önemli modelleme alanlarından olan Mısırlı olması etkili olmuştur. Zira J. M. Blaut'a ait *Sömürgeciliğin Dünya Modeli* adlı eser ile Timothy Mitchell'in *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* kitaplarında görüldüğü üzere, Avrupa-Batı'nın kendi dışındaki dünyayı yapısöküme uğratarak kendi dünya görüşüne göre yeniden şekillendirmesinin en başarılı uygulama alanlarından biri Mısır olmuştur.[115]

Paşa'ya göre fizik-kimya (bilimsel gelişmeler) sahasındaki keşif ve icatları sayesinde Batı medeniyeti görülmemiş teknikler bularak, az külfetle en büyük verimi sağlayacak mükemmel vasıtalar ortaya koymuştur. Bu durum, Batı milletlerindeki zahmetsiz kazanç, sömürü ve tahakküm hislerini arttırmış; Doğu-İslam dünyasının zenginliklerine göz dikerek yıkıcı harp alet-cihazları ile kendilerine karşı durmaktan aciz kalan İslam memleketlerini istila etmişlerdir. Ona göre bütün bunlar, İslam âleminde yeni bir uyanış ve inkılabın filizlenmesi-yükselmesine de yol açmaktadır.[116] *Taassup* adlı eserinde Paşa, Doğu-Batı arasındaki düşmanlığın sebeplerini irdeler; Batı'nın Müslümanlara isnat ettiği dinî taassubun aslında Müslümanlara karşı yapılan zulümlerin bir sonucu olduğunu belirtir. Aslında son tahlilde "taassup" ifadesini de Paşa, Müslümanların Batı-Hristiyanlığa düşmanlığını değil bencil menfaatlerine karşı gösterilen mukavemet sebebiyle Batı'nın Doğu'ya düşmanlığını ifade için kullanmıştır.[117] Paşa'ya göre Batı'nın İslam dünyasına yönelik sömürgeci ve teo-politik siyasetinin karşısındaki en önemli direnç, şahsiyeti oluşmuş "İslam insanı-şahsiyeti (homoislamicus)" olup tevekkül ve dayanışma gibi kuvvetli vasıflara sahip bu şahsiyeti ortadan kaldıramamış olmaktan dolayı Batı'nın İslam-Müslümanlara derin öfke ve kin-nefreti bulunmaktadır.[118] Onun düşüncesine göre Osmanlı'yı ve diğer İslam top-

111 Şeyhun, *age.*, s. 28.

112 Oryantalizm-neo-oryantalizmin yön verdiği İslam karşıtlığının, özellikle 11 Eylül sonrasında "ırkçılık-kültürel ırkçılık" olarak devam etmesine dair bk. Özcan Hıdır, "İslamofobi-Irkçılık-Kültürel Irkçılık İlişkisi", *Ombudsman Akademik*, 4/7, 2017, 23-49.

113 Paşa, "İslam Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 158, 159.

114 Norman Daniel, *Islam and the West*, IX. Bölüm. Ayrıca bk. Özcan Hıdır, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*, Istanbul, 3. Baskı, Aralık, 2020, s. 72.

115 Bu yönde değerlendirme için bk. Işık, *age.*, s. 17.

116 Paşa, "İslam Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 165.

117 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 108.

118 Paşa, "Ta'assub-Taassup", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 153.

lumlarını medeniyet hâline getiren ve aynı ideal içinde yaşatan İslam ilkelerinin bertaraf edilmesiyle gelişmenin sağlanacağını iddia edenler yanılmaktadır. Sorunun İslam dininin ilkelerinde aranması bu nedenle yanlıştır. Asıl üzerinde durulması gereken; Batılı ülkelerin genelde İslam coğrafyasında, özelde ise bu coğrafyayı temsil eden Osmanlı üzerinde kurguladığı planlardadır. İslam medeniyetine mensup olan toplumlara karşı her dönem pragmatist bir tutum sergileyen Batı siyaseti nasıl geçmişte yaşadığı ekonomik sıkıntıları gidermek amacıyla ve dinî liderlerin kışkırtmasıyla Haçlı Seferleri'ni düzenlemiş ve Doğu toplumlarının huzurunu bozmuşsa son dönemlerde de ürettiği ürünleri tüketecek bir pazar olarak gördüğü için Osmanlı toplumu üzerinde sömürge düzeni kurmayı hedeflemektedir.[119]

Öte yandan Paşa'nın *Buhrân-ı İçtimâîmiz-Toplumsal Bunalımımız* başlıklı eserinde yer alan "Yabancı Tesirler" başlıklı bölümü de esasen Batı'nın, özelde Osmanlı[120] genelde ise İslam dünyasına yönelik etkisi-politikalarının tespit-teşhisine dair kısa da olsa bilgi verir. Bu meyanda Paşa, Osmanlı'nın aşamalı olarak sürekli güç kaybedip düşmanlarının (Batı'nın/Fransa-İngiltere) da sürekli güçlenmesinin Osmanlı'nın iç işlerine müdahale boyutuna geldiğini söyler. Paşa'ya göre bu müdahale de Batı'nın görünürdeki parlaklığıyla gözleri kamaşan ve dolayısıyla (devşirilerek) Latin zihniyetinin[121] egemenliği altına giren "Batıperestler"ce -ki bunlara "devşirmeler" diyebiliriz- ya da "Batılı güçlerin Müslümanlar arasındaki ajanları olduğunu belirtir ki Paşa'ya göre o dönemde ahlak ve âdetlerini taklit ve düşüncelerini benimseterek "Osmanlı toplumunu Frenkleştirme" amacıyla Fransa bu yönüyle daha ziyade öne çıkmış olsa da zamanla İngiltere gibi diğer Batılı uluslarını taklide de dönüşmüştür.[122] Bu meyanda Paşa, Batılı fikirlerin Müslüman ülkelerdeki temel yayılma kanalı olarak gördüğü eğitim (ya yurt dışında okuyarak ya da Batılı güçlerin İslam ülkelerinde açtığı okullarda)[123] için ya da dış temsilciliklere görevli olarak Batı ülkelerine gidip yabancı ahlak ve alışkanlıklar kazanarak dönen birçok gencin olduğunu ifade ettikten sonra, Osmanlı toplum yapısına yönelik dış (oryantalistik-teopolitik) etki ve politikalarını sürdürecek "özüne yabancılaşmış devşirmeler" ve bu projeleri nasıl gerçekleştirdiklerine dair şunu söyler:

> Ayrıca değişik uluslardan her biri, ülke içinde kendine bağlılar, mandacılar (himayeci), propagandacılar, taraftarlar kazandırabilecek maliye ve eğitim kurumları kurdular.[124]

Said Halim Paşa'ya göre özellikle Batılı güçlerin İslam ülkelerinde açtığı okulların temel amacı, Müslüman zihinleri Batılı fikir-değerlerle doldurmaktır. Müslüman ülkeler üzerindeki hegemonyasını Batı, bu zihinler üzerinden kurmaktadır. Ona göre bu ise Müslüman elitleri kendi din, kültür ve değerlerine yabancılaştırıyor -ki ona görüşüne göre bu "aydın yabancılaşması"dır- hatta düşmanlaştırıp sonra

119 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 106-107.

120 Eserin Fransızca orijinal isminin *La société ottomane* olması (bk. Şeyhun, *age.*, s. 4) sebebiyle, onun İslam dünyası ile öncelikle Osmanlı toplumunu kastettiği söylenmelidir.

121 "Latin" ifadesi dikkat çekicidir ki, bununla o, Batı'nın dinî, fikrî ve toplumsal arka planını oluşturan "Roma"ya atıf yapsa da aslında bir bütün olarak bugün Batı'nın kültürel arka planını oluşturan "Yunan-Roma/Latin", "Yahudi-Hristan" ve "hümanist" kültürü kastetmesi daha doğrudur.

122 Paşa, "Buhran-ı İçtimaimiz-Toplumsal Bunalımımız", *Bütün Eserleri*, s. 63-64. Esasen Paşa'nın burada sözünü ettiği "oryantalistik-teopolitik" proje-politika bugün de çok daha sofistika tarzda devam ettirilmektedir. Zira Batı'da olduğu kadar, İslam dünyasında da "özüne yabancı" devşirmeler, bir yandan Avrupa-Batı'da "Avrupa İslam'ı" adıyla revizyonist-liberal projenin öncülüğünü yaparlarken, İslam dünyasında da oryantalist paradigmalarla "Batıperest" tutumlarını sürdürmektedirler. Dolayısıyla Paşa, 100 önce çektiği fotoğraf aslında pek değişmemiş hatta daha sofistike bir hâl almıştır. Bu yönde tarafımıza ait *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* ve *Avrupa'da Müslüman Olmak* (İstanbul 2012) adlı eserler ile *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce* (2020) adlı edisyon çalışmada yayımlanan "Avrupa'da Revizyonist-Liberal İslam Tartışmaları: "Avrupa İslam'ı" mı, Avrupa'da İslam mı?" başlıklı makalemize bakılabilir.

123 Zira Paşa'ya göre bu okulların temel amacı, Müslüman zihinleri Batılı fikir-değerlerle doldurmaktır. Böylece Batı Müslüman ülkeler üzerindeki hegemonyasını bu zihinler üzerinden kurmaktaydı. Ona göre bu ise Müslüman elitleri kendi din, kültür ve değerlerine yabancılaştırıyor, sonra da dinsizleştiriyordu.

124 Paşa, "Buhran-ı İctimaimiz-Toplumsal Bunalımımız", *Bütün Eserleri*, s. 64.

da dinsizleştirmektedir.[125] Bunu söyledikten sonra Paşa'nın dikkat çektiği bir husus, aslında yukarıda "oksidentalizm"in, Cemil Meriç'in "müstağripler" nitelemesi ve modern dönemde Ian Bruma'nın *Occidentalism* kitabının da etkisiyle, şiddetli "reaksiyonerlik" ve "antitez" olarak bütünüyle "Batı karşıtlığı-düşmanlığı" olarak algılanmasında kanaatimizce önemi haizdir. Hâlbuki Paşa'nın da benimsediğini söylediğimiz, Avrupa-Batı hakkında doğru yaklaşım, analitik-sentezci bakış olsa gerektir. Bununla birlikte ona göre Batılılaşmadan fayda sağlamış tek grubun Avrupalı emperyalist güçler olup onların stratejisi, Müslüman toplumlara daha kolay nüfuz etmelerini ve onların hükûmetleri ve ekonomileri üzerinde hâkimiyet kurabilmelerini sağlamaları için ülkenin Müslüman eliti içerisinde sunduklarının alıcısı olacak bir grup yaratmaktır.[126]

Öte yandan Paşa, yaklaşık iki asırdır Müslümanların yaşadıkları sorunları hem kendi iç dinamikleri hem de "Haçlıların modern biçimleri" olarak yorumlamış[127] ve bunun Avrupa-Batı emperyalizminin saldırgan siyasetleri ile ilişkili olduğunu belirtmiştir. Ona göre tedavinin doğru yapılabilmesi için öncelikle uzun zamandır devam eden ve krize dönüşmüş olan bu sorunun kapsamlı bir şekilde bağlamına uygun olarak teşhisi gerekir. Zira Batı medeniyeti, ekonomik ve politik sıkıntılardan kurtulduktan sonra, geçmişte yaşadığı sıkıntılarla bir daha karşılaşmamak için özelde İslam medeniyetinin hâkim olduğu coğrafyayla, genelde de diğer coğrafyalarla ilgili birtakım planlar geliştirmeye başlamıştır. Batılı toplumların bu planları uygulamaya koyduğu dönemlerde, Müslüman toplumlar arasında yayılan ve İslam dininin hükümlerini yanlış yorumlayan sözde ilmî anlayışlar yüzünden ekonomi bozulmuş; iktisadi ve teknolojik açıdan gelişmeye yardımcı olacak bilimsel faaliyetler ise neredeyse yok denecek kadar azalmıştır. İslam medeniyetine mensup devlet veya toplumların siyasal ve sosyal alanlarda başlatmak istediği yenilik hareketlerinin yetersiz kalması yüzünden, bu devlet ve toplumlardan bir kısmı Batılı toplumlar tarafından istila edilmiştir.[128] Paşa'ya göre Müslümanların çöküş-gerilemesinin bir sebebi de İslam âlemi ile Hristiyan kavimler arasında yaşanmış olan şiddetli ve bitmez tükenmez din düşmanlığıdır. Bu düşmanlıktan doğan savaşlar, Müslüman kavimlerin terakki ve inkişafına engel olmuştur. Ayrıca "bir türlü bitmek bilmeyen"[129] kin-düşmanlık ve karşılıklı nefret, Müslüman milletlerin Batı'da hızla gelişmekte olan medeniyeti tanıyıp onun kazanımlarından istifade etmesine imkân bırakmamıştır. Müslümanlar bu tutumlarının sonucunda Batılılar karşısında zayıf düşüp yenilgiler yaşadılar; neticede de Müslümanların bu duruma düşmelerinin İslam'dan kaynaklandığı suçlamasına maruz kaldılar.[130]

Paşa'nın öncülleri arasında yer aldığı İslami yenilenme hareketinin üç ana önermesinden[131] birincisi, "sömürge ve oryantalistik politikalara karşı çıkma"dır. Ona göre bu karşıtlık da bilimsel, iktisadi, fikrî ve hayatın diğer alanlarında sömürülebilir olmaya yol açan zaafların giderilmesi şeklinde anlamak gerekir.[132] Ayrıca bu yenilenmeyi maziyi yıkmadan yapmak gerekir; aksi hâlde geçmişi yıkmak geleceği de kendi ellerimizle yıkmaya yol açabilir. Ona göre Batı uygarlığı, daha insaflı ve daha yüksek karakterli olan Doğu uluslarının ahlaki düzeylerinin altında bir çevre içinde gelişmiş; ilkel duygu ve inançlara bağımlılıkları nedeniyle maddeci bir karaktere, saldırgan ve faşizan bir psikolojiye sahip ulusların mezhep savaşlarından kaynaklanan bir kin-nefretle beslenmiştir. Bu nedenle, kader gereği dünyayı aydınlatma görevi Batı'ya geçince, bu üstünlüğünden yararlanarak, yıkılan Roma İmparatorluğu'nun

125 Şeyhun, *age.*, s. 171.

126 Bu yönde görüşler için bk. Paşa, "Buhran-ı İctimaimiz-Toplumsal Bunalımımız", *Bütün Eserleri*, s. 64. Ayrıca bk. Şeyhun, Ahmet, "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür", s. 76.

127 Şeyhun, *age.*, s. 8-9. Ayrıca "Yeni Haçlılar" vb. ifadelerle Haçlı zihniyetinin devam ettiği, oryantalizmin de aslında "silahsız Haçlı savaşı" olduğuna dair bk. Hıdır, Özcan, "Silahsız Haçlı Savaşı: Oryantalizm", *Eskiyeni*, 2007, sayı 4, s. 57-68.

128 Paşa, *Buhranlarımız*, s. 30, 31.

129 Paşa, "Bağnazlık-Taassub", *Bütün Eserleri*, s. 97-98.

130 Işık, *age.*, s. 91.

131 Paşa'ya göre diğer iki önerme ise "ittihad-ı İslam" ve "tecdit-yenilenme"dir (Işık, *age.*, s. 83-84)

132 Işık, *age.*, s. 83-84.

enkazını henüz paylaşan barbarların onlara layık halefleri olan dünyevi liderlerinin tahrip edici ihtirasları ile ruhani liderlerinin dinî nefretlerine hareket özgürlüğü vererek dünyayı karanlığa boğmuştur. Dünyanın yeni önderi olan Batı, Budist Uzak Doğu'yu baskı ve egemenlik alanına alıp tahrip etmiştir. Bundan en çok etkilenip zarar gören de büyük medeniyetin birikimine sahip olan "Yakın Doğu (Orta Doğu/Müslüman dünya)" olmuştur. Ona göre, bunun böyle olması ise Yakın Doğu/Müslümanların İslam şeriatına bağlılıkları sebebiyle bir yandan Hristiyan rahiplerin (misyonerlerin) kin-düşmanlıklarını çekmeleri, diğer yandan da Batı şövalyelerinin açgözlü bakışlarını üzerine maruz kalmalarıdır. Batı'nın zorlamaları, tahrip ve talanları ise doğal olarak Müslümanlarda Batılılara karşı bir kin-nefret uyandırmıştır. Böylece İslam dünyası Batı'dan gelen her şey gibi (sözde) uygarlığından da çoğunlukla nefret etmiştir. Zira Doğu Batı'yı Haçlılar ve savaşçı rahipler nedeniyle, Batı ise Doğu'yu, yağmaya gönderdiği aynı rahipleri -veya seyyahlar ve misyoner-oryantalistleri- aracılığıyla tanımıştır. Böylece Batı zihniyeti kuşaklar boyu dünyevi ve ruhani liderlerinin aktardığı yalanlarla bulandırılmıştır. Dolayısıyla da Batı'da Müslüman denilince zararlı ve aşağılık yaratıkların gerçek bir örneği canlanmıştır ki bugün bile Batılıların büyük çoğunluğunca bir Müslüman aşağılık bir varlıktır.[133] Bu meyanda Paşa'ya göre Batılılar-oryantalistler İslam'ın ve ahlakının özünü kavrayamamakta ve dolayısıyla baştan yanlış kurgularla Müslümanlara ait (geri kalmışlık vb.) sorunları tam olarak ortaya koyamamakta ve bu sorunları doğrudan İslam ile özdeşleştirmektedir.[134] Hâlbuki ona göre Müslümanların geri kalmışlığı dinlerinden ziyade tarihsel-toplumsal sorunlarla alakalıdır.[135] Bu tespitiyle Paşa, ismini vermeden aslında Fransız oryantalist Ernest Renan'ın (1823-1892), aslında (bir Protestan olarak) Katolikliğe karşı geliştirilen tezlerin etkisiyle ileri sürdüğü, "İnsanlığın taşıdığı en ağır pranga olan İslam, her zaman bilim ve ilerlemenin düşmanı olmuş; tarihte Müslümanların ilimde yükselmesi ise İranlıların eseridir." mealindeki, Yeni Osmanlıcılardan Namık Kemal[136] başta olmak üzere, dönemin diğer bazı Osmanlı âlim/aydınlarının da reddiyelerine sebep olan temel iddiasını hedef aldığı anlaşılmaktadır.[137]

Bu meyanda Paşa'nın aslında, bugün de fazlasıyla geçerli olan ve hatta 11 Eylül ile yepyeni bir safhaya giren Batı'daki İslam karşıtlığının tarihî, dinî-ideolojik ve oryantalistik sebepleri-temellerine[138] işaret ettiği, kendi dönemi ile mukayese yaptığı ve ayrıca Batı'nın alabildiğine negatif olan İslam-Müslüman (ve dolayısıyla Kur'an ve Hz. Peygamber) imajına[139] da dikkat çektiği söylenebilir. Bununla birlikte, Paşa'ya göre fikrî gelişmelerle Batı-Hristiyanların İslam-Müslümanlara yönelik oldukça negatif imajını belli ölçüde ortadan kaldırıp derin düşmanlığı hafifletmiştir. Ancak materyalist-pozitivist düşünce ve sömürgecilik (ve keşif kolu oryantalizm) alabildiğine gelişip devam ederek dinî (Haçlı) düşmanlığının yerini fazlasıyla doldurmuştur. Bu meyanda da dinleri uğruna can vermiş (Hristiyan) azizlerin yerini sömürgeci kâşifler, kaba-katil çapulcu şövalyelerin yerini de sömürgeci askerleri almış ve böylece İslam/Müslümanlara olan düşmanlık şekil değiştirmiştir. Bu bağlamda Paşa'nın, 11 Eylül sonrasında

133 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 98-100.

134 Şeyhun, *age.*, s. 178.

135 Bu durumu, günümüzde Avrupa-Batı'da Müslüman göçmenlerin sosyal ve ekonomik problemlerinin İslam ile bağlantı kurularak din üzerinden problematize edilip aşırı sağcı-solcularca İslam karşıtlığına dönüştürülmesi olgusuna benzetebiliriz. Bu konuda bk. Özcan Hıdır, "11 Eylül Sonrasında Avrupa'da (Müslüman) Göçmenler ve İslamofobi-Göçmenfobi", *Disiplinlerarası Göç Politikaları Sempozyumu*, İstanbul 2015, s. 271-284.

136 Namık Kemal'in *Renan Müdafaanâmesi* adlı, elli altı sayfalık risalesi-reddiyesi meşhurdur ki, Renan'ın İslam dünyasında gördüğü en ateşli reddiye olarak görülür. Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi de "İslam ve Terakki" adlı makalesiyle bunu ele almıştır. İslam'ın ilerlemeye engel olduğu şeklindeki eleştirilere yanıt vermek Esasında bugün de alabildiğine güncelliğini koruyan ve üzerinde İslam dünyasında da yeterli çalışma yapılmayan bu tartışmaya dair, Renan'ın iddiaları başta olmak üzere, o dönemde yazılanların bir bütün olarak ele alınıp eleştirilmesi hâlâ önemini korumaktadır. Bu meyanda İslam dünyasında Renan'a verilen cevaplara dair bk. Faruk Bilici, "Renan, Ernest", *DİA*, 34, 568-571.

137 Şeyhun, *age.*, s. 179. Ayrıca bk. Faruk Bilici, "Renan, Ernest", *DİA*, 34, 568-571.

138 Bu yönde bir çalışma için bk. Hıdır, Özcan, "Avrupa'da "Aşırı Sağ"ın Dinî-İdeolojik Tarihî Temelleri-Kökenleri", *Muhafazakâr Düşünce*, 2018, C XIV, sayı 53, s. 15-46.

139 Batı'nın İslam, Kur'an ve özellikle Hz. Peygamber imajının kökeni ve günümüzdeki tezahürüne dair detaylı okumalar için tarafımıza ait *Batı'da Hz. Muhammed İmajı* kitaba (İstanbul, 3. Baskı, Aralık 2020) bakılabilir.

"neo-oryantalizm" olarak yepyeni bir safhaya giren "siyasi oryantalizmi" ve sömürgeciliği de anlama adına şu tespiti oldukça dikkat çekici olsa gerektir:

> Şimdi artık Şark, Haç adına değil, medeniyet ve insanlık uğruna saldırıya uğruyor. Müslümanlar, artık dinleri sebebiyle ayıplanıp hakarete uğramıyor; Batı'nın ihtiraslarını tatmin eden pazarlarda bulunması zorunlu varlıklar olarak kabul ediliyor.[140]

Netice olarak söylemek gerekirse Paşa, iki medeniyet arasındaki farkları dile getirmesine ve pek çok temel yönüyle Batı'yı eleştirmesine rağmen bu iki milletin birlikte yaşamasının gerekli olduğunu bu sebeple de birbirlerini iyi tanımaları gerektiğini vurgulamış; yaşanılan sorunlardan sadece Batılıların sorumlu tutulamayacağını, Müslümanların da bunda pay sahibi olduğunu ifade etmiştir. Paşa'ya göre Batı'nın Doğu'yu hakkıyla tanıyamadığı doğru olsa da Doğu'da kendini doğru tanıtmak için yeterince çaba göstermemiştir. *Taassup* isimli eserinin sonunda bu eserini yazma amacının bu iki millet-medeniyet arasındaki kin ve düşmanlığı arttırmak değil, yan yan yaşamaya mahkûm ve birbirini tanıyıp öğrenmeye aynı derecede mecbur iki millet arasında iyi ilişkiler kurulmasını engelleyen birtakım yanlış fikirleri gidermek olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre olması gereken bu karşıtlık-düşmanlığın devam ettirilmesi değil her iki kesime de eşitlik ve adalet temelinde saadet sağlayacak bir ilişki kurulmasıdır. Aksi takdirde komşunun mutsuzluğu üzerine kurulmuş bir mutluluk anlayışı, gizli mutsuzluktan başka bir şey doğurmayacaktır.[141] Bu meyanda son olarak, yukarıda da vurguladığımız şu hususa işaret edelim ki, Batı fikriyatına dair esaslı analiz/eleştirileri olan Paşa'nın, detaylı okumalar yapmak icap ederse de oryantalistik kavram/kullanımlar (mesela Doğu-Batı ayırımı) konusunda paradigmal anlamda sorgulama yapmadığını söyleyebiliriz.

Din, İlerleme (Terakki), Gerileme, Değişim, Sekülerlik-Dinsizlik ve Ahlak

Din ve terakki-ilerleme, Müslümanların Batı'ya göre neden geri kaldığı meselesi, dönemindeki Ahmet Cevdet Paşa, Mehmet Âkif başta olmak üzere diğer önemli mütefekkir/entelektüeller gibi, Said Halim Paşa'nın Batı analizleri bağlamında üzerinde durduğu konulardan olup, diğer eserlerinde de yer yer değinse de esasen *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* (İslam Âleminin Gerileme Sebepleri Üzerine Bir Deneme) adlı eserinde bu konu daha ziyade öne çıkar. Geriliğimizi önce Batılıların ele alıp bunu bir din/İslam meselesi hâline getirdiklerini –Batıperestlerin de bunu benimsediklerini- hâlbuki ilerlemek isteyen ve bunun için gerekli çabayı gösteren milletlere dinin mâni olmayacağını ikna edici delillerle açıklamış; bu meyanda da önce "Acaba Müslümanlar dinlerindeki sonsuz nimetlerden niçin istifade edemediler?" sorusunu sormuştur. Bu sorunun Batı ve Batıperestlerce "İslam-Müslümanları neden Batılı milletler ilerlemekten alıkoymuştur?" şeklinde formüle edildiğini ve meselenin sebep-çözümünün (esas yönü olan) tarihî ve sosyal yönlerini bırakıp metafizik tartışmalarda aramamızı gerektireceğinden, bunun hatalı olduğunu ifade etmiştir. Buna örnek olarak da dinleri farklı olmasına rağmen Hristiyan (Batı) Avrupa ile Budist (ve Jainist) Japonya'nın medenileşmesini/gelişmesini göstermiştir.

Bu izahlarının ardından da Paşa, (ilerlemek için) Müslümanların dinlerinden niçin yeterince istifade edemediklerinin bazı sebeplerini irdelemiş; burada da en önemli eksikliğin, dinin-İslam'ın zaman-zemine göre ihya-tecdit edilememesi ve dolayısıyla yanlış anlaşılarak uygulanmasından kaynaklandığını söylemiştir. Bu anlamda ona göre ilim de sadece dinî-ilahiyat alana indirgenmiş ve fen-pozitif bilimler ihmal edilmiştir.[142] Bir diğer önemli neden de gerek Batılılardaki düşmanlığın ve gerekse (reaksiyoner-refleksif ve antitez olarak) Müslümanlardaki Batı'ya olan bakış-nefretin de Batı'daki gelişmeleri

140 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 100.

141 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 257.

142 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 185-213. Ayrıca bk. Şeyhun, *age*., s. 170.

takip edip faydalanmamıza mâni olmasıdır[143] ki bu durum, Paşa'nın Batı'yı analitik-sentezci ve aksiyoner olarak okuyup faydalı/hikmetli yönlerinin alınması anlayışını benimseyen bir "oksidentalist" olarak nitelememiz açısından da önemlidir. Bu meyanda Paşa'ya göre Müslüman dünyandaki çöküş nedenlerini ilk inceleyenler de -sömürgeciliğin keşif kolu olan oryantalizm yoluyla- Batılılar olmuş, onlar yoluyla Müslümanlar kendi çöküşlerinin farkına varabilmişlerdir.[144] Ancak ona göre Müslümanların gerilemesinin sebebi, Müslüman toprakların Hristiyan Batı tarafından işgal edilmesi olmadığını, aksine Müslümanlar gerilediği için işgallerin olduğunu söyler[145] ki önemli bir tespittir. Bir diğer sebep ise "Hz. Peygamber'in mesajının gerçek anlamının yanlış anlaşılması ve İslam tarihi boyunca çarpıtılmış olması"dır. Dolayısıyla Müslüman toplumların gerileme/çöküşüne dair fikirlerinin büyük ölçüde Selefîliğin kurucu figürlerinden İbn Teymiye (öl. 728/1328) ve bu minvalde Selefîliğin radikal/entegrist Vehhâbîliğe evrilmesinde kurucu olan[146] Muhammed b. Abdülvehhab'ın (öl. 1206/1792) fikirlerini andırdığı iddiası[147] isabetli olmasa gerektir. Zira Selefîlik-Vehhâbîlik ile Said Halim Paşa gibi mütefekkirin ilgili görüşlerini tahkikten yoksun-genel/sathi analojilerle yan yana getirmek, isabetli olmasa gerektir. Zira Paşa'nın "gelenekli" (geleneksel-gelenekçi değil) bir mütefekkir olarak İslami temelleri-kaynaklara ve şeriate vurgu yapması onun Selefî-Vehhâbî anlayış ile ilişkisini ve ondan etkilendiğini göstermez. Kendisi isimlendirmese de Paşa'nın görüşleri/bakışı en geniş anlamda "Ehlisünnet-Sünnilik"[148] içerisindeki "ihyacı-tecditçi-ıslahatçı" çiziği olsa gerektir. Bununla beraber Paşa'nın ilerleme-gerileme ve Batı'ya dair görüşleri ile Mısır reformist Selefîliğin öncüsü[149] Reşid Rıza'nın (öl. 1935) ve hocası Muhammed Abduh'un görüşlerininin etkisi olması muhtemeldir ki, bu yöndeki detaylı mukayeseler dikkat çekici benzerlikler ortaya koyabilir.

Öte yandan Paşa'nın "İslam beynelmilelciliği, bütün ilmî gerçekler gibi İslami gerçeklerin de vatanı yoktur; nasıl, bir İngiliz matematiği, bir Alman astronomisi, bir Fransız kimyası olamazsa, ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olamaz."[150] sözleri de dikkat çekici olsa gerektir. Bu ifadelerinde Paşa'nın "Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı olmaz." derken, aslında İslam'ın yegâne din (*ed-Dîn*) olarak her bölge-ülke ve muhitte değişmeyeceğini ama tezâhürlerinin-sosyolojisinin (*tedeyyün*) değişeceğine de vurgu yapmakta ise de esasen İslam birliği fikrini öne çıkardığını söyleyebiliriz.

Paşa'ya göre Osmanlı Devleti, Batılı toplumların uygulamalarını esas aldığı noktada büyük bir yanılgıya düşmüştür. Türk toplumu, varlığını korumaya ve devam ettirmeye yarayan en önemli unsur olan İslam diniyle olan ilişkilerini koparttığı takdirde, gelişme ve ilerlemeyi elde edeceğini zannetmiş ve bu hususta son derece yanlış bir düşünceye kapılmıştır. Türk milletinin, önceki dönemlerde Şarklı milletlerin hurafelerini almakla hata ettiği gibi, şimdi de Batılı milletlerde gelişen fikirleri takip etmeye çalışmakla aynı hatayı tekrarlamaktadır. Özellikle Batı toplumlarını taklit ederek geri kalmışlığına son vereceğini düşünmesi, belki yıkımına sebep olacak unsurlara kucak açması anlamına gelmektedir. Çünkü Batılı milletlerde görülen gelişme standartlarının ve bu standartlara ulaştıran ilkelerin stabilize bir durumda olduğu söylenemez. Bu ilkeler, zamana ve kullanım şartlarına göre çok çabuk değişkenlik gösterebilecek mahiyettedir. Bu yüzden Türk toplumu adına yetkili olanların herhangi bir

143 Paşa, "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 161-62.

144 Şeyhun, *age.*, s. 178.

145 Şeyhun, *age.*, s. 184.

146 Selefî öncülerin özelde hadis, genelde İslam'a dair mukayeseli görüşleri için bk. Özcan Hıdır, "Selefîliğin Hadis-Sünnet Anlayışı", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020, s. 119-158.

147 Bu iddia için bk. Şeyhun, *age.*, s. 16, 183.

148 Dikkat çekicidir ki Paşa, iyi bir "Ehlisünnet'e bağlı mütefekkir" olmasına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bir kez "Ehlisünnet-Sünnilik"ten -Şiilik ile birlikte- söz etmiştir. Ancak fikirleri ve duruşuyla o bunu ortaya koymuştur. Buradan hareketle Paşa'nın Ehlisünnet'i sürekli sözle öne çıkarmaktan ziyade, "ana cadde" olarak bir duruş-fikir olarak algıladığı anlaşılmaktadır ki, günümüz için de son derece önemlidir.

149 Reşid Rıza'nın reformist/ıslahatçı-Selefî olarak nitelenmesine dair bk. Hıdır, "Selefîliğin Hadis-Sünnet Anlayışı", s. 119-158.

150 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 206.

uyum sorunu çekilmediği hâlde genelgeçerliliği olan İslam dini hükümlerinden vazgeçerek, sürekli değişkenlik gösteren modernleşme ilkelerine aşırı bağlılık göstermelerinin, hatta bu konuda radikal kararlarının sebebi olan gelişme gayretleri beklenen sonuçlara ulaştırmamıştır.[151] Bu meyanda Paşa, milletçe yükselmek için Batı medeniyetinden istifade etmenin gerekliliğini kabul etse de "bunun için mutlaka Batılılaşmak gerekir", "kurtulmak (gelişmek-yükselmek) için her bakımdan Batı milletlerini taklide mahkumuz" anlayışlarının da yanlış ve kötü olduğunu söyler.[152] Ona göre önceki dönemlerde toplumun gerilemesinin sebepleri arasında İslam'ın gereği gibi anlaşılıp yorumlanmamasını gören Osmanlı Devleti'nin mensupları, son dönemlerde karşılaşılan geri kalmışlığın sebeplerinden birinin de İslam olduğunu iddia etmekte[153] ve kendi toplumunu kendi eliyle felaketin eşiğine doğru sürüklemektedir. Ona göre Müslümanların dinleri (İslam) sebebiyle geri kaldığı iddiasının menşei, Batı olup onlar meseleyi bir din meselesi olarak getirmişlerdir.[154]

Yenileşme (tecdit-teceddüt) konusunda Paşa, "Âdetlerin yenileşmesi (tecdidi-teceddüdü), fikirlerin yenileşmesinden önce değil sonra olmalıdır." diyerek son derece önemli sosyokültürel bir tespitte de bulunur ki, ona göre İslam kültür-medeniyetinin yenilenmesi için yapılması gerekenleri o, aslında "İslamlaşmak" kavramı ile ifade etmiştir. Paşa'nın burada sözünü ettiği özellikle "inanç-itikattaki yenilenme"nin zaman-zeminin getirdiği yeni kelamî-itikadî buhranlara/problemlere yeni bir din dili-üslup ile çözüm bulma anlamında olduğu düşünülmelidir. "Teceddüt' adı verilen bu yenilikler" diyerek[155] Batı'dan gelen yenilikler bağlamında "teceddüt" kelimesini "olumsuzlasa da, tecdit/teceddüt kelimelerini İslam'a dair tartışmalarda olumlu anlamda kullanır. Paşa'ya göre hakiki bir yenileşme, sosyolojinin kurallarına uygun olarak zaman içinde meydana gelmelidir ve alelacele meydana getirilecek yeniliklerden kaçınılması gerekir.[156] Siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda geri kalmış olan Osmanlı'yı bu durumdan kurtarmak için, Batı medeniyetine mensup toplumların siyasal alanda başlattığı uygulamaları takip etmek yerine, bilimsel alanda başlattığı gelişmeleri takip etmek ve bu sayede geri kalmışlığa son vermek daha doğru olacaktır.[157] Zira Batı uluslarının her biri, diğerlerinin çalışmaları sayesinde değil, kendi (öz değerlerine/kültürüne uygun olarak) çalışmaları sonucunda ilerlemiştir. Dolayısıyla Batı'nın imrenilmesi ve örnek alınması gereken yönü, yöntemleri/vasıtaları/araçları değil geleceğe doğru aşama yapmak için seçtikleri ilkeler, bu ilkelere ve bunları korumaya gösterdikleri saygı, çalışma biçimleri, eğitim yöntemleri ve özverili vatanseverlikleri olmalıdır.[158] Bu açıdan Paşa, ilmin-teknolojinin milliyeti olmadığını ve bu nedenle ilmî ilerlemelerin görüldüğü anda-yerde alınması gerektiğini; Batı medeniyetinin de ilerlemesinin sebebi "ilim zihniyeti" ile "tecrübe yöntemi"nin alınmasını salık verir.[159] Bu meyanda onun, "Muhammedi şeriat (Kur'an'ın ilkesel rehberliğindeki Sünnet-İslam)" tabirini de kullandığı şu sözleri de manidardır:

> Muhammedi şeriatın, Batı toplumlarından geri kalmamıza neden olduğu zannını doğuracak kadar yanlış anlaşılmasının nedeni, İslam toplumlarının şimdiki durumda, diğer toplumlara göre geri kalmış olmasıdır. Hristiyanlar, İslam ülkelerinde gördükleri şaşırtıcı geriliği İslam'a bağlamakta mazurdurlar. Zira gelişim süreçleri içinde önlerine çıkan tek engel, kendi dinleri ve bu dinin ortaya çıkardığı ruhbanlar sınıfının saltanatı olmuştur.[160]

151 Paşa, "İslâmlaşmak", *Bütün Eserleri*, s. 18- 22.

152 Paşa, "Fikir Buhranımız-Buhran-ı Fikrimiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 101.

153 Paşa, "İslâmlaşmak", *Bütün Eserleri*, s. 21.

154 Paşa, "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 159.

155 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 201.

156 Paşa, *Buhranlarımız*, s. 43.

157 Paşa, "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye", *Sebilürreşad*, C 20, S. 498, s. 39.

158 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 32.

159 Paşa, "Buhran-ı Fikrimiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 105.

160 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 105.

Bu itibarla Paşa, geri kalışımızın sebebinin İslam olduğuna dair inancın temelsiz, boş ve abartılı olduğuna inanır ve bu kabulün esasen Batı'da Hristiyanlık ile alakalı tartışmaların veya Batılı oryantalistik anlayışın bir yansıması olduğunu düşünür. Zira ona göre bilim, teknik ve modern düşünceler adına İslam'a yöneltilen suçlamalar, bir zamanlar Hristiyanlık adına yapılanlardan daha insaflı, daha saygıdeğer ve güvenilir değildir.[161] Ona göre toplumların gerileyiş ve çöküşleri gelenek ve göreneklerinin değişmesi ile gerçekleşir. Bu sebeple her değişimin bir düzeltme işareti olduğu düşüncesi yanılgıdır. "Düzeltme duygusu koruma duygusunun ikizidir çünkü düzeltme ancak değiştirerek korumakla mümkündür." Ona göre geleneklerin olumlu sayılıp yararlı sonuçlar üretebilmesi için önce düşüncelerin yenilenmesi, yani geleneklerin yenilenmesinin düşünce yenilenmesini takip etmesi ve bunun da alelacele değil aşamalı olması gerekir.[162]

Bütün bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Paşa'nın, "ed-Dîn" olarak İslam ile onu yaşama biçimi olan "et-tedeyyün" arasında ayrım yaptığı ve geri kalmışlığı İslam'a yüklemeye karşı çıkarak hatayı Müslümanlarda aradığı görülmektedir ki, esasen bu, günümüz İslam dünyası ve Müslümanların durumunu da açıklayan son derece isabetli bir bakıştır. Ona göre bu anlayışın da kaynağı Batı'dır. Zira Batılılar -Osmanlı toplumunun tarihiyle Batı toplumlarının tarihi birbirinden farklı olduğunu hâlde- Osmanlı-İslam ülkelerinin mevcut durumunu kendi tarihleriyle karşılaştırarak geri kalmışlık meselesinin kaynağı olarak İslam'ı görmüşlerdir. Hâlbuki Batı dünyasıyla Osmanlı'nın sosyal yapısı arasındaki fark, Hristiyanlık ile İslam arasındaki fark kadar büyüktür.

Öte yandan Paşa'nın, Avrupa'daki sekülerliğe ve dinden uzaklaşmaya dair analizleri de önemi haizdir. Zira onun döneminde Avrupa'da dine bakışta kırılma yaşanmaktadır. Zira 17. yüzyıldan bu yana hâkim olan "deist hümanizm"den, Nietzsche'nin "iktidar iradesi" kavramı ve Kant'ın "zamanın ve mekânın sahibi insandır" yaklaşımıyla öne çıkıp Freud'un temel eserlerinden biri *The Future of Allusion* (Bir Yanılgı Olarak Din) tutumunda somutlaşan "dinin insanlığın geleceğinde yeri yoktur; o bir yanılgıdır" anlayışının günümüz postmodern dönemde "ateist-nihilist hümanizm" ve "dinsiz dindarlık" gibi farklı tezahürlerle devam eden "ateist hümanizm"e geçiş dönemidir. *Buhranlarımız*'ı da Paşa, bu şartlarda kaleme almıştır. Bu meyanda o, Osmanlı toplumunu Batılılaştırmak arzusu ile aydınlarımızdan bir kısmının, her çeşit muhafazakârlık hissinden mahrum, her şeyi yıkmaya hazır, yıkıcı, tahripçi kimseler olarak "nihilist" olduğunu söyler. Nihilistlerin ise düzeltme ve muhafaza etme (ıslah-ihya-inşâ) değil tahrip etme, yapıcılık değil yıkıcılık peşinde oldukları onun anlayışından çıkarılabilir. Ona göre "dinsizlik", Latin (Avrupa-Batı) fikrinin düştüğü bir sapkınlık hâlinden ibaret olup zannedildiği gibi bir fikrî üstünlük alameti de değildir. Bunu söyledikten sonra da Paşa, millî-dinî değerlerin kaybının yıkıcı sonuçları üzerinde durur; bu değerlerin oluşturduğu "manevi vatan" kavramını zikreder ve (dinsizlik-sekülerleşme vb. ile) bunların kaybedilmesi ve saygısızlığın büyük bir hata olarak istiklalden mahrumiyeti beraberinde getireceğinden söz eder.[163] Dinsizliği ise "birtakım soya çekiş sebeplerinden veya kusurlu bir ahlak terbiyesinden ileri gelen fikrî ve ruhi bir çöküş" olarak açıklayan[164] Paşa'nın İslam dünyasındaki "dinsizlik-dinden uzaklaşma" ile Hristiyan âlemini mukayese ettiği şu sözleri önemi haizdir:

> İslam dünyasındaki dinsizliğin Hristiyan toplumlardaki dinsizlikten kat kat farklı ve özel bir önem taşır. İslam toplumunda dinsizlik, müesses ve yürürlükte olan kanunlarla ahlak düsturlarının red ve inkarı demektir. Bu ise ferdin ahlaken düşmesine, toplumun dağılıp çökmesine sebep olur. Dolayısıyla dinsizlik Müslümanların ve İslam toplumunun başına gelebilecek felaketlerin en tehlikelisidir.[165]

161 Paşa, "Taassub-Bağnazlık", *Bütün Eserleri*, s. 106.

162 Paşa, "Taklitçiliğimiz-Mukallidliklerimiz", *Bütün Eserleri*, s. 30.

163 Paşa, "Buhran-ı Fikrimiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 105.

164 Paşa, "İslâmlaşmak", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, içinde, s. 188.

165 Paşa, "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, içinde, s. 173.

Öte yandan, günümüzdeki bir tezahürü de "dinsiz dindarlık" olan Avrupa'daki dinsizlik, din dışılık da Paşa'nın yazılarında dikkat çektiği hususlardandır. O Avrupa'da dinsizliğin rağbet gördüğünü ve bunun da "Latin hâlet-i fikriyesinin bir sapmasından ibaret" olduğunu düşünmekte; bir "sapma-heresi" olarak değerlendirmektedir. Ona göre, zannedildiği üzere, Avrupa'yı güçlü kılan ve onu başka medeniyetler karşısında üstün yapan şey bu dinsizlik değil teknik düşünce ve deney yöntemini kullanmasıdır. Dolayısıyla Paşa'ya göre onların başarısı bağlamından koparılmamalı ve bütün hayat tarzları üstün olarak düşünülmemelidir.[166] Bu sebeple Avrupa medeniyetinin istifade edilebilecek asıl şey, yukarıda da değinildiği üzere, Avrupalıları tüm dünya karşısında açık bir şekilde öne geçiren "fikr-i fenniyet (ilim zihniyeti)" ve "usûl-i tecrübe (tecrübe yöntemi)"dir. Dolayısıyla ona göre Müslümanlar olarak bizim sorunumuz, daha ziyade Avrupa'nın maddi seviyesine bakıp bir bütün olarak Avrupa (Batı) medeniyetini idealize etmekten kaynaklanmaktadır.[167]

Buna karşın Paşa, Batılıya karşı mutlak surette uzaklık (mübââdet/uzaklık) hissi taşıdığını da belirtmiştir ve bunu İslam'ın oluşturmuş olduğu manevi şahsiyetimize karşı olmaları ile açıklamıştır ki, Batı'nın aslında asla müsamaha göstermediği Müslümanların bu şahsiyet-i maneviyesi tefekkür ve gayesi açısından Avrupalının şahsiyetinden büsbütün başkadır.[168] Bu meyanda Hristiyan âleminde her yolun Roma'ya, İslam âleminde ise bütün yolların Mekke'ye çıkacağını söylemesini[169] tekrar hatırlamamız gerekir ki, aslında bu, yol, pusula ve hedefleri farklı iki dünya ve bu dünyanın oluşturduğu manevi şahsiyetle ilgilidir. Bununla birlikte Paşa'nın bu "iki ayrı şahsiyet" bakışı, Batı-Avrupa'ya yönelik ilişkinin mutlak bir düşmanlık ve "öteki" bakışı ile kurulmasını salık vermez. Bu ilişkinin analitik olarak doğru bir çerçevede kurulması ve İslam şahsiyeti-kimliğine vurgu yapmakla ilgili olsa gerektir.

Sonuç

"Bir Garbiyatçı-Oksidentalist Olarak Said Halim Paşa" başlıklı bu çalışmamızda netice olarak şu hususların altını çizebiliriz:

1. Meşrutiyet Dönemi'nin önemli "mütefekkir" devlet adamlarından olan Said Halim Paşa'nın burada söz konusu ettiğimiz Avrupa-Batı'ya dair görüşleri başta olmak üzere, nitelikli-derinlikli ve analitik değerlendirmeleri, bugün de güncelliğini korumakta ve İslam dünyası-Müslümanlara alabildiğine perspektifler sunmaktadır. *Buhranlarımız* okunduğunda yüz yıl önce yazılmış bu metindeki problemlerle bugünküler arasında pek bir şey değişmediği görülür. Ancak bu meyanda, Osmanlı Devleti muhitinde bu metni yazan Said Halim Paşa şayet günümüzde yaşasaydı meselelere nasıl yaklaşırdı veya *Buhranlarımız*'daki konu başlıkları bugün ele alınsaydı, nasıl yazmak gerekirdi gibi konular üzerinde de düşünmek gerekir.

2. "Analitik-sentezci" ve –bazı araştırmacılarca sağduyulu- yaklaştığını söylediğimiz ve Batı'ya bu "analitik" yaklaşımı sebebiyle de "oksidentalist" olarak nitelediğimiz Paşa'nın "Batı" ile ne kastettiği genel anlamda açık ise de spesifik bir "Batı" tarifi de yaptığı söylenemez. Bu durum "Doğu kavramı için de geçerlidir. Zira her ne kadar Doğu ile onun, daha ziyade "Osmanlı-İslam-Müslüman coğrafya"yı kastettiği söylenebilirse de bazen Doğu'yu daha genel manada kullandığı da olmaktadır ki, İslam dünyasının ötesi olarak Hint Alt kıtası-Asya toplumlarını "Uzak Doğu" ve bugün Orta Doğu olarak tabir edilen İslam coğrafyasını da "Yakın Doğu" olarak ayırdığı da not edilmelidir. Uzak Doğu ile bu meyanda onun, esasen "oryantalistik" bir ayırım olduğunu düşündüğümüz "Doğu-Batı" ayrımı-dikotomisine de pek-açıktan itirazı olmamıştır. Batı fikriyatına dair esaslı analiz-eleştirileri ve duruşu olan Paşa'nın, detaylı okumalar yapmak icap ederse de, oryantalistik kavram-kullanımlar konusunda paradigmal anlamda sorgulaması olduğunu söylemek zordur.

166 Paşa, "Buhran-ı Fikrimiz", s. 143-145.

167 Onun bu yönde görüşleri için bk. "İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye", 2019, s. 253-55. Ayrıca bk. "Buhran-ı Fikrimiz-Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 105.

168 Paşa, "Taassub", *Bütün Eserleri*, s. 255.

169 Paşa, "İslâm Devletinin Siyasi Yapısı", s. 218. Ayrıca bk. Işık, *age*., s. 80.

3. Said Halim Paşa pek çok açıdan ele alınması gereken, "ed-Dîn" olan İslam'ı değil Müslümanların anlayışlarını (tedeyyün) tecdit-ihya-ıslah'ı öne çıkaran önemli "İslamlaşmacı-gelenekli" ("gelenekçi" veya "gelenekselci" değil) mütefekkir-entelektüeldir. Onun bilhassa Avrupa-Batı'ya yönelik önemli bir yekûn tutan dinî, siyasi, teo-politik, sosyokültürel ve psikolojik kavramsal analizlerine dair mukayeseli çalışmalara daha çok ihtiyaç vardır. Zira Paşa'nın bazı kavramlara yeni boyutlar getirdiği, "şeriat-ı insaniyye" gibi, bazı yeni veya geçmişte pek kullanılmamış kavramlar kullandığı görülmektedir. Yine onun, fıkıh ve kelam başta olmak üzere, sîret-sünnet/hadis ve ahlak gibi ilahiyat ilimlerine ve ilgili ilimlere dair kavramlara yaklaşımının ayrıca etüt edilmesi, Batı'ya yönelik olanı başta olmak üzere, tefekkürünün nasıl bir İslami-ilmî-usûlî altyapıya dayandığını anlama bakımından önemli olsa gerektir.

KAYNAKÇA

Ali Harb, "el-İstiğrâb: İlmün vulide meyyiten", *Okaz*, 4 Safer 1419.

Âlim Arlı, *Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Bağlamında Şerif Mardin*, İstanbul 2004.

Bilici, Faruk, "Renan, Ernest", *DİA*, 34, 568-571.

Bruma, Ian- Margalit, Avishai, *Garbiyatçılık/Düşmanlarının Gözünden Batı*, çev. Güven Turan, İstanbul 2009.

Bülbül, Kudret, "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi*, Eylül 2011.

Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul 2004.

Çeç, Mehmet Âkif, "İslam ve Batı Meselesi", *Star-Açık Görüş*, https://www.star.com.tr/acik-gorus/islam-ve-bati-meselesi-haber-1500123/.

Dağ, Ahmet, "Said Halim Paşa ve Erol Güngör Bağlamında Buhran ve Meselelerimizin Yorumu", *İslam ve Yorum* içinde, C III, Ankara 2017.

Daniel, Norman, *Islam and the West. The Making of an Image*, IX. Bölüm, 1997.

Edward Said, *Ta'kîbât ale'l-istişrâk*, Arapça'ya çeviri: Subhî Hadîdî, Ammân 1996.

… … … … …., *Hayat*, Sayı/12182, 3 Temmuz 1996.

Ersoy, Mehmet Âkif, *Mehmet Âkif Külliyatı*, Haz. İsmail Hakkı Şengüler, Hikmet Neşriyat, İstanbul.

Gencer, Bedri, *İslam'da Modernleşme*, Ankara 2008.

Hasan Hanefî, *Mukaddimetün fî ilmi'l-istiğrâb*, Kahire 1991.

Hıdır, Özcan, "Oksidentalizm versus Orientalism", *Eskiyeni*, 2008, sayı:8

… … … ……, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi" -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2007, cilt: V/1, 7-31.

… … … ……, *Batı'da Hz. Muhammed İmajı*, Istanbul, 3. Baskı Aralık 2020.

… … … ……, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, 3. Baskı İstanbul 2020.

… … … ……, "Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020, 247-279.

… … … ……, "Selefîliğin Hadis-Sünnet Anlayışı", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020, 119-158.

… … … ……, "İslamofobi-Irkçılık-Kültürel Irkçılık İlişkisi", *Ombudsman Akademik*, 4/7, 2017, 23-49.

… … … ……, "Avrupa'da "Aşırı Sağ"ın Dinî-İdeolojik Tarihî Temelleri-Kökenleri", *Muhafazakâr Düşünce*, 2018, cilt: XIV, sayı: 53, 15-46.

… … … ……, "İslam bilim tarihine adanmış ömür: Fuat Sezgin", *AA Analiz Haber*, 02.07.2018.

… … … … …, "Silahsız Haçlı Savaşı: Oryantalizm", *Eski Yeni*, 2007, sayı: 4, 57-68.

… … … … …, "11 Eylül Sonrasında Avrupa'da (Müslüman) Göçmenler ve İslamofobi-Göçmenfobi", *Disiplinlerarası Göç Politikaları Sempozyumu*, İstanbul 2015, 271-284.

Işık Vahdettin, *Said Halim Paşa. Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*, İstanbul 2021.

Öz, Asım, "Fark Düşünürü ve İslamcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, Eylül 2011.

Özyurt, Cevat "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr Reformcu İslamcılığın Oluşumu", *Muhafazakar Düşünce*, Ankara 2013.

Paret, Rudi, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden 1968.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. E. Düzdağ, 15. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2019.

… … … … …., *Bütün Eserleri*, Haz. N. Ahmet Özalp, 2. Baskı, İstanbul 2019.

Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Paşa*, çev. Derya Göçer, İstanbul 2010.

… … … … …., "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür", *TYB Akademi,* Eylül, 2011.

Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yay., Ankara, 1991.

SAİD HALİM PAŞA'DA İLİM, MAARİF, USUL VE İSTİKAMET BUHRANI

MUSTAFA GÜNDÜZ

Buhran Nesli

Mevlana'nın tasavvufi bir metaforundan hareketle, son dönem Osmanlı aydınlarının mücadelesini ateş deryasını mumdan kayıklarla geçmeye çalışan mücahede nesli olarak nitelemek çok da yanlış olmaz. Onların temel kaygıları izmihlâle yüz tutmuş din ü devleti inkırazdan tahlis ederek daimi kılabilmek ve onu yeniden eski şan ü şerefine ulaştırmaktır. Zira karşılaştıkları ve binlerce yıllık hayat biçimlerine, zihniyet ve inançlarına meydan okuyan ve onları yok etmekle tehdit eden modernite meydan okuması ve realitesi karşısında varoluşsal bir reaksiyon ve aksiyon yaşamaya mecbur kaldılar. 19. yüzyıl, kökeni nerede ise 12. yüzyıla kadar inen modern ideoloji ve hayat karşısında Osmanlı aydınlarının büyük bir şaşkınlık yaşadıkları ve gittikçe açılan ve farklılaşan mesafenin kapatılabilmesi için bir şeyler yapma gayretiyle bocaladıkları bir devirdir. Zamanın icbar ettiği realite karşısında siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel sahalarda taklitten eklektizme uzanan bir yelpazede direnç ve uyum üreten aydınların tutum ve davranışları farklılaşarak da olsa bugüne kadar devam etmiştir.

Tanzimat'tan sonra Osmanlı aydınlarının öncelikli meselesi "Ne olacak bu devletin hâli?" ya da "Bu mülk nasıl kurtulur?" sualine nazari ve amelî bir cevap bulabilme cehdidir. Bu ceht onları çoğu kere sabit bir düşünme limanından mahrum etmiş ve istikametsiz bırakmıştır. Onların uzun düşünecek vakti, sabredecek zamanları, teâti ve müzakere edecek meclisleri azdır. Bir an evvel bir şeyler yapmak ve netice almak başta gelen emelleridir. Onun için uzun boylu okumaya ve tefekküre bile zaman ayıramamış; duyduklarını, akıllarına gelen bir çözümü bir an önce matbu görmek ve sonrasında da denemek savletinde bulunmuşlardır. Öyle ki hiçbir fikir olgunlaşamamakta; sürekli bir düşünce ve fikir hayatı meydana gelmemekte; kuram, teori, ekol vb. düşünsel tortular mayalanamamaktadır. İçinde bulunulan devlet, cemiyet, coğrafya ve siyaset onlara çabuk, aceleci, hızlı hatta daha hızlı olmayı icbar etmektedir. Avrupalıların yüz yıllardır yapageldiklerini, düşünegeldiklerini onlar birkaç yılda hatta daha kısa sürede üretmeleri ve kullanıma hazır hâle getirmeleri gerekiyordu. Bir tür modernleşme pratiği olarak görülebilecek bu acelecilik ve aşırı faydacılık, uzun vadede elbette beklenmeyen neticeler doğuruyordu. Bir konferansta ya da konuşmada işitilen sosyolojik öneriye çarpılanlar oluyor, derhâl bunu 'Memâlik-i Osmaniye'de hayata geçirmek için Sultan'a mektuplar, ıslahat risaleleri yollanıyor, halkı tenvir için gazete ve dergiler çıkarılıyor, derme çatma matbaalarda çalakalem yazılar basılıyordu. Heyecanla kapağı açılan bir kitabın sonuna bile gelmeden tercümesine başlanıyor, çoğu kere söz konusu kitabın temel felsefesine nüfuz edilemiyor, hatta savlet edilen tercüme işi bitirilemiyordu. Ya da tercüme edilen kitabın tam olarak neyi, nasıl savunduğu bile bilinemiyordu. Kendi inanç ve değer sistemine taban tabana zıt bir kitabı tercüme ettiğinin bile farkında olmayan aydınlar görülebiliyordu. İnanılmaz bir gayret, heyecan ve mücadele son dönem Osmanlı aydınlarını çok değişik serüvenlere sevk ediyordu.

Sultan II. Abdülhamit gerek şahsı, gerekse politikaları ile modernleşme sürecinin temelde önde gelen savunucusu iken, bazılarına göre ise en büyük engeldi. Özellikle bütün sermayesi Sultan'ın açtığı yeni okullarda edindikleri modern bilgi olan genç neslin bazı aktivistleri, bir anayasa ilan edilir ve Sultan giderse her şey düzelir beklentisi içindeydi ve bu uğurda "memleketin kurtuluşu" için her türlü yola başvurmanın mubah olduğuna hükmederek, kendi can düşmanlarıyla bile iş birliği yapmaktan çekinmiyorlardı. Yeter ki o [sultan] gitsindi, gerisi kendiliğinden gelecekti. Bu öyle bir beklentiye dönüştü ki, II. Meşrutiyet devriminden birkaç sene öncesinde ülkedeki bütün siyasi odaklar eylem/ihtilal yanlısı muhalefet saflarında birleşti. Derken olanlar oldu ve kimsenin -Avrupa'nın ve "dünyanın şeytanı İngilizlerin" (C. Meriç) bile- beklemediği anda Sultan sürpriz yaptı ve tahtı genç muhaliflere bıraktı. Jön Türkler tam anlamıyla şoke olmuşlardı ve bir anda ne yapacaklarını şaşırdılar. Devlet-i Aliyye'nin idaresi oldukça genç ve tecrübesiz Jönlerin ellerindeydi. Oysa onların ciddi hiçbir projesi yoktu. Zira Sultan'ın tahtı bu kadar kolay bırakacağını asla düşünmüyorlardı. Sultan'ın kadrosu ile işe başlamaktan başka çare yoktu. Kısa sürede kendi kadrolarını yetiştirecekler, tensikat ve tasfiye sonra gelecektir. Öyle de yaptılar. Bu süreçte komplolar, suikastlar, şantajlar, darbeler, mağlubiyetler, mağduriyetler ve maluliyetler birbirini izledi. Müslüman Türkler tarihlerinin en acı yıllarını yaşadı ve Balkanlar an içinde tarif edilmez acı ve zulümle terkedildi. Artık bir ölüm kalım savaşı başlamıştı. Batı dünyası dünyayı paylaşmada son lokmaları da indirmek ve son darbesini indirmek için Cihan Harbi'nin içine Osmanlı'yı kolayca iteleyiverdi. Osmanlı asker ve bürokratları İngiltere ve Fransa ise yanında savaşa girmeyi çok istemeler de Almanların safında savaşa girmeye mahkûm edildi.

Bu sancılı süreçte ailecek muhalif bir mirasın sahibi olan Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile samimi ilişkileri olan genç, dinamik ve iyi tahsil görmüş biri Osmanlı sadaretine (başbakanlık) namzet gösterildi. Bu aday Mısır'ın asi valisi Kavalalı'nın torunlarından Said Halim Paşa idi. 11 Haziran 1913'te Mahmut Şevket Paşa'nın katledilmesinin ardından İttihatçılarca sadarete getirilen Paşa bu görevde dört seneye yakın kaldı. Birinci Dünya Savaşı'nın büyük kısmı onun sadareti zamanında geçti. Birçoklarına göre o, sadece bir devlet adamı değil aynı zamanda eserleri ve görüşleri ile II. Meşrutiyet'in avangart bir İslamcı ideoloğudur. Ancak bu sonradan, özellikle 1940'lardan sonra yapılan bir tanımlamadır ve Paşa'ya II. Meşrutiyet'in sınırları muhayyel düşünce dünyasında koordinatları kesin bir konum belirlemek zordur.

Mehmed Said Halim Paşa ve *Buhranları(mız)*

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olan Mehmed Said Halim Paşa, 19 Şubat 1964'te Kahire'de doğdu. Kısa süre sonra İstanbul'a geldi. Hususi hocalardan dersler aldı, İsviçre'ye giderek farklı alanlarda dersler takip etti, özellikle de zamanını gözde dersleri ideoloji ve ekonomi-politik. Farklı diller öğrendi, İslam toplumlarının tarihsel ve güncel sorunları üzerine uzun mesailer harcadı. Bu yönü ile son dönem Osmanlı aydın, siyasetçi ve bürokratları arasında önemli bir yere sahiptir. Paşa'nın çok fazla eseri bulunmasa da II. Meşrutiyet Dönemi dergilerinde "Mehmed" müstearıyla yayımladığı makalelerinden ve anılarından müteşekkil *Buhranlarımız* başlıklı eseri onu farklı boyutlarda değerlendirmeye, düşüncelerini öğrenmeye yetecek boyuttadır.[1] Kitapta yer alan makaleler, İngilizce ve Urducada da yayımlanmış ve sadece Osmanlı dünyasında değil başka coğrafyalarda da dikkat ve ilgiye mazhar olmuştur.

Kitap, *Meşrutiyet, Taklitçiliğimiz, Fikir Buhranımız, Cemiyet Buhranımız, Taassup, İslâm Dünyası Neden Geri kaldı? İslâmlaşmak, İslâm Devletinin Siyasi Yapısı* risalelerinden müteşekkildir. Hindistan ve Pakistan'daki Müslüman düşünürler üzerinde etkili olan küçük fakat önemli risalesi *İslâmlaşmak ve İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* ve *Islâhatımızın Esasları* başta olmak üzere, diğer bazı eserleri uzun müddet Türk

1 Bu makalede kaynak olarak Ertuğrul Düzdağ tarafından yayına hazırlanan ve kısmen sadeleştirilen çalışma kullanılmıştır. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul, İz Yayınları, 1998.

okuyucusunun meçhulü olmuştur.[2] Said Halim Paşa'nın öneminden hâlâ bir şey kaybetmeyen ama üzerinde fikir yürütmeye ve tartışmaya müsait fikirleri ne Türkiye'de ne de başka yerde tam bir karşılık bulamamıştır.

Son dönem Osmanlı, Erken Cumhuriyet Dönemi düşünce dünyasını, sosyal ve siyasal değişimini inceleyen klasik ve öncü çalışmalar -İbnülemin Mahmut Kemal İnal ve İsmail Kara[3] istisna tutulursa- Said Halim Paşa'yı âdeta geçiştirmiş gibidir. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde Paşa'ya bir paragraf bile ayırmamıştır. Ülken, birkaç satır ayırdığı Paşa için "İslam'ın doktrinine şuurlu olarak sarılmayı tavsiye ediyordu." derken, Türkiye'de bilumum tarihçiyi etkileyen Amerikalı Orta Doğu tarihçisi Bernard Lewis birkaç cümle ancak kurabilmiştir. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın müellifi Niyazi Berkes pejoratif üslupla ideolojik düşüncelerini harmanlayarak "en uzun on yılın" meşhur Sadrazam'ına bir sayfalık yer ayırmıştır. Onu "katı ve gerici bir İslamcı" bürokrat olarak tarihin rafına bırakmıştır. Tanpınar, adını bile anmamıştır. 2000'li yılların önde gelen sosyal bilim birikimi *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* derlemesinde de Paşa'ya yer ayrılmamıştır. Yapılan bazı yüksek lisans tezleri ve İngilizce yayımlanan bir araştırma ise ciddi kritik sorgulamalar içermemektedir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin müstesna isimlerinden İbnülemin'in "hacmen küçük fakat manen büyük"[4] olarak vasıflandırdığı *Buhranlarımız* adlı eserde din, medeniyet, Doğu, Batı, kültür, devlet ve toplum sorunları, taklit, siyaset, savaş, göç, kültür emperyalizmi gibi daha pek çok konuda görüşler ortaya konulmaktadır. *Buhranlarımız*'ın önemli yönü, son dönem Osmanlı aydınlarının, içinde yaşadıkları toplum ve idaresi altında bulundukları devletin sorunlarına yönelik görüşlerine temsil kabiliyeti yüksek perdeden tercümanlık etmesidir. Ancak burada yazılanlar eleştiriye, tenkide ve tahlile muhtaçtır.

Bu yazıda Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* adlı eserinden hareketle, onun Osmanlı Devleti'nde gerilemenin temel sebeplerinden biri olarak saydığı maarif, ilim, irfan, usul (metot) ve bu noktalarda Avrupa ile ilişkiler ve etkileşimler konusu incelenmiştir. Özellikle Said Halim Paşa'nın geriliğin temel sebeplerinden bir olarak gördüğü "maarifsizlik ve cehalet hastalığına" yönelik görüşleri tetkik edilmiştir.

İslam Dünyası ve Osmanlı'da Gerileme ve Maarifsizlik

17. yüzyılın sonlarında sanayileşme ile kesin olarak başlayan modern hayatın en önemli kurumsal yapılarından biri "modern eğitim" olarak tezahür etti. Modern devlet, modern ekonomi ve modern siyaset etme biçimlerinin harcı, teminatı ve istikbali büyük ölçüde devletin kontrol edip biçimlendirdiği modern eğitime bağlı hâle geldi. "Kamusal eğitim ve okul" modern bir icattır ve modernizmin teminat aygıtlarındandır. 19. yüzyılın başlarından itibaren, geleneksel devlet ve toplumların birer birer modernitenin icabına doğru dönüşümleri sırasında yeni okul sistemleri, eğitim ve öğretim metotları da hızlı bir şekilde ortaya çıkmış ve renklenmiştir. Yüzyılın sonlarına yaklaşıldığında ise yeni devlet ve toplumun dönüştürülmesi yolunda okulun dâhiyane bir buluş olduğu herkes tarafından kabul edilmiştir. Artık modern eğitimin dönüştürücü gücünden kimse şüphe etmezken, hemen herkes bundan istifadenin yollarını keşfederek toplumsal ince işçilik başlamıştır.

2 Yakın zamana kadar Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* kitabında yer alan risaleleri biliniyordu. Ancak son zamanlarda Paşa'nın bunların haricinde bir kısmı yazma, bir kısmı yayına hazır çok sayıda eserinin olduğu bulunmuştur. Vahdettin Işık tarafından *Said Halim Paşa Külliyâtı* adıyla yayımlanan kitaba *Islahatımızın Esasları* başlıklı risale de eklenmiştir. Bu metinler Osmanlı Türkçesi ile yayımlanmış özgün nüshalarının tıpkıbasımını ve çevriyazıları ile birlikte yayına hazırlanmıştır. Işık, Mehmet Ruyan Soydan'ın arşivinde olduğunu haber verdiği Said Halim Paşa'nın şimdiye kadar neşredilmemiş 15 tanesi yazma, 14 tanesi daktilo edilmiş 29 tane Fransızca, beş tane de Osmanlı Türkçesiyle yazılmış toplamda 34 risalesinin daha olduğunu haber vermiştir. Işık, bu risalelerin bir kısmının, Paşa'nın yayımlanmış risalelerinin ilk yahut son hâlleri olabileceği ihtimalini belirtmiştir. Bk. *Said Halim Paşa Külliyâtı*, haz. Vahdettin Işık, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2019.

3 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, *Kişiler ve Metinler*, C 1, İstanbul, Risâle Yayınları, 1986.

4 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, C 4, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982, s.1929.

Modern hayatın Batı Avrupa'da başlaması ve zamanla diğer ülkelere zorlayıcı bir unsur olarak yayılması sürecinde kendilerini Avrupa'nın gerisinde hisseden toplumlar, aradaki mesafeyi kapatabilmek için modern eğitime sarılmayı/onu temellük etmeyi en önemli kurtarıcı olarak gördüler. Bu süreçte modern eğitim âdeta bir kurtarıcı "myt"e dönüştü (bu düşünce önem ve kabul düzeyinden bir şey kaybetmeden büyük ölçüde devam etmektedir). Dolayısıyla her kim, gerilik, çöküş, çözülüş, düşüş, tedenni, tefessüh vb. konuları mevzu etse öncelikle söyleyeceği şey, eğitimin bu toplumda geri olması olmuştur. Tanzimat aydınlarından maarif, terbiye ve talim konularına değinmeyen ve çözümü bu noktalarda görmeyen biri yok gibidir. Sadık Rıfat Paşa'dan Ahmet Cevdet Paşa'ya, Ziya Paşa'dan Şinasi'ye, Ebuzziyâ Tevfik'e, Namık Kemal'e, Münif Paşa'ya, Ali Suavi'ye ve Ahmet Mithat Efendi'ye varıncaya kadar maarifin kilit rolde olduğu hep vurgulanmıştır. Bu uğurda sadece düşünceler serdedilmemiş, büyük emekler de verilmiştir. Bu hedef gösterme II. Meşrutiyet aydınlarında en yüksek düzeyine ulaşmıştır. Said Halim Paşa da toplumsal gerilemenin ve çöküşün sebebini pek çok sebebe irca etmiştir. Bunlar arasında eğitim, ilim ve teknik zihniyeti, terbiye metodu ve bu konularda Avrupa'yı taklit meselesi önemli bir yer tutmaktadır.

Said Halim Paşa, Maarif ve Cehalet Meselesi

Buhran, bir kriz hâlidir ve Tanzimat aydınları tarafından karşı karşıya gelinen mali/ekonomik bunalım olgusunun karşılığı olarak üretilmiştir. Said Halim Paşa, toplumsal ve siyasi meselelerin bütününü izah için eserinin yekûnuna *Buhranlarımız* adını vermiş ve burada geri kalmanın sebepleri, mesulleri ve çözüm önerileri üzerinde geniş bir şekilde kafa yormuştur. Ona göre "dün de, bugün de ilerleyip gelişmemize engel, maarifteki geriliğimizdir. Bugünkü zihnimiz, bir sürü yanlış bilgiyle doludur ve içindeki bilgiler aldatıcı bir kabukla örtülüdür ve ancak hakiki ilme benzemektedir. Bu ise dehaletlerin en zararlı şeklidir.[5] Paşa burada maarifteki geriliğe vurgu yaparken, y*anlış bilgilerin aldatıcı bir kabukla örtülü bulunmas*ından bahseder.[6] Hakikatin değiştirilmesi. *Bir toplumun bünyesine uymayan bilgilerin hakikatmiş gibi öğretilmesi* ortaya böyle bir sonuç çıkarmıştır" (s. 13). Paşa'nın üzerinde durduğu mesele bilginin hakikati ve meşruiyetidir. Bilginin üretildiği kültürel ortam önemlidir. Bilginin ne olduğundan ziyade, onun üretilme biçiminin ve metodunun yanlış olduğuna değinmiştir: "Memleketimizi ıslah ve yenilik yoluna sokmak için yarım asırdan beri kabul ve tatbik etmekte olduğumuz *metot* yanlıştır." (s. 13). Ona göre düştüğümüz hata, Avrupa kanunlarını bire bir tercüme edip, onların kâfi geleceğine inanmaktır. Bu y*ol ve yöntem* eksikliği eğitim hayatında da devam etmektedir: "Maarifimizi ıslah etmek için de aynı şekilde hareket ettik, tabii ki elde edilen neticeler daha da zararlı oldu. Gayet kıymetli olan vakitlerimizi ve birkaç nesli kaybettikten sonra, bunca fedakârlıklara mâl olan şeyi de bozmak mecburiyetinde kalıyoruz." (s. 16).

Said Halim Paşa'ya göre Avrupa'dan alınan kanunlar sosyal hayat ile uyumsuzdur, sosyal yapı hukuk ve eğitim reformlarında düşünülmemektedir. *Oysa sosyal yapı düşünülmeden yapılan reformlar başarısızlığa mahkûmdur*. Sosyal yapı kanunlarla ve ani müdahalelerle değiştirilemez. Değişim için sosyal kanunlara icabet şarttır. Oysa bu sosyolojik gerçek kimsenin umurunda değildir. Başta da aydınların! Ona göre başarısızlıkların ve fenalıkların asıl kaynağı bir tanedir: yabancı kanun ve müesseseleri alıp kabul ettiğimiz takdirde yenilik ve ilerlemeye mazhar olacağına olan inanç (s. 17). Oysa bu yol bu mülke ve millete faydalı olmamıştır. Dönüp dolaşıp üzerinde durulan konu millî bünyeye uymayan bilgilerin aktarılması ve bunun aktarma *metodu*dur.

Modernleşme sürecinin en netameli kavramlarından biri kuşkusuz taklittir. Said Halim Paşa da *Buhranlarımız'*ın hemen her sayfasında "taklit" konusuna değinmiş ve bunun için müstakil bir risale ka-

5 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul, İz Yayınları, 1998, s.72; [Bundan sonra *Buhranlarımız*'dan yapılan alıntılar kaynakça bağlacı hâlinde ve sadece sayfa numarası verilerek gösterilmiştir].

6 Said Halim Paşa'dan alıntılanan metinlerdeki vurgular bize aittir.

leme almıştır. Taklitçiliğin milleti mahvettiğini tekrarlamıştır. Ona göre taklit sadece milleti değil en başta aydınları mahvetmiştir. Zaten taklitçilik aydınlarla başlamış, başrolü onlar oynamıştır. Paşa aydınların taklit edişlerini şöyle eleştirir: "Batılı milletleri ne kadar çok taklit edebilirsek, o kadar mesut olacağımıza inanıyorlar, hâlbuki bizim bu şekilde Garp milletlerini taklit etmemiz, kendi şahsiyetimizden, mazimizden, âdet ve inançlarımızdan sıyrılıp çıkmamızdan başka bir mana ifade etmez." (s. 28). Başka milletleri taklit etmek hem hayli güç hem de hayli tehlikelidir. Her milletin kendine göre fikirleri, hisleri, sosyal hayatı, varlık ve tabiat âlemlerine dair ilmi, kavrayışı, düşüncesi, hayali vs. vardır ve bu milletlerden milletlere değişir. Bu farklılığın en keskin şekilde görülebildiği iki alan Şark ve Garp toplumlarıdır. Şu hâlde Paşa'ya göre Şark toplumunun Batı'yı taklit etmesi kadar tehlikeli bir şey olamaz.

Eğitimin Hedefi ve Metodun Değeri

Modern eğitimin en önemli unsuru muallimlerdir. Bu sebeple öğretmenlere modernleşmenin "misyoneri" gözüyle de bakılmıştır. Bu gerçeğin farkında olan Said Halim Paşa'nın eğitim üzerine olan görüşleri büyük ölçüde öğreten üzerinde yoğunlaşır. Ona göre öğretmenin vazifesi "kendilerine emanet edilen genç ruhları sağlam bir ahlak, yüksek bir gaye ile donatmak ve gelecek nesilleri teşkil etmek vazifesini üzerlerine alanlar, memleketlerine karşı yüklendikleri pek büyük mesuliyetin derecesini hakkıyla takdir etmelidirler". Ona göre Osmanlı maarifinin her şeyden önce yerine getirmesi, en ağır ve acil bir ihtiyaç hâlinde gerekli olan vazifesi, milliyetimizi ruh ve ahlakça yüksek bir terbiye ile donatmaktır. *Esaslarını doğrudan doğruya İslam'dan alarak,* İslam anlayışına ve gerçeklerine dayanacak olan bu terbiye, *zamanın ihtiyaçlarına* da mükemmel tarzda karşılık verecek bir şekilde olmalıdır. Bu talepler bir eğitim sisteminin toplumuna karşı öncelikli vazifeleridir.

Halim Paşa'nın ölçülerine göre "terbiye ve eğitim için takip edilecek olan *metotların* değeri, İslam'ın maksat ve gayesinin gerçekleşmesi yolunda yapacakları hizmetin derecesi" kadar olacaktır. Herkesin de bildiği gibi, *bir terbiye metodunun kıymeti, o metot vasıtası ile elde edilmek istenen maksada göre ölçülür*. Zira metot, ferdi ve belli bir vazifeyi görebilecek, belirli bir maksadı elde edebilecek hâle getirmek için kullanılacak vasıtaların bütünüdür. O hâlde belirli bir maksat yoksa hakiki bir terbiye de olamaz. Eğer İngiliz, Fransız yahut Alman terbiye metotları iyi ise, maksatları, iyi İngiliz, iyi Fransız ve iyi Alman yetiştirmek olduğu ve bunda muvaffak oldukları için iyidir. Bu sebeple, bir milletin terbiye metodunun diğer bir millete de uygun gelmesine ihtimal yoktur. Batılı milletlerin kabul ettikleri eğitim metotlarını inceleyince, bu milletlerin her birinin, kendi fertlerini insanların en iyisi ve en mükemmel bir Hristiyan saydıklarını görüyoruz. Yani bu milletlerin kendi terbiye metotları ile varmak istedikleri maksat her şeyden önce 'millî/[dinî]'dir (s. 218-220).

Bu cümleleri okuduktan sonra, eğitimin amaç ve metodu, toplumsallığı, millete hizmet etme biçimi vb. konularda üzerine söylenecek nerede ise hiçbir şey yoktur. Sağlam bir mantık ve kendi içinde tutarlı bir istikamet sunulmaktadır. Ama meseleyi sadece eğitim zaviyesinden ele almak yetmez. Bilgi, teknoloji, sanayi, ekonomi ve en önemlisi de toplumsal yapı konuya dâhil edilince yorumlar değişmekte, zihin karışmaktadır. Şu hâlde öncelikle sosyolojinin temel kavramı "toplumsal yapı" ve "toplumsal sınıf" meselesine değinilerek mesele biraz daha açıklanabilir.

Sınıf- ı Mümtaze [Seçkin Sınıf] Arayışı

Said Halim Paşa toplumların değişmesi ve ilerlemesine dair sosyolojik ilkeleri ve bunların yönetimdeki rolünü, eğitim aldığı sırada Avrupa'da gözlemlemiştir. Avrupa şimdiki hâline nasıl gelmiştir? Mevcut ilimler, teknoloji ve devlet sistemi nasıl oluşmuştur? Feodal bir yapı, toprak düzeni, üretim biçimi ve alışkanlıkları bilim ve sanayinin el ele vermesi ve teknolojinin üretimde kullanılması, sanayi toplumunun ortaya çıkması nasıl izah edilebilir? Burada itici güçlerden birinin sınıflar arası çatışma olduğu

kuvvetle muhtemeldir. Feodalizm yıkılıp yeni bir sistem meydana gelmiştir: devletleri şirketlerin yönettiği kapitalist sistem. Ama bu yeni sistem, feodalizmden daha insani, tabii ve istenilir değildir. Feodalizmin sert ve kaba zulmünü flu hâle getirmiş, âdeta kabullenilebilir hâle sokmuştur. Ortaya çıkan yeni sistem onlarca izm'leri beraberinde getirmiştir. Zira bu düzen tabiata ve insan doğasına karşıdır.

Said Halim Paşa bu gelişim serüveninin burjuva sınıfının ortaya çıkması, güçlenmesi ve siyaset ve ekonomide ipleri büyük ölçüde eline almasıyla gerçekleştiğinin farkındadır ve bu sınıfın Osmanlı toplumunda olmamasından yakınmıştır. Ona göre, sağlıklı toplumsal değişmenin olmamasının sebebi seçkin sınıfın [sınıf-ı mümtaze] yokluğudur. Zira toplumların dinamosu seçkinler sınıfıdır. Batı toplumlarındaki değişimler burjuva tarafından yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Oysa Osmanlı toplumunda seçkinler sınıfı yoktur. Eğitim sistemi böylesi bir sınıfın oluşmasına katkı yapamamaktadır. Toplumdaki değişimler, saray ve bürokrasi tarafından yapılmakta ve bu da doğal olarak otokratik mahiyet kazanmaktadır. Şu hâlde Paşa'ya göre seçkinler sınıfı oluşturmak gerekmektedir. Aynı fikre "unutulmuş ideolog" Yusuf Akçura da şiddetle destek vermiştir. Nitekim II. Meşrutiyet Dönemi'nde tohumları atılan bu girişim Cumhuriyet Dönemi'nde kısmen başarılmış ve tam devlet destekli bir Türk burjuvazisi meydana getirilmiştir. Bunun meyvesini görmek için 2000'li yıllara kadar beklemek gerekmiştir.

Jön Türklerin aşırı laik hukuki taleplerine karşı gelen ve İslamcılığın öncü ideoloğu olan Said Halim Paşa'nın bu talebi reel-politiğe uygunsa da şaşırtıcıdır. Üstünlüğün, ayrıcalığın, seçkinliğin ancak takva ile olabileceği hükmünü vazeden bir din mensubunun sosyoekonomik birikime, zenginliğe dayalı bir modelden hareketle seçkin zümre talebi ve bunun peşinden koşması ne kadar dinî/İslami ve dahi millîdir? Bu istekleri üst perdeden seslendiren bir düşünürün İslamcı ideolog olarak takdim edilmesi ne kadar doğrudur? Geçekten bu savunulanlarla İslam bağdaşır mı? İslam böylesi bir sınıfsal yapıya cevaz verir mi? Çözüm olarak "sınıfsal ayrımcılığı" önermek mensup olunan dinî/siyasi yapıya ne kadar uyar? Bu sorular daha da geliştirilebilir. Ancak cevaplarını vermek biraz güç ve çetrefillidir. İsmail Kara'nın "Türkiye'de modernleşme aynı zamanda dinîleşmedir" yorumu büyük ölçüde bu paradoksa işaretle üretilmiştir.

Onlar/Batılılar Nasıl Başardı? Taklit Mümkün mü? Bir Osmanlı Paşası *Yönteme Hayır* Diyemez miydi?

Said Halim Paşa da diğer çağdaşları gibi Avrupa'nın üstünlüğüne sonuna kadar inanmış ve teslim olmuş görüntü sunmaktadır. "Geri kalmışlıktan" kurtulmanın yolu, bir şekilde onlarla ünsiyet kurmak ve belli bir dereceye kadar onları taklit etmektir. "Batı medeniyetinden *bigâne* kalınamaz. O medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecburuz. Ancak bizzat yaptığımız tecrübeler, kat'i olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz onu aynen tatbik etmek değildir." (s. 76). Dönemin anahtar kavramlarından olan "*taklit*", ona göre kaçınılmazdır. Ancak burada farklı süzgeçler kullanmaktadır. Ona göre:

> Batılı milletlerden yararlanabilmek için son derece *dikkatli* olmak gerekir, îtidal ve *basiret* üzere hareket şarttır. Batılı milletler, ilerlemek ve olgunlaşmak için önce *suiistimallere*, *adaletsizliğe* ve *cehalete* karşı savaş açmışlardır. İnsanlığın yükselmesine tabii olarak düşman ve engel olan bu *kötülüklere*, hiç çekinmeden tam bir inançla gerektiğinde can ve mallarını feda etmekten çekinmeden mücadele etmişlerdir. Demek bu milletlerin her biri, *başkalarının çalışması sonunda değil, kendi gayretleri neticesinde olgunlaşmış, meselelerini kendi kedine, kendi kudret ve aklının derecesine, kendi vasıta ve temayüllerine göre halletmişlerdir*. Garptaki müesseselerde görülen değişik şekiller işte bu yüzden meydana çıkmıştır. Bu sebeple, Avrupa milletlerinin *gıpta edeceğimiz* özellikleri, geleceğe doğru mesafe almak için seçtikleri genel esaslara karşı gösterdikleri saygı ile bunları korumak için göze aldıkları fedakârlıklardan ibaret kalmalıdır. Maksatlarına varmak için tatbik ettikleri *kendilerine has metotlara*

bakmamalıyız. Asıl gıpta verici şeyler, onların çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverlikleridir (s. 56)... *Bir ferdin veya cemiyetin düzelmesi, mânen veya fikren yücelmesi, ancak kendi gayretleri sayesinde mümkündür*. Bu nasıl bir hakîkat ise, başkasının kendisi için, kendi hesabına sarf ettiği gayret ve çalışmaların bize bir faydası dokunmayacağını kabul ve itiraf etmek de bu bir zarurettir. (s. 57).

Bu ifadelere bakıldığında gerçekten iç içe geçmiş yaman çelişkiler yumağıyla karşı karşıya olunduğu görülebilir. Paşa dikkatli olmak, itidal üzere olmak uyarısıyla başlamaktadır. Batılı milletlerin ilerlemesinin ve olgunlaşmasının *suistimallere, adaletsizliğe* ve *cehalete* karşı savaş açmalarıyla başladığını belirtir. Ancak burada ilginç bir paradoks vardır: Orta Çağ karanlığı, kilise baskısı, feodalizm ve sonrasında gelen sanayi toplumu suistimalin, adaletsizliğin sıradanlaştığı bir düzendir. Kadının insandan sayılmadığı, "devlet/kanun benim" diyen bir sistemin halkı, burjuvazinin şirin vaatleri sayesinde bu sisteme savaş açmıştır. Canlarını, mallarını sakınmadan vermişlerdir. Başka yolları yoktu çünkü yaşamak için. Ya kubur farelerine reva görülen hayatı yaşayacaklardı ya da ayaklanacaklar, savaşacaklardı. İkincisini tercih etmek zorundaydılar ve kısmen de başarılı oldular. Kendi sorunlarına, zulümlerine, adaletsizliklerine, ahlaksızlıklarına kendi metotlarını ürettiler ve başarılı oldular. Ancak Avrupa bunu yaparken, kendisi dışındaki toplumlara dünyanın en ağır zulümlerini, adaletsizliklerini reva görmekten hiç imtina etmedi. Avrupa medeniyeti diğer kıtalarda yapılan sömürü, gözyaşı ve kan üzerine bina edildi.

Her ne kadar kendi içlerindeki adaletsizlik ve zulümlere meydan okuyan ideolojilerle kurtuluş reçeteleri üretmiş olsalar da bu sadece ama sadece kendileri için geçerli olmuştur. Buradan bir çıkış yolu bulunmuştur. Avrupa, başkalarına karşı silah olarak kullanacağı kurumları böylece meydana getirmiştir. Yeni sistem böyle inşa oluşmuştur. Şu hâlde onlarda gıpta edeceğimiz hâl, onların "geleceğe doğru mesafe almak için seçtikleri genel esaslara karşı gösterdikleri saygı ile bunları korumak için göze aldıkları fedakârlıklardan ibaret kalmalıdır". Paşa'ya göre Avrupalıların amaçlarına ulaşmak için buldukları yol ve yöntemlere iyi bakmak gerekiyor; öyle ki "*asıl gıpta verici şeyler, onların çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverlikleridir*". Paşa tekrar ederek şöyle der: "Ferdin ya da cemiyetin yükselmesi, ancak kendi gayretiyle olur". Paşa burada "İnsan için çalıştığından başkası yoktur." hükm-i ilâhisini ihsas eder gibidir. Evet, başkasının çalışmasının bize faydasının olmayacağını söylemek için sadrazam olmak ya da İsviçre'de senelerce okumak gerekmiyor.

Burada sorulması gereken sorulardan biri Said Halim Paşa'nın içinde yaşadığı toplumu tarihsel süreci ve tecrübesini ne kadar tanıdığı ve bize neleri önerdiğidir? Avrupa'nın gelişim sürecini anlatırken söylediklerinin bu topraklarda bir karşılığı var mıdır? "Kanun benim diyen" bir kral var mıdır? Hükmünü kafasına göre veren, kimseye hesap verme derdi olmayan bir sultan var mıdır? Bir harfini bile değiştirmeyi aklının ucundan geçiremeyeceği ilahî bir anayasayla toplumunu idare eden ve kendisini Zillullah görüp, halkını emanet sayan bir sultanın yönetimine halk niçin isyan etsin? Hangi adaletsizliğe, zulme karşı canını, malını ortaya koysun? Bu toplum niçin Avrupalının adalet savaşına gıpta etsin. Bu toplumun hâli, "Ol mahiler ki, derya içredir, deryayı bilmezler" görünümünde değil midir? Var olan, kullanılan bir hakkın, salahiyetin, varlığın mücadelesi niçin yapılsın? Örneğin kadın hakları, elbette Batı'da doğacaktı 19. yüzyılda. İnsanları karın tokluğuna en acımasız şartlar altında çalıştırmayı bir hak olarak gören sistem bir süre sonra patetik durumlarını görmeye başlayacaktır.

Said Halim Paşa taklit hususunda şöyle devam eder: Onların çalışma tarzı, metodu ve eğitim usulünü taklit etmemiz lazım. Yöntemi taklit etmek; ana çerçeveyi, temel mantığı, paradigmayı kabullenmektir. İçini nasıl doldurursan doldur. Bugün, bilimsel araştırma demek yöntem demektir. Kullandığın, tercih ettiğin yöntem kadar buluş yapabilir, işe yarar olabilirsin. Yöntem demek her şey demektir. Yöntem değişti mi her şey değişir. Bir yönteme göre ak olan, diğerine göre kara olur. Avrupa'nın 19. yüzyıldaki yöntemi pozitivizmdi. Gerçeğin tekliği ve doğrunun biricikliği esastı. Deney ve gözlem bilgi üretmenin yegâne meşru yoluydu. Diğerleri hurafeydi. Deneysiz bilginin meşruiyeti yoktu. Onun için postmodernler *yönteme hayır* dediler. Çünkü yöntem demek bir anlamda skolastizmin modern yorumu de-

mekti. İz sürmek, kalıba oturtmak demekti. Şu hâlde Avrupa'dan yöntem almak, onları sadece çalışma yöntemleri bağlamında taklit etmek ne kadar anlamlı olabilir. Bir kişi ya da kurumu, toplumu yöntem olarak taklit ettikten sonra geriye ne kalıyor? Osmanlı sivil Paşa'sı çareyi yöntemi taklitte bulmaktadır.

Ona göre öncelikle eğitim usulü taklit edilmelidir. Avrupalılar gibi eğitim kurumları ve ortamları inşa etmek gerekir. Bu nasıl bir eğitimdir? Modern eğitim: Zorunlu, laik, merkezî, seküler ve mutlak iktidar kontrolünde. Maarife ne oldu? Kişinin kendini bilmesi, tanıması, itiraf etmesi. "İlimden mana ne? Kişinin kendini bilmesi." Modern eğitimin öncelikli meselesi; başkasını, doğayı, tabiatı, kişinin kendisi dışındaki her şeyi bildirmektir. İnsana kendi haddini, sınırlarını öğretmek değil! Avrupa'nın yüz elli yıldır takip ettiği hâkim eğitim paradigmasının felsefi temeli budur. Onun için alternatif eğitim akımları öncelikle orada ortaya çıkmıştır. Siyasi ve sosyolojik izm'ler eğitim usullerinde de kendini göstermiştir. Bu sisteme en başta Rousseau karşı çıkmıştır; Schopenhauer, Nietzsche kuvvetle gayritabii olan eğitimi tenkit etmiştir. Ne gariptir ki, II. Meşrutiyet'in Garpçı aydınlarının açtığı yolda kısa süre sonrasında *Tevhid-i Tedrisat* ile Batı eğitim usulüne karşı teslim bayrağı çekilmiştir. Bu topraklarda bir tane bile teorik zemini kuvvetli alternatif eğitim projesinin üretilememesinin, modern eğitimin sosyolojik ve ideolojik doğasıyla doğrudan bir irtibatı vardır.

1950'lerde Mümtaz Turhan'ın ısrarla üzerinde durduğu "ilim zihniyeti"nin alınması teklifini Said Halim Paşa elli sene kadar önce daha kuvvetli bir sesle dile getirmiştir: "Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstünlüğünün sebebi bulunan 'ilim zihniyeti' ile 'tecrübe usulü'nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır." (s. 77). R. Kipling'in "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı. Bunlar hiçbir zaman birleşmeyecekler." dövizinin içini dolduran nedir acaba? Bu iki coğrafyanın insana, tabiata, dünyaya ve ilahî olana bakışındaki farklılık değil midir? Bilginin temini ve meşruiyeti. İnsan bilgiyle varlık hakkında kanaatlere, davranışlara ve temayüllere sahip olur. Şu hâlde "ilim zihniyeti"ni ve bilgiyi meydana getirme yöntemini "tecrübe usulü, deneyi" taklit etmek hayata, tabiata, insana ve İlah'a onun gibi bakmaya başlamak anlamına gelmiyor mu? Artık onun gibi olmak, onun gibi düşünmek, dünyayı onun gibi tasavvur etmek, insanı onun göstergeleriyle okumak. Bir medeniyetin ilim zihniyetini taklit ettikten sonra geriye ne kalıyor ki? Zihniyet olarak aynılaşıyorsun bir kere. Paşa'nın burada söyledikleri ile yukarıda "eğitimin hedefi ve metodunun değeri" başlığı altında söyledikleri taban tabana zıt gibi durmaktadır. Bir toplumun eğitim sisteminin o topluma uygun insan tipi yetiştirmesini mantıklı olarak söylerken, bir adım ileride Batı eğitim usulünün taklidini reçete olarak sunmaktadır.[7]

Yöntemi taklit etmek noktasında diğer bir çelişki ve çıkmaza daha değinilebilir: Paşa kendine göre reçeteler karalamakta ve bir yol göstermektedir. Buna yöntem bakımından Batı'yı taklit demektedir. Ama hiçbir ayrıntı yoktur. Nasıl bir yol ve yöntem olacak, Batı medeniyetinden nasıl istifade edilecek? Bu konuda bir ayrıntıya yer verilmemektedir. Aslında Paşa da diğer bütün çağdaşları gibi büyük bir girdabın içinde olduğunun farkındadır. Oysa medeniyetleri inşa eden aynı zamanda tercih ettikleri usulleridir ve taklit edilen usul, benzer neticeleri verecektir. Üstelik Rus aydın Bakunin, kültür ve medeniyetin transfer edilemeyeceği söylemektedir.

Bütün bu çelişkilerin üzerine, "bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasi kanaatlerimiz tamamıyla dinimizden doğmuştur" (s. 77) diyerek sağlam bir zeminden konuştuğunu iddia etmektedir. Bu yaman bir çelişki olsa gerektir. İdeallerini, sosyal ve siyasi kanaatlerini, temayüllerini dinin/İslam'ın belirlediği bir toplum, pagan ve Judeo/Hristiyan köklere sahip bir medeniyetin bilgi, bilim ve bilgi edinme usullerini nasıl taklit edebilir? Ederse ne olur? Aslında sorunun cevabı bugün gerçekleşmiş durumdadır!

7 Bu konuda müracaat edilecek önemli bir metin için bk. İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul, 1978.

Gerilikten Kurtulmanın Çaresi: Acele Taklit

Son dönem Osmanlı aydınlarının ortak derdi, gerilikten kurtulmak, bir an önce Avrupalılar gibi olmak, toplumu ve devleti selamete kavuşturmaktır. Şu hâlde ne yapmalı? Bu soruya verilen cevaplar, tercih edilecek yöntemler değişiktir. Said Halim Paşa ise söyle der:

> İslâm âleminin derdinin çaresi, kendisinde bulunmayan ve geriliğine sebep olan ilim ve fenleri hiç vakit geçirmeden elde etmesidir. Bu ilimler ve fenler bugün *Avrupa'dadır*. O hâlde bizim için yapılacak şey açıktır: *Avrupalılardan öğrenmek*... Evet!... Gerek unutmuş bulunduğumuz *tecrübe metodunu* ve gerek hiç bilmediğimiz yeni bilgileri öğrenmek! Yalnız şunu iyi anlamamız lazımdır ki, Avrupalılardan alacağımız, yalnız bu *bilgilerden* ibaret olmalıdır. Çünkü Müslümanların geriliğine çâre olacak şeyin, sadece *maddî ilimlerden* ibaret olduğu söz götürmez bir hakikattir (...) .Yoksa yukarıdaki sözlerimizden, Avrupalı milletlerin *iktisat esaslarını* veya iş ve *sermaye* kuruluşlarına ait usullerini yahut bunların arasındaki münasebet şekillerini aynen kabule taraftar olduğumuz manası çıkarılmamalıdır. Aksine en basit bir idrak ve görüş kabiliyeti bile bize şunu gösteriyor: İslâm'ın temel esaslarına az ya da çok aykırı olmaları sebebiyle, Batının bu saydığımız taraflarını almaktan son derece sakınmamız zaruridir (s. 255).

Bu satırlardan da görüleceği üzere, Paşa da ilimleri keskin biçimde maddi ve manevi, taklit edilecek olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kategoriye ayırıyor. Oysa bilim dünyası bütün sekülerliğine rağmen temelde yine de duyular dünyasına ve değerler dünyasına yaslanır ve ilmi maddi ve manevi biçimde ayırmak mümkün değildir. Bilim tarihçisi ve felsefecisi Thomas Kuhn'un da gösterdiği üzere bilim salt dünyevi ve maddi bir süreç değildir.

Kültür ve medeniyetlerin etkileşiminde kilit kavram daima taklit olagelmiştir. Müslüman dünyasında bir mesele olarak "kâfiri taklit", modernleşme döneminde zihinleri daha çok meşgul etmeye başlamıştır. Avrupa'nın taklit edilebileceğine dair meşruiyet temelleri aranmış ve bu da çoğu kere dinden ve gelenekten istinbat edilmiştir. II. Mahmut Dönemi'nde iyice gün yüzüne çıkan bu meselede ulema devreye sokulmuş, hatta tasavvuf dünyasına da görev verilmiştir. İlerleyen zamanlarda zaruret hâlinde taklidin mümkün olacağı kabul edilmiştir. Ancak zamanla zaruretler kaide hâline gelmiştir. İslâm âleminin derdi olarak kendisinde bulunmayan ilimlerin bir an önce alınması tavsiye edilmeye başlanmıştır. Bu konuda çok da sıkı bir filtrenin dikkate alındığı çok da söylenemez. İhtiyaç dâhilinde, başta askerlik ve teknik bilimler olmak üzere hemen her türlü ilmin alınmasına cevaz verilmiş ve yeni açılan okullardan onların talimlerine başlanmıştır. Burada ilginç olan nokta bu ilimlerin bilgilerinin Osmanlı aydınları ve ilim çevreleri tarafından üretilmesine girişilmemesi, doğrudan o bilgilerin alınması ve kullanılması yoluna gidilmiştir.

Said Halim Paşa'nın da bu sürece tam teslim olmuş bir aydın olarak temayüz ettiği görülmektedir. Ona göre Osmanlı devlet ve toplumunun gerilemesinde *maddi ilimlerdeki* eksikler sebep olmuştur. Buradaki maddi ilimler, modern dünyayı inşa eden ilimler olarak düşünülmektedir. Bir anlamda yeni silah sanayisini, kapitalizmi, sömürgeyi, faizi, bankayı üreten ilimler. Paşa bu tespiti yaptıktan sonra okuyucularını şöyle uyarmaktadır: "Kapitalizmi yaratan bilgileri kastetmiyorum. Sakın onlara bulaşmayın." Paradigmadan/zihniyetten, metafizikten ve bir adım daha ileri giderek teolojiden ya da 'myt'ten bağımsız bilgi üretmenin neredeyse imkânsız olduğu artık kanıksanmış bir hakikattir. Kapitalizmi yaratan bilgileri, yöntemleri ayırt ederek *maddi ilimleri* almak mümkün müdür? Şu hâlde Paşa'nın dediklerini nereye koymak icap eder? İlimleri maddi ve manevi olarak ayırmak suni aydınlanma paradigmasının farklı bir göstergesidir. Halim Paşa'nın çağdaşı Max Weber'in Avrupa kalkınmasının ve kapitalizmin esaslarını Protestan ahlakına/ruhuna dayandırdığı sırada bize "sakın onların manevi ilimlerine, ahlakına bulaşmayın" ikazı ve ihtarı aslında çok da anlamlı bulunmamaktadır. Burada bir başka mesele de son dönem Osmanlı aydınlarının Avrupa'daki önde gelen filozofları ne kadar okudukları, anladıkları ve onları içselleştirdikleri meseledir. Örneğin Said Halim Paşa çağdaşı olan Max Weber'i okumuş mudur? Marx'ı incelemiş midir ve bunlardan hareketle bir çözüm önerisi sunmaya gayret

etmekte midir? Bu soru sadece Said Halim Paşa için değil bütün dönemi kapsayacak bir genişliğe sahiptir. Şükrü Hanioğlu'nun tespitlerine göre son dönem Osmanlı aydınlarının hemen hepsi -sömürge psikolojisinin iliklerine kadar sindiği Reşit Rıza, Muhammed Abduh gibi Mısırlı aydınlar da dâhil olmak üzere, Ernst Haeckel, Moleschott, Vogt, Meslier, Guyau gibi popüler bilimin öncü savunucuları olan Avrupalı yazarları *taklitte* birbirleriyle yarışıyorlardı.

Bilgi, Amaç ve İktidar

Modern dünyayı inşa eden ana unsur insan ve varlık dünyasını yeniden ele alan bilgi üretme ve bilginin doğruluğu meselesindeki zihniyet değişikliğidir. Said Halim Paşa, insanın işine yarayacak bilginin, sağlam bir metoda dayanılarak öğretilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aksi hâlde metotsuz ve amaçsız öğretilen bilgiler iktidar vermeyecektir. Nitekim memleketteki Batı hayranları esaslı bilgi edinmedikleri için öncelikle kendilerini tanımamaktadır. Oysa kendini bilmek/bildirmek, maarifin işidir. Avrupa'nın tercih ettiği modern eğitiminin insanın kendini ve yaratıcısını tanıtmak gibi bir misyonu hiçbir zaman olmamıştır. Aksine inkâr! Ama Paşa Avrupa eğitim usulünü taklitte ısrar etmektedir. Şu hâlde, modern Batı'nın bilgi epistemolojisini Said Halim Paşa'nın ne kadar anladığı hayli tartışmalıdır.

Karmaşık fikirler dünyası içinde, Osmanlı aydınları arasında ciddi bir fikir hayatı olmadığını söyleyen Paşa, millî bir edebiyatın ve millî bir ruhun da olmadığını söyler. Müspet ilim ve fenlerin hâkim olduğu asrımızda, çocuklarımıza ehliyet ve iktidar kazandırmak için yegâne vasıta olarak kabul edilen *yeni öğretim metodunun tanzim ve tertip olunduğu sırada ahlâk ile bilginin, terbiye ve tahsilin ayrı şeyler olduğu anlaşılamamıştır* (s. 87). Ona göre Tanzimat'tan sonra kabul edilen eğitim sisteminde yetişen memurlar yanlış eğitilmiştir. Yüksek manevi ideallerden ve vasıflardan mahrum olarak yetişmişlerdir. Ciddi paradoksal ifadelerin serdedildiği bu cümlelere bakılacak olursa bir taraftan yeni insanın inşasına yönelik bir öneri sunulurken, diğer taraftan onun tahrifine dair düşünce ortaya konulmaktadır. Bir taraftan kendi içinde anlamlı ve tutarlı cümleler kurarken, peşinden gelen ifadelerle tenakuza düşmektedir.

Modernleşmenin en önemli krizlerinden biri kuşkusuz ahlak meselesi olarak tezahür etmiştir. Buna yönelik olarak da Said Halim Paşa toplumun asıl sorunlarından biri olarak bilgi değil *ahlak eksikliği* olduğunu ileri sürmüştür. Herkes önce kendini düzeltsin uyarısını yapmıştır. İnsana ve topluma yol gösterenin bilgi değil ahlak olduğunu vurgulamıştır. Ama yine de ona göre kurtuluşun çaresi Avrupa ilmini, metodunu, terbiye usulünü almaktır! Burada ahlakın kaynağına dair bir tartışmaya hiç de girmemektedir. Oysa ahlaka temel ilkelerini veren en büyük unsur din ya da dinî inançlardır.

Modern hayatın mottolarından biri ilerleme, terakki ve buna bağlı değişim ve dönüşümdür. Said Halim Paşa mutlak bir değişmenin zarar getireceğini söyler: "Milletleri ikbale de, izmihlâle de götüren onların devamlı olarak gelişmeleridir. Bir milletin gelişmesi, onun saadetini temin ettiği kadar, felaketine de sebep olabilir." (s. 216). Avrupa, modern hayata külli bir zihinsel değişimle ulaşmıştır. Batı dışı toplumlar, Avrupa'nın yeni hâlini taklit etmeye gayret ettiklerine göre, holistik bir değişimden de korkmamaları gerekir. Değişmeden benzemek, kendisi olarak Avrupalı olmak son derece büyük bir paradoksa işaret etmektedir. Said Halim Paşa tam da kendisi olarak kalmak ama Avrupalı olmak fikrini savunmaktadır. Bunun imkânı, gerçekleşme değeri ve ihtimali nedir? Bu cevabı kolay verilecek bir soru değildir. Cemil Meriç "menşei ve itibarı Avrupalı olan bütün izm'leri sırtımıza giydirilen deli gömlekleri" olarak tavsif etmişti. Şu hâlde bu deli gömleklerini giyerek normalleşmenin imkânı üzerinde kafa yormak gerekmektedir.

Seyl-i Hurûşan İçinde Son Dönem Osmanlı Aydınları

Aslında Avrupa karşısında Said Halim Paşa'nın da hayli karışık duygular ve düşüncele içinde olduğu görülmektedir. Her ne kadar yüzeysel olarak düz mantıkla sade, akılcı ve tatbik edilebilir öneriler su-

nuyor gibi görünse de mesele hiç de öyle değildir. Elbette bu çelişkilerden hareketle büyük Osmanlı Sadrazamı'nı ciddi bir tenkide tabi tutmak söz konusu değildir. Onların bu derin çelişkileri içinde bulundukları zamanın ruhudur. Tanzimat'tan itibaren Osmanlı aydınları coşkun akan bir sel (seyl-i hurûşan) içindedir. Bazılarına göre bu sele tezlim olmaktan başka çare yoktur, bazılarına göre ise sabretmek, tahammül etmek, direnmek ve mücadele etmek gerekmektedir. Ellerinde batmakta olan, gözlerinin önünde eriyen koca bir devlet vardır ve onlar bu devleti kurtarmak için çırpınmaktadır. Dolayısıyla da *Buhranlarımız*'daki çelişkiler bir buhran neslinin haykırışlarıdır.

Son dönem Osmanlı aydınlarının fikir dünyaları, çelişkiler maşerî bir atmosfer sunar. Bu maşerden geçmeyen ve pay almayan nerede ise yok gibidir. Elbette, coğrafyaların, devletlerin, toplumların, şehirlerin, ticaretin, sanayi ve bilimin hercümerç olduğu, sınırların buharlaştığı, tanımların birbirine karıştığı bir dönemde kimseden kimseye, devlete ve topluma ölümüne sadakat beklemek doğru olmasa gerek. Bu değişim ve dönüşümün, buhran zamanının belirgin bir siması Said Halim Paşa'dır. Yukarıdan beri bazı yönleriyle anlamaya çalıştığımız görüşleri, onun da çelişkiler içinde yaşadığının göstergesidir. Kendisi gibi ciddi çelişkiler yumağı olan Celâl Nuri Bey'in ifadesiyle, Paşa'nın fikirleri bir garabet-i mahsusa arz eder, ibareler vehleten muğlak görülür lakin insanı tefekküre sevk eder. Ancak İbnülemin'e göre Paşa, "amelde kusuru olmakla beraber mu'tekid, mütedeyyin, din-i mübîn-i İslâm'a hürmetkâr medeniyet-i hakîkiyenin İslâm'da olduğuna kani'dir". Zaten bütün mesele biraz da bu manzaradadır. İnanmış biri olmak ama karşısındaki meydan okuyan gücün saiklerini, arka planını, ruhunu kavrayamamak.

Said Halim Paşa bütün samimiyet ve gayretlerine karşın hedefine ulaşmış sayılmaz. Nitekim bir semender gibi içinde yaşadıkları ateş deryası sonunda kendilerini yutmuş ve I. Dünya Savaşı'yla imparatorluk bitmiştir. Durum her ne kadar böyle olsa da tespit, söylem ve önerileriyle bazı çağdaşlarına oldukça yaklaşan, bazılarına o nispette uzaklaşan Said Halim Paşa'nın fikirleri yeniden kritiğe tabi tutulmayı ve üzerinde derinlemesine düşünmeyi beklemektedir. Bunun temel sebebi aradan yüz yıl geçmiş olsa da 20. yüzyılın başındaki sorunlar, içtimai hastalıklar ve buhranlar büyük oranda varlıklarını sürdürmektedir. Türkiye'nin Batılılaşma, modernleşme süreci bütün karmaşıklığıyla devam etmektedir.

Özellikle henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerinin de yayımlanmasıyla Paşa'nın görüşlerini daha bütüncül anlamak mümkün olabilecektir. Said Halim Paşa'nın sadece marifet, maarif, ilim ve teknik kavramlarına değil, diğer mefhumlara nasıl baktığının ve bu izahların anlamlılık, geçerlilik düzeylerinin her bakımdan tetkik edilmesi gerekmektedir. Türkiye'nin yakın dönemdeki düşünce aydınlarını çok da yakından, derin ve serinkanlı bir şekilde tetkik etmesi bir zarurettir. Birçok yönüyle önemsenen, özgünlüğünü koruduğu iddia edilen Said Halim Paşa hakkında Celâl Nuri'nin müdafaa hisli yazısındaki hükümleri hayli ilginç ve düşündürücüdür: "Said Halim Paşa evvela Müslüman, sâniyen Türk, sâlisen Osmanlıdır. Efkârını kendi imâl eder. Hazır emtiayı hiç sevmez." Cemil Meriç bu ifadeleri tekrarladıktan sonra, "Tanzimat sonrası Osmanlı irfânının dikkate lâyık bir tezâdı: Avrupa'nın kültür emperyalizmine cihad açan Osmanlı Sadrazam'ı, yazılarını *Fransızca* kaleme alırmış."[8] diyerek Paşa'daki çelişkiye işaret etmiştir. Aslında Said Halim Paşa'da başlayan bu çelişkinin zirvesi yüz sene sonra yaşanmaktadır. Türkiye'ye ve tarihine dair görüş üretenlerin pek çoğu da bu gün farklı dillerden seslenmektedir.

II. Meşrutiyet Devri'nin siyaset, bürokrasi ve kalem sahasında özgün bir yeri olan Paşa hakkında yakın zamanlara kadar ciddi çalışmaların yapıldığını söylemek zordur. Said Halim Paşa, sosyokültürel ortamın heyecanı ve zaman darlığı bunalımıyla her şeyin birbirine karıştığı, fikirlerin, ideolojilerin bulamaç hâline geldiği bir devrin ve neslin mensubudur. Üzerinde derinlemesine durulmuş ne bir teori ne bir felsefi doktrin görebiliriz. Aydınların memleket meselelerine bakışları körlerin fil tarifini

8 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1977, s.49.

andırmaktadır. Oysa yarım yamalak izah etmek ve bilmek, biliyor zannetmek, hakikatin üstünü örtmek tam da modern zamanların hastalığıdır. Sanki son dönem Osmanlı aydınları bu hastalığa erken tutulmuş gibidir. Hayatta yarım kalmışlık ya da yarım yamalak bilmek, hiç bilmemekten daha kötüdür. Notlarını Fransızca tutan Osmanlı aydınının Avrupa'nın ilim zihniyetini ve metodunu taklit etmeyi tasvip ve tavsiye etmesi, ilginç çelişkilerinden biri olarak görülebilir.

Kendisi de bir son dönem aydını olan Said Halim Paşa, çoğu kere eleştiri oklarını kendi çağdaşlarına ve aydınlara yöneltmiştir. Ona göre "aydınlar bu memleketi tanımamaktadır. Batılılar düzeltmekte bizimkiler yıkmaktadır". Aslında bu bir oryantalist bakış açısı ve tenkittir. Hangi Osmanlı aydını neyi yıkmanın peşindedir? Memleketi tanımama zaafından Paşa'nın da pay aldığını söylemek abartı olabilir mi? "Hâsılı, [aydın] bizde, yenisini kurmak için yok etmeye, Batıda ise yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışır." Kanaatimce Paşa bir tür çelişki hatta şaşırtmacanın içindedir. Batı aydını ile Osmanlı/ Türk aydınını tam zıt istikametlerde değerlendirmektedir. Said Halim Paşa, İsmail Kara'nın sıklıkla dile getirdiği, modernleşme dönemi aydınlarının "kendinden şüphe ve yetersizlik" hissini derinden hissedenlerden biridir. Paşa, memleket meselesinin değişim ve dönüşüm sürecinde öncelikli olarak aydınları sorumlu tutmuştur. Elbette Tanzimat'tan bu yana Türkiye'nin ciddi bir aydın sorunundan bahsedilebilir. Ancak meselenin merkezinde Said Halim Paşa da bulunmaktadır. Belki de onun kafası/zihni, çağdaşlarından çok daha önce tam olarak Batılı çalışmaya başlamıştır.

SAİD HALİM PAŞA DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK MESELESİ

MAHMUT HAKKI AKIN

Giriş

Yerlilik, Türkiye'nin kendine has modernleşme tecrübesinin önemli meselelerinden biri olagelmiştir. Değişmenin kendisi, yerlilik konusunu daima gündemde tutma gücüne sahiptir. Bu yüzden Türk modernleşmesi boyunca yerliliğin sürekliliği olan bir mesele olduğu da tespit edilebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde beliren ana düşünce akımlarını temsil eden aydınların tartışmalarının önemli eksenlerinden birisi de yerlilik olmuştur. Bu tespit; düşüncede Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve milliyetçilik akımlarının farklılıklarının ve "Memleket nasıl kurtulur?" sorusuna sadece yerlilik meselesi etrafında cevap ya da cevaplar aradıkları anlamına gelmemektedir. Yine de farklı akımlardan düşünürlerin katkılarını yerlilik meselesi bağlamında ele almak mümkündür. Cumhuriyet modernleşmesi tecrübesi de dâhil olmak üzere düşünce eksenli arayışların, birbirine bağlı "Aslında neyiz/kimiz?" ve "Ne/kim olmalıyız?" sorularına cevap ürettikleri görülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde entelektüel hayatın en önemli üç tarz-ı siyasetinden biri olan İslamcılık düşüncesini benimseyen entelektüeller, özellikle yerlilik ve İslam arasında yakın bir bağ kurmuşlardır. Bu düşünürlerin genel kabulüne göre İslam, farklı etnik unsurlardan oluşan Osmanlı toplumlarını bir arada barış içerisinde tutacak yegâne unsurdur ve özellikle de bu yönüyle yerli bir duruşa kaynaklık edebilir. Batı'yı yakından tanıyan bir İslamcı fikir adamı olarak Said Halim Paşa'nın yerlilik meselesine yaklaşımı özellikle dikkat çekmektedir. Onun düşüncesinde Batı ile İslam iki ayrı medeniyettir. Ona göre toplumlar ait oldukları medeniyeti kolayca terk edemedikleri gibi, bir başka medeniyetin unsurlarını da hemen kolay bir şekilde benimseyemez. Said Halim Paşa, taklitçi bir Batı hayranlığının ve aşağılık kompleksinin ürettiği tahribatı tespit ve tenkit etmiş bir düşünürdür. Batıcılara karşı savunduğu İslamlaşma anlayışında yerlilik, gerçekliğe bağlı sosyolojik bir veridir. Bu gerçeklik kabulüne göre bir siyaset hedefi de bulunmaktadır. Üstelik o, aldığı eğitim ve hayat tarzı açısından belki hiçbir Batıcı ile karşılaştırılamayacak derecede Batı'yı bilen ve düşüncelerini yansıtan bütün makalelerini Fransızca yazan birisidir. Onun kendi tavrının ne kadar yerli olduğu da bu makalede tartışılması gereken bir soruya karşılık gelmektedir.

Türkiye'de Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik Meselesi

Osmanlı Devleti'nin son döneminde farklı kültürel ve siyasi çevrelerde yetişen aydınlarımız yirminci yüzyıla girerken öncülerinden pek çok fikrî, siyasi ve kültürel meseleyi kendilerine miras kalmış hâlde buldular. Onlar da kendi dönemlerinin etkilerini yansıtacak şekilde bu meselelere kafa yordular ve çözüm aradılar. Pek çok yönden farklı görüşlere sahip olsalar da bu dönemde memleketin nasıl kurtarılacağı ve geri kalmışlığın nasıl aşılacağı, temel meseleler olarak kabul edilmekteydi (bk. Safa, 2010).

Tanzimat'tan itibaren adı konulmuş bir şekilde Türkiye'nin yönü resmî olarak da tayin edilmişti. Yirminci yüzyıla sadece siyasi olarak değil; pek çok bakımdan büyük bir varoluş mücadelesi ile giren Türkiye, kendisi kalarak ya da kendisi olmaktan çıkarak bir değişim yaşama durumu ile karşı karşıya kalmıştı. Değişmek ve yenilenmek, ordusuyla ve diğer yenilenen kurumlarıyla devletin de izlediği siyasete uyuyordu. Ancak bu değişme, ne kadar kendi özüne bağlı bir değişim olarak gerçekleşebilecekti? Ya da bu değişim için toplumun temel inançlarının ve değerlerinin tamamen terk edilmesi mi gerekliydi? Bu dönem aydınlarının fikrî çatışmalarının temelindeki meselelerden birisi yerlilik meselesi olmuştur. Bu tartışmanın ve tartışmaya bağlı fikrî, siyasi ve kültürel ayrılıkların izlerini sürmek bugün bile mümkündür.

İslamcılık, özellikle İslam'a referansı dolayısıyla tanımlanması güç bir düşünce ve siyaset hareketidir (bk. Aktay, 2004: 13-16). Genel bir tanımla "İslamcılık, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) "yeniden" hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tanımlanabilir (Kara, 1997: 16). İsmail Kara'nın bu İslamcılık tanımı, İslamcılık düşüncesinin en genel sınırlarına işaret etmektedir. İslamcılık düşüncesinin kendi içinde farklı coğrafyalarda ve farklı dönemlerde yaşanan tecrübelere göre vurguları değişen yönleri bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca yukarıdaki tanımda belirtilen bazı unsurların kendilerini İslamcı olarak tanımlayanların bazıları tarafından benimsenmediği de belirtilmelidir. Sonuçta İslamcılığı, modern dönemde İslam'ın inanç ilkelerinden kaynaklarını alan, modernleşmeyle ortaya çıkan din ve özellikle İslam karşıtı düşünceler ve İslam inancını tamamen gelenekle iç içe gören muhafazakârlık karşısında bir düşünce ve siyaset hareketi olarak tanımlamak mümkündür.

İslamcılık, modernleşme döneminin ürünü bir düşünce hareketi olarak Osmanlı düşünce ve siyasi hayatına önemli etkilerde bulunmuştur. Tanzimat sonrasında İslamcılık ile yerlilik arasındaki ilişki konusunda Türköne (2003: 23-24), Batılı ideolojilerden etkilenen Jön Türklerin İslam'ı milliyetçi bir ideolojinin ana unsuru hâline getirmeye çalıştıklarına ve burada İslam'ın yerliliği temsil ettiğine dikkat çekmiştir. Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi isimler, Batılılaşmanın önemli temsilcileri olmalarına rağmen Batılı düşünürler tarafından İslam'a getirilen eleştirilere karşı yaklaşımlarıyla ilk dönem İslamcılığın önemli temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir. Ancak bu dönemde İslamcılık olarak adlandırılan düşüncenin farklı bir dönem bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. I. Meşrutiyet Dönemi'nde İslam, fikrî olarak güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Bu dönemde var olan düşünce geleneğinin ana kaynağı olarak İslam'ın, dönemin ilmî ve siyasi tartışmalarında belirleyen konumunda bulunmasına şaşmamak gerekir. Bugüne de kaynaklık eden asıl siyasi ayrışmalar daha çok II. Meşrutiyet Dönemi ve sonrası tartışmalara götürülebilir. Bu yüzden Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi isimler İslamcılık düşüncesi kadar Türkiye'de gelişen başka düşüncelere de öncü olmuş isimler olarak kabul edilebilirler ve kendi tarihsel bağlamları dâhilinde değerlendirilmeleri gerekmektedir.

Hem var olan gelenek bakiyesi hem de II. Abdülhamit'in Panislamcı anlayışının ve siyasetinin de etkisiyle İslamcılık, II. Meşrutiyet Dönemi'nin en kuvvetli siyasi hareketi hâline gelmiştir (Tunaya, 1962: 1-4). Bu dönemde İslamcılığın önde gelen isimleri arasında Said Halim Paşa, Mehmet Âkif (Ersoy), Babanzâde Ahmet Naim ve Mehmet Şemsettin (Günaltay) gibi isimler öne çıkmıştır. İslamcılar, seleflerinin tartıştığı meseleler üzerine kafa yormuşlar, makaleler kaleme almışlar, Batı'dan ve Doğu'dan pek çok önemli eseri tercüme etmişlerdir. Önce *Sıratımüstakim*, ardından da *Sebilürreşad* dergisi bu dönemde İslamcıların düşüncelerini aktardıkları bir fikir mecrası olarak sadece Osmanlı sınırlarında değil, Sünni Müslüman dünyanın neredeyse tamamında bir karşılık bulmuştur. Bu arada İslamcılar,

Türkçüler ve Garpçılar ile fikrî tartışmalara da girmişlerdir (bk. Kara, 1997; Safa, 2010: 43-49; Tunaya, 1962: 67-88; Akçura, 1998: 19-36). Bu dönem, genel olarak bakıldığında Türkiye'de İslamcılığın en aktif dönemlerinden biridir. Hem Batı'yı tanıyan ve takip eden hem de İslam konusunda bilgili bir nesil, İslamcılığın ilk temsilcileri olmuşlardır. Ayrıca İslamcılığın sembol isimlerinin çoğunun bir yandan geleneksel dinî eğitim, bir yandan da modern Batılı tarzda eğitim veren okullarda okudukları da dikkate alınmalıdır.

İslamcılık, bir yönüyle muhafazakârlıktan ayrılsa da Türkiye bağlamında muhafazakârlıkla yakınlaşabilen bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü o zamana dek Türkiye'de Müslüman çoğunluğun hayatına yön veren en önemli esaslar, doğrudan İslam'a dayanmıştır. Aynı zamanda İslamcılık, Müslüman toplumların İslam'ı anlamaya ve yaşamaya ilişkin durumlarına karşı eleştirel bir duruşu da temsil etmiştir. İslamcılar, İslam karşıtı Batılı düşüncelere karşı durdukları gibi pek çok bakımdan gelenekle iç içe geçmiş, asıl kaynaklarından uzaklaşmış ve çağın gerisinde kalmış, geleneksel İslam anlayışlarının da devrimci bir anlayışla değiştirilmesi gerektiğini şiddetli bir şekilde savunmuşlardır (bk. Türköne, 2003: 86). Dolayısıyla İslamcılık, yenilikçi bir öze dönüş projesi olarak değerlendirilebilir. Özellikle din karşıtı ve dini sadece bireysel hayat alanında özel bir konuma indirgeyen anlayışlara karşı İslamcılığın muhafazakâr bir tavrı benimsediği ve bu yüzden de yerli bir karaktere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hatta İslamcılığa yerli karakterini kazandıran en önemli özelliklerinden birisinin muhafazakâr karakteri olduğu da söylenebilir. Ancak geleneksel din anlayışının dönüşmesi talebinin aynı zamanda yerliliğin dönüşmesi ve hatta tahrip edilmesi talebi olduğu da pekâlâ iddia edilebilir. Burada dikkat çeken bir nokta, İslamcılar arasında yerliliğin kaynağının İslam olduğu konusundaki uzlaşmadır. Buna göre gelenekçi ya da yenilikçi bütün İslamcılar için İslam, her durum ve şart altında toplumsal ilişkilerin en temel belirleyicisi ve esas kaynak olmalıdır. İslam milletlerinin geri kalmalarının ve Batılı milletler karşısındaki mağlup durumlarının sebebi İslam değil tersine İslam'ın uygun gördüğü bir toplumsal hayattan uzaklaşmalarıdır. İslamcılar için (bugün bile) "İslam terakkiye mâni değildir." bir slogan hâline gelmiştir. Türk modernleşmesi sürecinin tamamında her nesilden İslamcının üzerinde ısrarla durduğu, sayfalarca metnin kaleme alındığı en önemli konulardan birisi ilerilik-gerilik meselesi olmuştur.

İslamcılar, İslam'ı hem ulaşılması gereken bir ideal olarak kabul etmişler hem de bütün toplumsal, siyasi, ahlaki vb. kurumlar ve örgütlenmeler için kurucu bir akıl olarak tanımlamışlardır. Aynı kurucu akıl ya da temel ilke, yerlilik açısından düşünüldüğünde yerliliğin hem kaynağıdır hem de yerliliği inşa eden asıl unsurdur. Bu düşünce hareketi açısından gerek gelenek yoluyla gerekse başka türlü sapmalarla İslam'ın gerçek ilkelerinden uzaklaşmış bir toplumun sahih yerliliğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle İslamcılık için İslam'dan sapma, yerlilikten de sapma anlamına gelmektedir. İslam'a uygun olmayan her türlü hareket yerliliğin tahrif edilmesi ve yabancılaşma olarak görülmüştür.

Yerliliğin bir düşünce ya da zihniyet olarak kabul edilip edilemeyeceği meselesi de bu konuda yapılan önemli tartışmalardandır. Elbette bu tartışmalarda görüş bildirenler yerliliği kendi durdukları yerden değerlendirmekte ve yorumlamaktadırlar. Bu duruma bağlı olarak yerliliği tanımlamak da zorlaşmaktadır. Bu tanım zorluğunun sebeplerinden biri de kavramın görece daha fazla vurguya sahip olan "muhafazakâr" karakteridir. Ahmet Çiğdem (1998: 84), yerliliğin bir düşünce tarzı olmadığını, "iddia ve tavır" olduğuna dikkat çekmiş ve böyle olmasını kavramın muhafazakârlıkla ilişkisine dayandırmıştır. Bütün bu tartışmalarda yabancılaşmaya karşı olarak yerliliğin aidiyete ve kimlik korumasına güçlü bir vurgusunu tespit etmek mümkündür (bk. Erol, 2010: 37-39). Hatta yerlilik, pek çok farklı ve çelişik ideolojik oluşumlarda bile ortak bir payda olarak işleyebilmektedir (Öğün, 1999: 106). Yerlilik etrafındaki tartışmalarda kavramsal bir ayrımın yapılması gerekmektedir. Yerlilik, kendinden menkul değer atfedilen ve sorgulanmayan bir konumda kabul edildiğinde daha çok "yerlicilik"ten bahsetmek mümkündür. Bu yüzden muhafazakârlık ve milliyetçilik üzerinde 20. yüzyılda kendini kültürünü ve

tarihini kutsama anlayışı yerlilikten çok yerliciliğin bir konusu olmak durumundadır. Yerlicilik, bu bağlamda yerliliği de tahrip eden bir araçsallığa dönüşme yapısına sahiptir.

İslamcılık ile yerlilik arasındaki ilişki, yerliciliği aşan bir ilişki olmak durumundadır. En başta bu İslam dininin temel ilkeleriyle ilgili bir durumdur. Diğer yandan İslam inancı ve İslamcılık, yerliliğin otantik pek çok yönüyle herhangi bir problem yaşamadığı gibi onu kutsallaştırma ya da bir değer alanı içinde tanımlama anlayışından da uzaktır. Çağan'ın da belirttiği gibi (2010: 145-146) İslamcılık açısından aidiyeti İslami temelde tanımlamak ve bu temel üzerinde, sağ ve solun ötesinde bir siyaset inşa etmek esastır. Türkiye'nin modernleşme tecrübesinde Batıcı ve Türkçü bazı düşünürlerin İslam'ı toplum açısından asli bir mesele olarak görmeme yönündeki tavırları ve uygulamaları, İslam ve yerlilik ilişkisi açısından çok manidardır. Öyle ki belli bir dönem yeni izlenen siyasete ve özellikle tarih yazımına bağlı olarak İslam'ın aslında Türk milletine "yabancı" bir din olduğu kurgusu da yapılmıştır. Yerlilik nasıl kurgulanabilen bir şey ise dolaylı olarak yabancılık da kurgulanabilen bir şeydir.

Said Halim Paşa'nın İslamcılık Düşüncesi ve Yerlilik Meselesi

Prens Said Halim Paşa (1863-1921), yaşadığı dönemde İslamcı düşüncenin öncü isimlerinden birisi olarak kabul edilmiş ve farklı görüşlerden insanların da takdirini kazanmış bir aydındır (Hayatıyla ilgili detaylı bir çalışma için bk. Sala, 2018: 57-60). Sadece düşünce alanında değil, siyaset alanında da önemli yerlere gelmiş; sadrazamlığa kadar ulaşmış biridir.[1] İlmî birikimi ve akîl duruşuyla devletin en zor dönemlerinde sadrazamlık görevini yerine getirebilecek en uygun kişilerden birisi olarak görülmüştür. Said Halim Paşa'yı yaşadığı dönemin aydınlarından ayıran en önemli özelliklerinden biri, kendi kafasıyla düşünebilen bir entelektüel olarak düşünce üretmeyi başarmış olmasıdır. Bu önemli özellik, Paşa'yı İslamcıların en önemli fikir önderlerinden birisi hâline getirmiştir (Bostan, 1992: 109). Özellikle eleştirel bir kafa yapısına sahip olması ve kendisinin de içinde yer aldığı İslamcılığın fikrî meselelerine de aynı eleştirel üslupla yaklaşması, onun önemsenmesi gereken bir özelliğidir.

Said Halim Paşa, aynı zamanda ilk Türk sosyologlarından birisi olarak kabul edilmiştir. İslamcı bir bakış açısıyla, kendi toplumunun özgün yanlarını tespit etmeye ve yaşadığı meselelere çözümler üretmeye çalışmıştır. O, bir toplumun değişim yönünü belirleyen asıl unsurların yine o toplumun kendi kaynaklarında aranması gerektiği tespitini yaparken, II. Meşrutiyet Dönemi'nde bu gerçeğin görülmemesinden dolayı büyük sıkıntıların yaşandığına dikkat çekmiştir. Bu yüzden onun düşüncesinde yerlilik, değişimin sabit zemini, başka bir deyişle pergelin sabit ayağıdır. Said Halim Paşa, Meşrutiyet Dönemi aydınlarının, insanların kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamların insanlar için meydana getirilmiş olduğunu hiçbir zaman anlayamadıklarını ve bütün fenalıkların asıl sebebinin yabancı kanun ve kurumları taklit ederek yenilik ve ilerlemenin gerçekleşeceği inancından kaynaklandığını söylemiştir (Said Halim Paşa, 1973: 56). Dikkat edilecek olursa Said Halim Paşa, bir toplumda kurumlaşan kanunların başka bir topluma gelişigüzel adapte edilmesinin en başta sosyolojik olarak mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Hem özelde II. Meşrutiyet tecrübesinin hem de genelde iki asırlık Türkiye'nin Batılılaşma tarihinin pek çok noktada onu haklı çıkardığı iddia edilebilir. Ayrıca bu tespit, Batı'nın kendi içinde yaşadığı fikrî ayrışmaların ve belli düşüncelerin "evrensel" ilkeler olarak kabul edilemeyeceğine işaret ederek, kendi zamanında çok da kabul göremeyecek bir düşünceyi temsil etmektedir.

1 Bir İslamcı düşünce ve siyaset adamı olarak Said Halim Paşa'nın İttihat ve Terakki ile ilişkisi özellikle İttihatçılığa mesafeli sonraki dönem İslamcıları ciddi şekilde rahatsız etmiştir. Aynı durum Mehmet Âkif'in İttihat ve Terakki üyeliği için de geçerlidir. Yaşadığı dönemde Said Halim Paşa da bizzat benzer eleştirilerle karşılaşmış olmalı ki İttihat ve Terakki ile ilişkisinden kendisini savunur bir durumda bahsetmiştir (Said Halim Paşa, 1973: 69-71). Yine de İttihat ve Terakki Fırkasının çok yönlülüğü ve dönemin şartlarının göz önünde bulundurmak ve anakronik bir anlama biçimini de sorgulamak gerekmektedir.

Said Halim Paşa'nın Batılılaşma/modernleşme konusundaki tespitlerinin temelinde önemli sosyolojik analizler bulunmaktadır. O, kendisi olmaktan kurtulmaya çalışan bir zihniyetin sonuçta ne kendisi olarak kalacağını ne de olmak istediği gibi olacağını, sadece model aldığı medeniyete bir asalak gibi yapışacağını ve onunla bütünleşemeyeceğini ısrarla vurgulamıştır. Bu yüzden de Said Halim Paşa, sağlıklı bir modernleşme hareketinin ancak ve ancak kendi kaynaklarından beslenen, köklerinden kopmamış bir anlayışla mümkün olduğunu iddia etmiştir. O, bu görüşleriyle özellikle Batıcıları hedef almıştır. Bir toplumda geçerli kanunların, bir başka toplumda da aynı şekilde geçerli olacağını düşünmenin temelinde toplumsal kanunları ve olayları tıpkı fizikteki kanunlar ve olaylar gibi kabul etme anlayışı yer almaktadır. Said Halim Paşa bu anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre toplumsal şartların kendine özgü durumları, fizikteki kanunlar gibi genelgeçerliği sosyolojide üretmez. Çünkü toplumların yönetim tarzları, kurumları kendi toplumsal şartlarının bir sonucudur ve bu unsurların farklı bir ortama taşınması imkânsızdır (Kara, 1994: 121).[2] Nitekim II. Meşrutiyet Dönemi'nde Batı medeniyetinin tecrübesinin evrensel ve bütün insanlığa yön verecek bir tecrübe olarak kabul edenlerin çoğunluğu oluşturduğu bilinmektedir. Bu yüzden Said Halim Paşa'nın sosyolojinin ve tarihsel gerçekliğin farkında hareket edilmesiyle ilgili vurgusu dönemini aşan bir yöne sahiptir.

Said Halim Paşa, (1973: 76-80), sosyoloji anlayışında çok temel bir ilke tespit etmiştir. Ona göre "her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, sosyoloji ve zooloji ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki, başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi güçtür". Bu yüzden onun sosyolojisi teşhis, İslamlaşma tezi ise bir tedavi gibidir. Sosyoloji, mevcudu ve yaşayan gerçeği öğretir. Taklitçi aydınların düştükleri en büyük yanlışlardan biri de mevcudu ve yaşayan gerçeği bilmeden, görmeden topluma yön vermeye çalışmalarıdır (Said, Halim Paşa, 1973: 97). Milletlerin sadece kanunları, kurumları ve yaşayışları birbirlerinden ayrılmamakta, aynı zamanda bu sosyolojik unsurlara bağlı olarak ihtiyaçları da birbirlerinden farklılaşmaktadır. Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunun ihtiyacı olmayan bir kurumlaşma için çabalamanın boşa olacağına ve yaşadığı dönemdeki Batılılaşmanın bu şekilde devam ettiğine dikkat çekmiştir. Dikkat edilirse onun özellikle sosyolojik gerçekliğin kendine özgü hâline ve belirleyiciliğine vurgu yaptığı görülebilir. Burada yerlilik meselesiyle ilgili olarak Said Halim Paşa'ya göre Batıcılar, taklitçiliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak hem kendilerine hem de taklit ettikleri zihniyete yabancı kaldıkları gibi sürekli bir yabancılaşmayı da tecrübe etmeye devam etmişlerdir. Onun deyimiyle "yabancılardan çok yabancılık" Batı hayranlarını kendi memleketlerinden gitgide uzaklaştırmıştır (Said Halim Paşa, 1973: 102-103). Mukallitlik/taklitçilik, kendi gerçekliğinin farkında hareket etmedikleri gibi kendi gerçekliğine rağmen hareket etmişlerdir. Zihniyetlerinin esas meşruiyet kaynağı taklit ettikleri yabancı medeniyet olduğu için de bu iki taraflı yabancılaşma, taklitçileri bir "asalak" hâline getirmiştir. Said Halim Paşa'nın (1973: 105) dikkat çektiği önemli bir başka nokta ise Batıcıların iktidar elde etmesi durumunda aynı asalak akıbetin bütün toplum için geçerli olacağıdır. Böyle bir zihniyet yapısına sahip olmaları ve bu zihniyetle siyaset üretmeleri dolayısıyla taklitçiler, iktidar elde ettikleri zaman sadece kendilerine zarar vermekle kalmayacaklar; aynı zamanda bütün milleti de yabancılaşmaya ve arada kalmışlık durumuna sürükleyeceklerdir. Said Halim Paşa, körü körüne, ayakları yere basmayan bir Batı hayranlığını ve taklitçiliğini "tam bir hastalık" olarak nitelemiştir (bk. Bostan, 1992: 114). Hatta bu hastalık, zamanın gerçeklerine aldırmayarak aydınları çeşit çeşit nazariyeler peşinde koşturan bir hayalperestliğin içine de düşürmüştür (Said Halim Paşa, 1973: 75). Ona göre, yeniliklerin başarısızlığının sebebi de burada aranmalıdır. Üstelik yapılması zararlı veya imkânsız olan şeylerin yapılmasının sıkıntılarını bütün toplum çekmektedir (Bülbül, 2006: 168). Burada Said Halim Paşa'nın kendi sosyolojik görüşlerinin sistematik bir bütünlük arz ettiğini tespit etmek mümkündür. Hatta onun sosyolojik düşüncesine göre "hayatın katı gerçeklerini" esas alan bir metodoloji (Sala, 2018: 61) ve bu gerçek-

2 Bu görüşlerine atıfla Said Halim Paşa'nın sosyoloji anlayışının yerli bir sosyolojiye kaynaklık edebileceğini söylemek mümkündür.

lerin inkârına dayanan bir yabancılaşma süreci de ortaya çıkmaktadır. Yine bu yabancılaşma sürecine bağlı olarak yabancılaşan ve yabancı tanımlandığı için dolaylı olarak yerli de ortaya çıkmaktadır. Ancak burada milliyetçilik ya da İslamcılık açısından bir yerlilik ya da yerli kalma iddiasının ötesinde "kendisinin ne olduğunun" farkında olma hâli öncelikli meseledir.

Bütün yaşanan olumsuzlukların temelinde Said Halim Paşa'ya göre Batı medeniyeti ile İslam medeniyetinin iki ayrı medeniyet olması bulunmaktadır. Bu ayrımda o özellikle İslam'ın sadece bir din ya da inanç sistemi olmamasına, dini aşan ve siyasi bir sistem üretme potansiyeline işaret etmiştir (Said Halim Paşa, 2019: 122). Ona göre Osmanlı Devleti'nin asıl tebaası olan Müslümanların kendi medeniyetlerini terk etmemeleri, tam tersine zaman içerisinde kendilerinin de uzaklaştıkları medeniyetlerine bir dönüş yapmaları gerekmektedir. Bunun yolu da İslamlaşmadan geçmektedir. Said Halim Paşa'da İslamlaşmak amacı da esas Batılılaşma meselesini çözmeye yöneliktir (Kayalı, 2000: 36). Ona göre İslamlaşma, yabancılaşmadan kaynaklanan hastalıkların tedavisi ve bir tür kendisi olmaya dönüştür. Bu hareket, yerli bir hareket olduğu gibi Müslüman toplumlara ne olduklarını ve ne yapmaları gerektiğini gösteren de bir siyasettir. Dolayısıyla Said Halim Paşa, İslamlaşma anlayışı bağlamında milliyet gerçeğine karşı çıkmamıştır. Fakat bu gerçeğin milletler arası dayanışmayı engelleyip bir ulusal benliğe dönüşerek evrensel bir çatışmaya yol açmasına, İslam milletleri arasında ise İslam dayanışmasına engel olmasına karşı çıkmıştır (Bülbül, 2006: 215). Farklı zamanlarda yaşamış pek çok İslamcı entelektüelde görüldüğü gibi Said Halim Paşa düşüncesinde İslamlaşma, yeryüzündeki bütün Müslüman toplumlar için kendine dönüş çağrısı olarak anlaşılabilir. Ona göre kendisine dönen ve kendisi olarak yabancı bir medeniyet ile ilişki kuran bir zihniyet, taklitçiliğe ve yabancılaşmaya da saplanıp kalmayacaktır. Dolayısıyla toplumsal ve siyasal bir hedef olarak İslamlaşma, Batı medeniyeti ile kurulacak olan taklitçiliğe dayanan bir entegrasyon ilişkisinin dışında iki medeniyetin ve dolayısıyla iki tarafın kültürel, siyasal, ekonomik vs. ilişkisini inşa edebilecek bir tarza da karşılık gelmektedir.

Said Halim Paşa'nın düşüncesinde yerliliğin önemli bir tavır olduğunu tespit etmek mümkündür. Onun düşüncelerine yön veren anlayış, toplumsal durum ve şartların toplumların karakterlerine göre özel olmasıdır. Bu tespit, yerliliğe özel ve merkezî konum tayin etmektedir (bk. Ağırman, 2007: 183). Elbette bu tavrın asıl kaynağı İslam'dır. Bu bağlamda Said Halim Paşa, "biz" ve "onlar" ayrımını çok net yapmıştır. Ancak onun İslamcılık anlayışında yerlilik, donmuş bir muhafazakâr siyaset değildir.[3] Kendisi olmak ve asıl kaynaklara dönmek için harekete geçmek, onun İslamcılık anlayışında bir hedeftir. Bu yüzden Osmanlı toplumu, İslam'dan uzaklaştıkça, bizatihi kendisinden uzaklaşmıştır. Said Halim Paşa, önce "biz"i tanımlamıştır. Biz'i sosyolojik olarak tanımlamak dolaylı olarak "onlar"ı tanımlamaktır. Böylece bizim hem kim olduğumuz, hem de kim olmadığımız ortaya çıkmaktadır. O, tam anlamıyla bir Batı karşıtı değildir. Kayalı'nın da belirttiği gibi o, Batı'nın gelişen bir medeniyet olduğu ve bazı özellikleri bakımından örnek alınabileceği, dolayısıyla Batı medeniyetinin doğru kavranması hâlinde yararlanabilecek bir potansiyel oluşturduğu görüşünü benimsemiştir (Kayalı, 2000: 35). Kendisinin Batılı bir eğitim alması, hayat tarzında Batı medeniyetine ait unsurların bulunması, bütün metinlerini Fransızca yazması gibi durumlar bu etkinin yansımaları olarak kabul edilebilir. Yine onun düşüncesinin Türkiye'nin yönünü "eskiye" ya da "geçmişe" çevirmek amacında olmadığı, gelecekçi bir perspektife sahip olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Bu yüzden Said Halim Paşa, geçmişi savunan reaksiyoner bir muhafazakâr tavrın ötesinde değerlendirilmeyi hak etmektedir. Türkiye açısından Batı

3 Said Halim Paşa'nın Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında yapmış olduğu net ayrım dolayısıyla en önemli İslami muhafazakârlardan birisi olduğu iddia edilmiştir (bk. Duran, 2004: 131). Onun bu sosyolojik tezine, Batılılaşma karşısındaki muhalefetine ve Cumhuriyet sonrası izlenen siyasetlere karşı gelişen İslamcılık-muhafazakârlık ilişkisine dayanarak bu tespitin "kısmen" doğru olduğunu söylemek mümkündür. Ancak söz konusu muhafazakâr tepkiyi Türkiye'nin kendine has muhafazakârlığı bağlamında anlamak gerekmektedir. Kaldı ki bu tarz bir muhafazakârlığın Türkiye'de oldukça devrimci ve değişimci olduğunu söylemek de mümkündür.

medeniyeti ile ilişkinin ancak kendisi kalarak gerçekleşeceği tezinde özellikle ısrar etmiştir.[4]

Said Halim Paşa'da evrensel bir dinin nasıl olup da yerliliğe kaynaklık edebileceği meselesi, önemli bir mesele gibi gözükmektedir. Bu konuda o, İslam'ın evrenselliğine rağmen İslamlaşmanın millet gerçeğini yok etmediğini söylemiştir. Said Halim Paşa'ya göre (1973: 227) "İslami gerçekler, ahlak ve sosyal yapısı bakımından tamamen İslami fakat millî olan birtakım kültürlerin meydana gelmesine imkân tanırlar. İslami hakikatlerin vatanı yoksa da, izah ve tatbik edildikleri muhite bağlıdırlar". İslamlaşmada iman, ahlaka; ahlak, toplumsal yapıya, toplumsal yapı da siyasal yapıya kaynaklık etmektedir (Said Halim Paşa, 1973: 203; Bülbül, 2006: 151; Ersoy, 2010: 102). Dikkat edilirse bu silsile, evrenselden toplumsal olana ve yerli olana doğru gitmektedir. Özellikle iman ve ahlak konusundaki hükümlerin bütün İslam milletlerini bağladığını, millî ve kültürel olarak şekillenen toplumsal yapı ve siyasetin ise bu hükümlere göre belirlenmesi gerektiğini savunan Said Halim Paşa, İslam'ın evrensel hükümlerine bağlı ve yerliliğin sosyolojik bir gerçeklik olarak ihmal edilemeyeceği kabulüne sahiptir. İman-ahlak-toplumsal yapı-siyaset silsilesi tersine dönecek olursa İslamlaşmadan sapma gerçekleşecektir ve ona göre pek çok İslam milletindeki mevcut durum budur. Hâlbuki onun düşüncesinde İslam'ın iman ve ahlak boyutlarının belirleyiciliği esastır ve bu durum yerliliği tahrip etmediği gibi İslami bir karakterle inşa etmektedir.

Sonuç

Said Halim Paşa, pek çok çağdaşının tersine kendisi olarak fikir üretebilmiş özel bir aydındır. Onun düşüncelerinin yerlilik bağlamında ele alınmasının bir sebebi de Batılı bir eğitim almasına rağmen özgün bir şekilde eserler üretmesidir. Dönemin etkili akımlarından pozitivizmin, ilerlemeciliğin ve liberalizmin etkilerini yazılarında görmek mümkündür. Said Halim Paşa da içinde yetiştiği şartların ve sınırların izlerini taşıyan bir düşünürdür. Ancak o, eserleriyle "Neden geri kaldık, nasıl ilerleriz, İslam ilerlemeye engel midir, İslam ile bilim bağdaşır mı?" gibi bugün hâlâ geçerliliği olan sorulara özgün cevaplar vermeye çalışmıştır. Üstelik yerli bir sosyoloji anlayışına dayanarak tutarlı kalmayı başardığı da söylenebilir.

Said Halim Paşa'nın vefatının ardından Türkiye'nin yaşadığı modernleşme tecrübesinde onun fikirlerinin etkili olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta onun fikirleri dikkate alınmadığı gibi ayrıca ötelenmiştir. Ancak siyasi ve fikrî elitlerin görmezden geldiği bu meseleler, Türkiye'nin gündemini sürekli meşgul etmiştir. Bu yüzden Paşa'nın eserlerini okuyan birisinin resmedilen toplumsal ve siyasal durumun bugünkünden çok da farklı olmadığını fark etmesi neredeyse kaçınılmazdır. Bu tespit de onu haklı çıkarmaktadır. Çünkü toplumların kurumları, değerleri, inançları özel olduğu gibi meseleleri ve ihtiyaçları da özeldir, kendine hastır. Bir toplumun belli bir meselesinin başka bir toplumdaki örneğine bakılarak çözülemeyeceği onun sosyoloji anlayışında merkezî bir yerdedir. Toplumlar da insanlar gibi kendi tecrübelerini yaşar. Yerlilik de onun İslamcı düşüncesinden yansıyan bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yerli tavır, kendisi olmak için yerliliğin İslamcılık temelinde sosyolojik olarak inşa edilmesine bağlıdır. Aynı zamanda Said Halim Paşa'nın yerli tavrının bir tür "yerlicilik" olmadığı ortaya çıkmaktadır. Onun toplumsal gerçekliği kendine özgülüğü dâhilinde anlama ve açıklama çabası, geçmişten geleni olduğu gibi kabul etmek ve kutsamak üzerine kurulmamıştır. Tersine o, toplumsal değişim meselesinde "ötekine uygun olan ve ötekinin tecrübe ettiği bizim için de uygundur" kolaycılığına kaçılmasını eleştirmiştir. Böylece Said Halim Paşa düşüncesinde yerlilik, peşinen olumlu ya da olumsuz görülecek bir durumun ötesinde toplumsal gerçeklikle ilgilidir. Onun görüşlerinde gerçekliğe sadakat, sosyolojik bir metodoloji ve sistematik kaynağıdır. Bu yüzden kendisi, gerçekliğin kendine has özelliklerini yok sayan ve gerçekliği kurguya kurban etmek isteyenlere karşı çıkmıştır. Said Halim Paşa'nın düşüncelerinde yerlici olmayan bir yerlilik önemli bir konum işgal etmektedir.

4 Said Halim Paşa'nın yakında yayımlanan ve vefatından hemen önce yine Fransızca kaleme aldığı notları, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu kitaptaki bir bölümde Anadolu'daki Millî Mücadele'yi ve mücadelenin askerî ve siyasi önderi Mustafa Kemal Paşa'yı da değerlendirmiştir. Anadolu'daki mücadeleye tam destek veren Said Halim Paşa'nın bu varoluş savaşını 1920-1921 yılları itibarıyla Batı medeniyeti-İslam medeniyeti karşıtlığı üzerinden anladığı ve bu şekilde kabul ettiği görülmektedir (bk. Said Halim Paşa, 2019: 67-90).

KAYNAKÇA

Ağırman, Ferhat, (2007), *Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akçura, Yusuf, (1998), *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Aktay, Yasin, (2004), "Sunuş", *İslamcılık*, (Ed. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 13-25.

Bostan, M. Hanefi (1992), *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul: İrfan Yayınları.

Bülbül, Kudret, (2006), *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Said Halim Paşa*, Ankara: Kadim Yayınları.

Çağan, Kenan, (2010), "İdeolojilerin Yerlilik Algısı: ya da 'Biz' ve 'Herkes' Üzerine", *Hece*, Yerlilik Özel Sayısı, Sayı: 162/163/164, Ankara: Hece Yayınları, s. 142-149.

Çiğdem, Ahmet, (1998), "Yerlilik Üzerine Tezler", *Birikim*, Sayı: 111-112, İstanbul, s. 84-87.

Duran, Burhanettin, (2004), "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri", *İslamcılık*, (Der. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 129-156.

Erol, Murat, (2010), "Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve", *Hece*, Yerlilik Özel Sayısı, Sayı: 162/163/164, Ankara: Hece Yayınları, s. 33-50.

Ersoy, Mehmet Akif, (2010), "İslamlaşmak", *Düzyazılar: Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*, (Yayına Haz. A. Vahap Akbaş), İstanbul: Beyan Yayınları, s. 101-104.

Kara, İsmail, (1994), *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul: İz Yayınları.

Kara, İsmail, (1997), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Cilt: 1, 3. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş, (2000), *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öğün, Süleyman Seyfi, (1999), "Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme", *Cogito:* Yerli Malı Yurdun Malı..., Sayı: 21, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, s. 103-143.

Safa, Peyami, (2010), *Türk İnkılabına Bakışlar,* 3. Baskı, Ankara: AKDTYK Atatürk Araştırma Merkezi.

Said Halim Paşa, (1973), *Buhranlarımız*, (Yayına Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Said Halim Paşa, (2019), *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, (Çev. Fatih Yücel), İstanbul: Kronik Kitap.

Sala, Bedir (2018), "Said Halim Paşa: Islahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası", *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyetten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*", (Der. Lütfi Sunar), Cilt: I, İstanbul: İLEM Yayınları.

Tunaya, Tarık Z. (1962), *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası.

Türköne, Mümtaz'er, (2003), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 3. Baskı, Ankara: Lotus Yayınevi.

ÖZGÜNLÜK VE YERLİLİK PAYDASINDA İKİ ÇAĞ İKİ YÖNELİM: SAİD HALİM PAŞA VE KEMAL TAHİR

MUHAMMED HÜKÜM

Son iki yüz yıl, Türk düşünce tarihi için parçalanmış bir süreci takip etmek suretiyle incelendiğinde bir karmaşayı, bütünlüklü bir dünyanın izini sürerek geliştirilen bir biçimde bakıldığında ise büyük ve tek bir kırılmayı gözler önüne serer. Bu kırılmayı ifade eden sözcükler ve yönelimler dönemlere göre değişse de arka planındaki düşünce değişmeyecektir. Bir tarafta Batılılaşma, yozlaşma, modernleşme gibi kavramlar; karşısında ise yerlilik, gelenek, muhafazakârlık gibi kavramlar tüm olumlu ve olumsuz çağrışımlarıyla arz-ı endam etmekte. Said Halim Paşa ve Kemal Tahir gibi iki ayrı çağın ve iki ayrı düşünme biçiminin isminin bir arada zikredilmesini sağlayan bakış açısı da tek ve büyük bir kırılma etrafında şekillenen bir odaklanma ile mümkün olabilir. Dünyayı oldukça farklı çerçeveden algılayan iki düşünürün ortaklığı, büyük bir kopuşun toplumsal yansımalarının özgün yorumlarında ortaya çıkıyor. Fikirlerin ana yapıları farklı ideolojik sınırların ötesinde buluştuklarında güvenilirlikleri daha yüksek olabilir. Farklı düşünme biçimleri tarafından eleştirel bir biçimde denetlenmiş oluşları bu konumu fikirlere sağlayabilir. Batılılaşma, modernleşme ve yabancılaşma gibi kavramlar Osmanlı gerileme döneminden bu yana hemen hemen tüm siyasal ideolojik yönelimler tarafından üzerinde düşünülmüş meseleler olmaları hasebiyle son dönem Türk düşüncesinin en çatışmalı ve aynı zamanda mümbit alanıdır. Bu alan Said Halim ve Kemal Tahir gibi iki ismi yan yana düşünmemize dahi olanak tanıyacak verimlilikte.

Said Halim Paşa 1864'te Kahire'de doğduğunda Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olmakla bir yandan Mısırlı bir Osmanlı olmanın öte yandan bütünden ayrılmaya niyet etmiş bir parçanın yazgısını tevarüs etmekteydi. Dedesinin aksine tüm siyasi hayatı boyunca Osmanlı'nın dolayısıyla İslam dünyasının tek çatı altında kalması için uğraştı. Siyasi hayatı her ne kadar İttihat Terakki ve umumi harbe girerken sadrazam oluşu ile gölgelense de fikir olarak İttihat ve Terakkinin üçlüsünden oldukça farklı bir noktada İslam ve Osmanlı ittihadı üzerine konumlanıyordu.

Bunun dışında içine doğduğu dünya, Nizam-ı Cedit'in dağıtılması ve III. Selim'in boğdurulmasına (1807), Sened-i İttifak'a (1808), Nizip çöküntüsüne (1839) şahitlik etmişti. Hızla ilerleyen büyük çöküntünün önlenmesi amacıyla yapılan hamleler, dönemin zihniyetinin de belirleyicisi olmuştur. Bu zihniyet, neredeyse o günden bu güne ilerleme ve ilerlemenin kaynağının da Batı olduğu fikrinden hareket etmiştir. Tercüme Odasının kurulması (1821), ilk gazetelerin yayımlanması (1831), Tanzimat Fermanı'nın ilanı (1839), Islahat Fermanı (1856) gibi büyük sosyal ve siyasal olaylar; Osmanlı içerisinde Batıcı kadroların zihniyet yapısının kuvvetlenmesine ve neredeyse yenileşmenin tek geçerli uygulamalarının bu kadrolar eline teslim olunmasına sebep olmuştur. Said Halim Paşa, 6 Aralık 1921'de Roma'da bir Ermeni militan tarafından şehit edildiğinde ise Rumeli beylerbeyliği, Şûra-yı Devlet re-

isliği (1900) İttihat ve Terakkide genel başkanlığa kadar yükselmiş, sadrazam olarak Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı'na girişine "şahitlik etmiş"[1] bir siyaset adamı payelerini edinmiş bir isim olmuştu. Tüm bu tecrübeler, düşünür olarak Halim Paşa'nın tespitlerini gerçekçi ve güvenilir bir noktaya oturtur.

Said Halim Paşa, 1800'lü yılların sonundan itibaren devletin en üst kademelerinde olmuş, imparatorluğun kaderini etkileyen kararlarda yetki sahibi bir yöneticidir. Bu sebeple tespitleri doğrudan tartışmalı bir dönemin kilit bir tarihî şahsiyetinin ilk elden bilgi ve yorumlardır. Her ne kadar fikirleri "İslamcılık" çerçevesinde tefsir ediliyorsa da ortaya koyduğu metinlerin özgün yönleri vardır. Bu fikirlerin tekrarları ve politik sınırlılıkları göz ardı edildiğinde özgün bir "sosyal teori"nin uç verişi olarak okunması mümkündür. Halim Paşa'nın Batı'da eğitim almış olması, muarızlarının İslamcılığı eleştirmek için kullandıkları "taassup" fikrini aşmış olmasını sağlar. Osmanlı'nın devlet yapısı, sosyal hayat ve devlet organizasyonu arasındaki ilişki, İslam dünyasının geri kalma nedenleri, Osmanlılık, bürokrasi, toplumsal ahlak, eğitim ve Batılılaşma Said Halim Paşa'nın temel problemlerini oluşturur.

1910'da dünyaya gelen Kemal Tahir'in düşünce dünyasında Halim Paşa ile ortak noktada buluştuğu yer de idrak ettiği dünyadan bağımsız bir biçimde anlaşılamaz. İlk dönemlerinde Millî Mücadele'ye kati bir bağlılıkla şekillenen düşünce dünyası, 1930'lu yıllardan itibaren "sol düşünce" ile değişir. 1938'de "Donanma Davası" olarak bilinen olayda orduyu isyana teşvik suçlamasıyla ve Orhan Kemal'in *Beş Romancı Tartışıyor* söyleşisindeki ifadesi ile "komünist" olmak sonucunda tutuklanan ve yaklaşık 13 sene hapishanede yaşayan Kemal Tahir, ömrünün sonuna kadar Marksist çerçevede düşünmeye devam etmiştir. Hapis yıllarında başlangıçta Nâzım Hikmet'in etkisi altında kalan Kemal Tahir, yazdığı romanlarla Anadolu insanının yaşamla ilişkisini kavrayarak özgün ve yerli bir düşünme biçimi geliştirir. Vefat ettiğinde yazdığı 30'dan fazla eser dışında Türkiye'nin düşünce dünyasına özgün ve yerli düşüncenin imkânının yollarını açtığı söylenebilir. Batılılaşma karşısında Türk aydının konumunu, Osmanlılık, Doğu-Batı ilişkileri gibi konularda özellikle notları[2] incelendiğinde sosyal bir teorisyen olarak anılması mümkündür.

Said Halim Paşa ile Kemal Tahir'in ortak paydada buluştukları nokta üzerinde düşündükleri meselelerden başlanarak değerlendirilebilir. Said Halim Paşa, 1911'de yayımladığı *Meşrutiyet* adlı eserine 1876 Anayasası hakkındaki yorumlamalarla başlar. Ona göre bu anayasanın esas hedefi Osmanlı'da devlet eliyle eğitim almış fakat gelişim ve yenilik konusunda dirençli, yüksek derecedeki memur ve bürokratların, kendi özel durumlarını muhafaza etme istekleri ile biçimleniyordu. Bu uğurda padişahın yetkilerinin kısıtlanması Avrupa'daki demokrasi anlayışı ile benzerlik gösterdiği için memur ve bürokratların isteklerini Avrupa'nın yönelimleri arkasına gizlemeleri oldukça kullanışlı bir tavır olmaktaydı. Değişikliğin esas hedefi olması gereken halkın bu irade ile ilgili bir tasarrufu yoktu. Memur ve bürokrat kadroların padişah eliyle tasfiyesi, anayasanın işlevini yerine getirmeden rafa kaldırılmasına sebep oldu. 1908 Anayasası da bu senaryonun "tecrübesiz ve mağrur ellerle"[3] tekrar uygulamaya konulmasıydı. Bu defa "kendisine bol keseden verilmiş hak ve imtiyazları kötüye kullanmaya mahkum bir meclis" kendi istibdadını oluşturuyordu. 1911 seçimleri ve sonrasındaki karmaşa ortamı anayasa hareketlerinin ilk hareket noktası olan "hürriyet"in siyasi sistem içerisinde de halk nazarında da ger-

1 "Şahitlik etmiş" ifadesi Halim Paşa'nın *Sebilürreşad*'ın 20. cildinde 1922'de yayımlanan "Türkiye'nin Harb-i Umuyiye İştirakindeki Sebepler" adlı makalesinde ifade ettiği, savaşın başlangıcından itibaren Osmanlı'nın tarafsız kalmasının ve savaşa müdahil olmamasının mümkün olmadığı, sadaret olarak İtilaf Devletleri ile yapılan görüşmelerin sonuçsuz kaldığı düşüncesine bağlı olarak kullanılmıştır. Suriye'deki olaylarla ilgili Cemal Paşa'nın, Talat Paşa'nın İstanbul'daki Rumlarla ilgili tasarruflarına müdahil olamadığını ifade etmesi onu sadece olaylara şahitlik etmiş biri olarak değerlendirmeyi gerekli kılıyor. Zira Halim Paşa, bu noktalardan eleştirilmekte ve yazısında suçlamalara bu biçimde cevap vermektedir.

2 Kemal Tahir, romanları dışında, daha sosyal tespitlerini 13 cilt olarak düzenlenen notlarında ifade eder. Özellikle *Notlar 8: Batı Çıkmazı, Notlar 10: Osmanlılık ve Bizans, Notlar 11 Batılaşma, Notlar 12: Çöküntü, Notlar 13: Sosyalizm Toplum ve Gerçek* kitapları onun sosyal tespitlerinin kaynaklarını göstermesi açısından önemlidir.

3 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015. s.54-55.

çekçi bir biçimde ortaya çıkmamasına neden oluyordu. Bu suni durum, devletin kaderini eline geçiren genç ve tecrübesiz İttihatçıların felakete sürüklenişinin de arka planını oluşturmaktaydı. Yenileşmenin başlangıcından itibaren üzerinde çok düşünülmeden uygulanan politikaların yapısal bir probleme dönüşmesi Said Halim'i politik açmazlardan başlayarak toplumsal sorgulamalara yönlendirmiştir. Bu yapısal yorumlamalardaki özgünlük vurgusu Kemal Tahir'de de karşılaşacağımız bir yönelimdir. Özellikle *Kurt Kanunu* romanındaki İttihatçıların İaşe Nazırı Kara Kemal Bey üzerinden yapılan saptamalar, İttihatçılık, imparatorluğun yıkılışını hazırlayan politik nedenler ve yönetici kadro eksikliği konusunda Said Halim Paşa'nın görüşleri ile ortaklıklar taşır.

Kemal Tahir, benzer meseleleri notları dışında politik yönleri ile *Yorgun Savaşçı, Esir Şehir Serisi* ve *Yediçınar Yaylası* serisinde tartışır. Romanlardaki kişi olay ve durumlar vesilesi ile 'memur devleti', 'burjuva', 'tarihî asalet' gibi kavramlar üzerinden düşünceler geliştirir. Ona göre de memur ve bürokrat kitlenin değişim ve gelişime açık olmayışı toplumun doğal gelişimi önünde engeldir. Memur sınıfı asla "burjuva" değildir ve olması da mümkün olamaz. Meşrutiyet sonrası Anadolu'da İttihatçı memurların yerel hiziplerle iş birliği ile gelişen kayırmacı politikaları sık sık olumsuz yönleri ile kurgularına taşır. Devletin halkla ilişki kuramamasının sebeplerinden biri olarak bu yapıyı belirler.

Halim Paşa'nın II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan kliklerin tecrübesizliği konusunda Kemal Tahir'in düşünceleri ile büyük oranda örtüşme olması dikkat çekicidir. *Yol Ayrımı* romanı, Serbest Cumhuriyet Fırkası girişimini anlatsa da karakteristiktik olarak Halim Paşa'nın "dünkü casus ve rüşvetçiler başımıza hürriyetçi, inkılapçı ve vatanperver kesildiler. İşsiz geveze ve adi bir avukat, halkın haklarının şiddetli müdafii oldu."[4] sözlerinin neredeyse kurgusal biçimidir. Said Halim Paşa'dan bu konuda Kemal Tahir'in ayrıldığı bir noktadan bahsedilebilir. Kemal Tahir, Osmanlıların Sünni Müslümanlığı (temsil eden sosyal yapı örneklerini) ekonomik dayanaktan yoksun bırakıp din adamlarını maaşa bağlamasını olumlu bulur. Böylece memur hâline getirdiği din adamlarını denetleyecek bir mekanizma olarak "örfi hukuk" kavramını geliştirmesinin Osmanlı'yı teokratik bir devlet olarak tanımlamaktan açık bir biçimde kurtaracağını ifade eder[5]. Elbette ki Said Halim'in memur devlet eleştirisi, Osmanlı-İslam perspektifine göre şekillendiği için bu yorumlamaların oldukça uzağındadır.

Anayasa konusunda her ikisinin de odak noktası toplumların özgünlüğüdür. Kemal Tahir, De Gaulle zamanında Fransa'da öğrenci eylemlerine karşı nasıl bir anayasal politika geliştirileceğini belirleyen Prof. Duverger'in Türkiye'ye çağrılmasını da benzer çerçevede yorumlar:

> Anayasacılık hiç ısmarlamaya gelmez bir iştir. Kaldı ki Türk toplumu Hatautu kabilesi gibi ilkel bir toplum değildir. Uzun bir anayasa geçmişi ve dışarıdan kimsenin akıl erdiremeyeceği ölçüde kendine özgü ve dinamik bir gelişimi vardır. Ne Prof. Duverger ne de bir başka yabancı bir uzman bunları bilemez.[6]

Kemal Tahir'de anayasa, kendi tabiri ile Batılaşma[7]nın sadece bir örnek uygulamasıdır. Halim Paşa'nın da anayasa ile ilgili olarak yaptığı yorumlamalar *Mukallitliklerimiz* eserinde yanlış Batılılaşma çevresinde genişler. Anayasa ile ilgili yorumlamalar bu bakış açısının ön ifadesi gibidir:

> Adalet sistemimizi ıslâh etmek için Fransa adalet sistemini esas aldık. Halbuki Fransız cemiyeti, bizimkine aslâ benzemeyen aslı ve menşei, ruh hâli, âdetleri ve gelenekleri, irfânı ve medeniyet seviyesi ile bizden pek farklı olan, ihtiyaçları ise çok ve çeşitli bulunan bir toplumdu. Fransız adalet sistemi mükemmel oluşu ile bizi cezb etti. Bu da, bizce kabul olunması için kâfi görüldü. Halbuki kimse, Fransa'ya hiç bir şekilde benzemeyen bizimki gibi bir memleket için bu sistemin uygun olup olmadığını düşünmedi. Bu tarzda

4 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.57.

5 Kemal Tahir, *Notlar 11, Batılaşma*, haz. Cengiz Yazoğlu, İstanbul, 1992.

6 Hulusi Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir,* Tel Yayınları, İstanbul, 1974, s.527.

7 Kemal Tahir, Doğu-Batı çatışmasını tarihsellikten daha üst bir durumda ve tarihten bağımsız bir farklılık olarak konumlandırır. Son yüzyılda Türk aydınlarının koşulsuz şartsız Batı'nın tüm değerlerini taklide yeltenmesini "Batılılaşma" değil "Batılaşma" şeklinde isimlendirir. "Batılaşma" Türk aydını için bazen cehaleti ve niteliksizliği, bazen de ihaneti içeren bir kavram olarak kullanılır.

> icra eylediğimiz adliye ıslâhatının da bunca seneler çalıştıktan sonra malûm şekilde ve hiç derecesinde neticeler vermesi şaşılacak bir şey değildir.[8]

Sosyal bir grup olarak memurlarla ilgili olarak Said Halim, kırılma dönemlerinin çokça karşılaşılan sorunlarından biri olan "kaht-ı rical" kavramını tartışır. Tanzimat'tan itibaren karşılaşılan sorunun nitelikli insan gücü eksikliğinden ziyade, devlet tarafından yetiştirilen nitelikli kadroların Batılılaşma politikalarını uygulamaya zorlanması nedeniyle ortaya çıktığını ifade eder. Uygulayıcıların ve yasaların körü körüne bir Batı taklidine mecbur kılınmasının sonucu olarak ortaya çıkan hükûmet sistemlerinin de Osmanlı toplumunun tabii mecrasına uygun bir ortam vücuda getirmemesine yol açtığı düşüncesindedir.

Memurluk, Burjuva ve Aristokrasi

Said Halim Paşa, bizzat yüz yüze geldiği sorunlar üzerinde düşünürken analitik bir bakış açısı ile güncelden ana yapıya doğru bir düşünme yolu takip eder. Bu sebeple Meşrutiyet başlığı altında memurluk, anayasa, Batılılaşma ve burjuva gibi kavramlardan hareketle Osmanlı Batı farklılığını belirginleştirme gayretindedir. Bürokrasinin halk ve devlet ilişkisini sorgularken anahtar kavram olarak kullandığı "memurluk" nihayetinde Batı toplumundaki "burjuva" sınıfı ile karşılaştırılır. Osmanlı toplumunda "tarihî asalet" kavramı olmaması nedeniyle Batılı anlamda "burjuva olmadığını ifade eden Said Halim Paşa Osmanlı'da "memurun" faal ve münevver bir sınıf olarak telakki edildiğini fakat asla bu iki sınıfın birbirine denk kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder:

> Halbuki memurluğa has olan kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mes'uliyetten kaçınmak şeklindeki ruh haleti, memurları her türlü fedakârlık ve şahsî teşebbüs hislerinden mahrum kılmaktadır. Bu yüzden Osmanlı memur tabakasının, Avrupa'daki asilzade ve burjuva sınıflarının ifa ettikleri vazifeyi yerine getirebilmesi mümkün değildir. Çünkü bizim memurlarımızın aksine olarak, asilzade ve burjuva sınıfı mensupları, hareketlerinde serbest ve müstakil, medenî cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve mes'uliyeti arar ve severler, fedakârlık hisleri taşırlar.[9]

Said Halim Paşa, Batıcı modernleşmecileri, statükocu memur yapısı ile ülkenin siyasi durumunu istedikleri vakit değiştirebileceklerini düşünmeleri sebebiyle de eleştirir. Zira yapay siyasi yapı ile sosyal yapının doğal eğilimleri arasındaki bağın herhangi zorlamayla yönlendirilebileceğine de ihtimal vermez. Hele bu yapay siyasi yönlendirmeler, kendine ait özgün bir yapısı olan bir imparatorluk toplumu üzerinde uygulanmaya çalışılıyorsa sonucun hüsran olacağını net biçimde tespit eder. Batı'nın sınıflı ve imtiyazlı toplum yapısı karşısında Doğu için "hürriyet" ve "istibdat" kavramlarının bambaşka anlamlar ifade ettiği düşüncesini vurgular. Bu noktada İslam toplumlarında aristokrasinin özgün bir sınıf olarak bulunması gerektiğini fakat bu konumun çatışma yaratacak bir sınıfsal eşitsizliğe neden olmaması lazım geldiğini vurgular. Bunun da ancak Müslümanların zaten yüzyıllardır uyguladıkları biçimde çatışmasız bir eşitlik fikri ile mümkün olacağını ifade eder. Benzer bir biçimde klasik Marksistlerden farklı olarak Kemal Tahir aristokrasiyi önemli bulur. Bu nedenle "burjuva" kavramı Kemal Tahir'in de düşüncesinde oldukça önemli bir yerdedir. O, kavramları güncel konumlarından ziyade tarihî köklerine inerek tartışır. Kavramı yorumlamaya Osmanlı toprak sisteminin ve hukukunun burjuva üretmediği tespiti ile başlayan Kemal Tahir, İttihatçıların bir politika olarak burjuvanın karşılığı olacak şekilde ilerici bir sınıf yaratmak amacıyla "millî zengin" yetiştirip kullanmaya çalışması ve Cumhuriyet'in de aynı hataya düşmesi çerçevesinde işler:

> Bizim şapşal sağımızla, *şaşkın* solumuz hık demiş *birbirinin burnundan* düşmüş! Ne yapmış *bizde* sağ*? Burjuva* yetiştirmeye *çalışmış*. *Şeytanla çuvala* girmek pahasına 1908 devrimini yapanlar (*İttihat*

8 Said Halim Paşa, *age.,* s.57.

9 Said Halim Paşa, *age.,* s.63.

> ve Terakki) ilk iş 'Aman demişler, burjuva yetiştirelim.' Başlamışlar birtakım eşi dostu, ahbabı zengin etmeye... Sanki zengin, burjuva demektir. Sonunda koskoca imparatorluğu kaptırmışlar. Zengin ettikleri de ellerindeki para ile kendilerini zengin edenleri yıpratmaya başlamış! *Ya bizim solun* yaptığı ne? Türkiye'de burjuva sınıfını var sayıp onun karsısındaki isçi *sınıfını kurtarmaya sıvanmak! Bak sen şu iş*e! Bir işçi *sınıfı var da kendisini kurtaramıyor,* birkaç sapı silik bunları burjuva canavarının elinden *çekip* alacak! Bilmiyorlar ki, böyle bir sınıfın olmadığı, kendilerinin onu kurtarmaya sıvanmalarından belli! Koca bir sınıf kendisini kurtaramıyor da birkaç zibidi, bunlara *ön* ayak olup kurtulmalarını sağlayacak *öyle* mi?[10]

Burjuva sınıfının oluşumu ile Türk aydını arasında olumlu bir ilişki kuramayan Kemal Tahir'in Türk aydını hakkındaki görüşlerini Jön Türklerden, İttihat ve Terakkiye kadar ilerleyen süreç belirler. Batılı aydının kopyası şeklinde ortaya çıkan nevzuhur "aydın" tipini net bir biçimde hain olarak belirleyen Kemal Tahir'in Türk aydını için belirlediği ilkeler yerlilik, vatanperverlik ve niteliklilikliktir. Batı'yı yadsımadan fakat Batılaşmadan kendi olarak kalabilen kişiliklerin Türk toplumuna öncülük edecek aydın kişilikler olabileceği düşüncesindedir.

Fikirlerinin olgunluk döneminde Kemal Tahir, Doğu'nun fiziksel ve tarihsel koşulları dolayısı ile Batı toplumlarının geçirdiği sosyal evreleri geçirmediğini, bunun sonucunda da Marksist terminolojide sınıfları ifade eden terimlerin Doğu toplumları için aynı oranda anlamlı olmadıklarını savunur. Öncellikle Osmanlı için de, Türkiye Cumhuriyeti için de geçerli olmak üzere "burjuva" sınıfının bizde olmadığını söyler. Aydınların halk yığınlarının önünde ve karşısında olmak zorundalığının bir yanılgı olduğunu düşünür. Ona göre aydının esas görevi "halkın karşısında neden konumlandığını sorgulamak ve bu duruma bir çıkar yol bulmaktır".[11] Halkına yabancılaşmış, aydının kendi köklerini bulmadan topluma önder olamayacağını düşünen Kemal Tahir, halkın çoğunlukla aydınının gerisinde değil, bilgeliği ve sezgisiyle önünde konumlandığı iddiasındadır. Bu iddiayı Türk aydınının, Batı aydınından farklı olarak halktan ayrı düştüğü düşüncesi ile derinleştirir. Ona göre halkla bağlarını koparan aydınlar yaşadıkları despotik idare altında ezildikleri hâlde sadece ruhları hürriyetçidir:

> Türkiye'de aydınlar, Tanzimat'tan bu yana iki kampa bölünmüşlerdir. Bunlar birbirinin kanına susamış *olsalar bile bir tek ana noktada* yüzde yüz birleşmektedirler: Gerçekten kaçmada... Birinci kamp geçmişe kaçmaya *çabalarken* ikinci kamp geleceğe doğru kaçmaya uğraşmaktadır...[12]

Kemal Tahir gerek kurgularında gerekse notlarında sadece memur ve burjuva karşılaştırması yapmaz. Türk toplumunda işçi, proletarya, köylü gibi sınıfların varlığı ve mahiyeti etrafında tartışma alanını genişletir:

> Hiç işçi sınıfı olsa işçiler, "Sana grev hakkı, toplu sözleşme vereceğim," diyen Halk Partisi'ni bırakıp "grev hakkı huzuru bozar" diyen Demokrat Parti'yi destekler miydi?[13]

Bu çeşit şablon kırıcı düşünme biçimini Kemal Tahir, Osmanlı toplumundaki toprak yapısını Batı feodalizmiyle, "ağalık" kategorisini Batı'daki derebeyleriyle ve Osmanlı köylüsünü, kölelik kategorisi ile bir tutan görüşler karşısında da kullanır. Bu düşünceler nihayetinde toplumların özgünlüğüne, Doğu-Batı karşılaştırılmasına ve yanlış Batılılaşmanın Türk toplumunda yarattığı tahribata erişir.

Hürriyet ve istibdat ile ilgili olarak ilk dönemlerinde daha çok Marksist çerçeve içinde düşünen Kemal Tahir'in romanlarında bu kavramları tartışırken yepyeni bir bakış açısı getirdiğini söylemek mümkündür. *Kurt Kanunu* ve *Yorgun Savaşçı* romanlarında, hürriyetçi olduğunu söyleyen İttihatçı bürokratların meşruiyetlerini sağlamak için sık sık kullandıkları "irtica" kavramının büyük tarihî kırılmalara sebep olacak bir özellik taşımadığını vurgular. Batı'nın "hürriyet" kavramını Jön Türklerden itibaren

10 İsmet Bozdağ, *Kemal Tahir'in Sohbetleri,* Yaba Yayınları, İstanbul, 2021. s. 118-119.

11 Kemal Tahir, *Notlar 1, Sanat ve Edebiyat,* haz. Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.34.

12 Kemal Tahir, *Notlar 13,* haz. Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1989, s.45.

13 İsmet Bozdağ, *age.,* s.32.

Türk aydınına kutsattığını, Jön Türklerin ve İttihatçıların kendi toplumlarında hürriyetin ne anlama geldiğini kavrayamadıklarını ifade eder. Bu nokta Said Halim Paşa ile Kemal Tahir'in fikirlerinin birbirine en çok yaklaştığı yerlerden biri olarak belirlenebilir.

Taklitçilik ve "Batı"laşma

Said Halim Paşa ikinci kitapçığı olan ve 1911'de basılan *Mukallitliklerimiz* adlı eserde, Meşrutiyet sonrası manzara içerisinde demokrasi, meclis, hükûmet, özgürlük gibi konularda yine yaşadığı dönemin henüz soğumamış şartlarından hareketle yorumlamalarda bulunur. Bu yorumlamaların ulaştığı son noktada iki ana sebep üzerinde düğümlendiği gözlenebilir. Bu sebeplerden birincisi ve kapsamlı olanı fikirlerinin "İslamcılık" perspektifinde değerlendirilmesini sağlayan bakış açısı ile ortaya çıkan çöküntünün temel sebebinin en genel anlamıyla Osmanlı'nın İslam'la anlam bulan yaşama ve yönetilme biçiminden uzak düşmesi olduğu sonucuna varılır. İkinci temel sebep de Osmanlı aydınının kendi doğal süreçlerine uygun olmadığını bile bile zorladığı Batılılaşma yönelimidir. Kemal Tahir'le Said Halim Paşa'nın bu noktadaki benzerlikleri toplumların doğal gelişim süreçlerine uygun hareket etmeyişlerinin ortaya çıkardığı problemler üzerinedir.

Halim Paşa'nın İslam toplumlarının inançlarına bağlı olarak şekillendirdikleri "hürriyet" algısını Batı'daki anlamından oldukça farklı olarak bireysel ve ahlaki perspektifte değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir. Ona göre İslam toplumunda hürriyet; "sosyal bir zinciri kırmak, siyasi bir kölelikten kurtulmak" değildir. Hürriyeti insanoğlunun hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki çalışmaların meyvesi olarak gören Said Halim, hürriyetin derecesini manevi ve fikrî ilerlemenin belirleyeceğini vurgular. Tüm bu özelliklerin milletlerin özgün yaşama biçimi ile belirlendiği yolundaki düşünceleri de sosyolojik bir kategori olarak doğal süreçleri içerisinde hürriyet istenci ile millî bilinç arasında bir bağı ortaya çıkarır.

Hâlbuki Meşrutiyet sonrasında şekillenen parlamentoda rakip fikirler, Batı'nın çatışma teorisi üzerine temellenmiş ve düşmanlık üreten bir eşitlik vurgusu hâsıl olmuştur. Üstelik Batı'da yüzyıllar süren çatışmaların tecrübesini yaşamamış bir rekabet kolayca tahripkâr bir yapıya bürünmüştür. Bu durumda yanlış algılanan hürriyet kavramı Osmanlı toplumu için "Osmanlı şahsiyetine düşman olmayı" ve yıkıcı bir faaliyeti ortaya çıkarmıştır. Bu faaliyetler siyasi yapıda değil eğitim ve kültür alanındaki taklide dayalı değişimlerde de yıkıcı etkiler gösterir.

Benzer biçimde Kemal Tahir, Türk toplumunun adalete ve özgürlüğe karşı tarihsel bir yatkınlığı olduğunu *Bozkırdaki Çekirdek* romanında ifade eder:

> Halt etmişsin Bay Aristo... Sadece laf etti diye Sokrates'e baldıran içiren Atina sitesinin sefil vatandaşları hür de Anadolu insanı mı köle? ... hamdolsun! Bu topraklarda derebeyliğini de bu hürlük barındırmamıştır. Anadolu insanının gerçekten ne kadar hür olduğunu, biz aydınlardan çok, onun içinde yetişmiş ağalar bilir. Evet, aktif bir hürlük değildir bu, pasiftir. Gerçekten işe yaraması için, üstünde bilimle işlemek ister. Çünkü açıktan açığa başkaldırıp birleşip bir amaca yönelerek çarpışa çarpışa elde edilmiş, yasaları kitaplarda yazılı hürlüklere benzemez.[14]

Kemal Tahir bu tür tarihi yatkınlıkların yüzyıllar boyunca birlikte yaşayan toplumların millî ruhunu inşa ettiği fikrini *Devlet Ana*'da Türk milletinin Osmanlı'nın kuruluşundan bu yana getirdiği karakteristik özelliklerini göstermek için kullanır.

Fikir Buhranımız, Aydın Yabancılaşması ve Batılaşma

Tanzimat'tan bu yana Türk modernleşmesinin temel sorunun ne olduğu konusunda koşulsuz şartsız Batı taklitçilerinin dışında bakış açısı neredeyse ortaktır. Farklı yönelimlerde olan düşünürlerin hemen

14 Kemal Tahir, *Bozkırdaki Çekirdek*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012, s.175.

hepsi, Batı'nın ilmini ve tekniğini alıp yaşama biçimini konusunda ise itidalli davranmak gerektiğini vurgularlar. Fakat fikir üreten kadroların bu değişimi yönetecek kadar tecrübeli ve birikimli olmayışı, Batı'nın anlaşılmasından ziyade, ona duyulan körü körüne bir hayranlığın ortaya çıkmasına neden olur. "Yanlış Batılılaşma" kavramı bu sayede modern Türk edebiyatının ve düşünce dünyasının belirleyicilerinden biri olmuştur.

Said Halim Paşa, yanlış Batılılaşmanın siyasi uygulamalarına şahitlik ederken, haklı çıkacağını bilen fakat süce yönetemenin ızdırabını yaşayan bir yönetici sıfatıyla konuşur. *Fikir Buhranımız* adlı eserinde hiçbir denetleycisi ve rakibi olmadığı için düşüncelerini derinleştirmeye muvaffak olamayan aydın sınıfın toplumların özgünlüğünün farkında olmadığı düşüncesindedir:

> Bu aydın sınıf, batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş, aşırı bir batı hayranlığına müptelâ olmuştur. Millî kurtuluşumuzun çaresini, kendisinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedir. Bu yüzden, yükselme ve ilerleme adına, vicdanları bulandırıp fikirleri karıştırarak, buhranlara sebep oluyor. Memleketi de karanlık ve meçhul bir istikbale doğru sürükleyip götürüyor. Batı hayranı olan bu mütefekkir sınıfın zihniyeti, kendisine üstad tanıdığı, batı zihniyetine hiçbir bakımdan benzemez. Bunlar kendi memleketleri hakkındaki kötümser ve yıkıcı tenkitleri ile temayüz ederler, tenkidleri, izah ve ispat edemedikleri için itham, anlayamadıkları için de inkâr ile doludur. Bunlar mevcudu ve yaşayan gerçeği bilmezler; fakat nasıl olmamız gerektiğini öğretmeye kalkarlar.[15]

Kendi toplumunun özel şartlarının farkında olmayan aydınların, toplumu aşağılamayı eleştirel düşünce olarak algılayıp istediği sonuçları göremeyince halktan nefret edişi, Said Halim'e göre daha halkçı bir çerçeveden bakan Kemal Tahir'de de belirleyici bir noktadadır. Her ikisinin de ortak noktada buluştuğu fikir; taklitçi aydının ülkesine zarar verdiğidir. Halim Paşa, taklitçi aydınların ulaştıkları noktanın bir aydın zorbalığı olduğunu, bu zorbalığın aklı, kanunu, hakkı, tecrübeyi, hikmeti ve itidali tesirsiz bırakarak felakete sebep olduğunu belirtirken Türk toplumunun fikir macerasının kısır yönüne de ışık tutmuş olur.

Gerçek anlamda ilerici bir aristokrasi yerine taklitçi, yabancıdan çok yabancı, samimiyetsiz ve ciddiyetsiz bir sınıfın ortaya çıkışının toplumdaki çürümenin de başlangıç noktasıdır ona göre.

Said Halim'in bu düşünceleri onu nihayetinde kurtuluş reçetesi olarak İslam'a dönüşün gerçek çözüm olduğu noktasına getirir. Onun ortaya koyduğu problemler aslında günümüze kadar üzerinde düşünülmeye devam eden düşüncelerdir. Türkiye'de her ne kadar solun Batılılaşma ile ilişkisi bulanık bir çerçevede seyretmeye devam ediyorsa da Kemal Tahir gibi "Marksist" düşünceden özgün biçimde yararlanmaya gayret eden fikir adamlarının Batılılaşma konusunda net fikirler ortaya koyduğu gözlemlenebilir. "Bugün içinde debelendiğimiz, ekonomik-sosyal zorluklarımızın kaynağı, 19. yüzyıl başlarından bu yana Batılı sömürücü (emperyalist) güçlerin kendi çıkarlarına göre bizi Batılılaşamaya zorlamalarından ve bizim bu zorlamaya bilir bilmez koşulmuş olmamızdandır.[16]" Batılılaşmayı "Batı'nın tarihsel koşullarını yaşamamış toplumların Batı'ya benzemeye uğraşması[17]" olarak tanımlayan Kemal Tahir, bu düşünme biçiminin Türk toplumunu "iki gerçekli bir toplum hâline getirdiğini[18]" ve bu ikinci gerçeği inşa eden Türk aydınının bilerek ya da bilmeyerek tarihine ve toplumuna ihanet içinde olduğunu açıkça söylemekte bir beis görmez.

Sonuç olarak Batılılaşma sorununun son iki yüz yılda Türk düşünce hayatı için "tarih üstü" bir konuma

15 Said Halim Paşa, *age.,* s.93.

16 Kemal Tahir, *Notlar 10, Osmanlılık-Bizans*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 13.

17 Kemal Tahir, *Notlar 2.* Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 212.

18 Kemal Tahir, *Notlar 4.* Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 105.

eriştiği söylenebilir. İki ayrı devrin ve bakış açısının temsilci olan Said Halim Paşa ve Kemal Tahir'in bu konudaki fikirlerinin ortak noktaları bunu teyit eder mahiyettedir. Said Halim, değişimin yapısal özelliklerini ve "sahadaki" yansımalarını dikkate alarak geliştirdiği fikrini son tahlilde İslamcılık düşüncesine bağlarken, Kemal Tahir Doğu toplumlarının hak, adalet ve özgürlüğe yatkınlıkları ekseninde geliştirebileceği özgün bir sosyalizme ulaşır.

KAYNAKÇA

Bozdağ, İ. (2012). *Kemal Tahir'in Sohbetleri.* İstanbul: Yaba Yayınları.

Dosdoğru, H. (1974). *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir.* İstanbul: Tel Yayınları.

Halim, S. (2015) *Buhranlarımız ve Son Eserleri.* (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ). İstanbul: İz Yayıncılık

Halim, S. (2015). Meşrutiyet. S. Halim içinde, *Buhranlarımız*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Halim, S. (2015). *Türkiye'nin Harb-i Umumiye İştirakindeki Sebepler.* S. Halim, & M. E. Düzdağ (Dü.) içinde, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (s. 268-280). İstanbul: İz Yayıncılık.

Tahir, K. (1989). *Notlar 1, Sanat ve Edebiyat.* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık. (İthaki Yayınları, 2016)

Tahir, K. (1989). *Notlar 2,* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tahir, K. (1991). *Notlar 4,* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tahir, K. (1991). *Notlar 8, Roman Notları-2: Batı Çıkmazı.* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1992). *Notlar 10, Osmanlılık-Bizans.* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tahir, K. (1992). *Notlar 11, Batılaşma.* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tahir, K. (1992-IV). *Notlar 12, Çöküntü.* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tahir, K. (1992). *Notlar 13, Sosyalizm Toplum ve Gerçek.* (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Tahir, K. (2012). *Bozkırdaki Çekirdek.* (6. Basım). İstanbul: İthaki Yayınları.

BİR OSMANLI AYDINI OLARAK SAİD HALİM PAŞA

YUNUS ŞAHBAZ

Tarık Zafer Tunaya'nın II. Meşrutiyet Dönemi'ni Cumhuriyet'in laboratuvarı olarak nitelemesinde bariz bir biçimde görülebileceği gibi, Osmanlı son dönem fikir akımları ve özellikle II. Meşrutiyet Dönemi "cereyanları" Cumhuriyet Dönemi'nde tartışılan birçok konuyu uhdesinde barındırmaktadır. Harf İnkılabı, kadının statüsü, milliyetçilik, laiklik, medreselerin akıbeti ve eğitim-öğretimin modernleştirilmesi gibi Cumhuriyet elitlerinin yeni bir toplum kurma ideallerinde öncelikli olarak yer alan birçok meselenin Yeni Osmanlılardan II. Meşrutiyet'e bir serüveni takip edilebilir. Ancak bunların en bariz şekilde tartışıldığı ve gerek siyasi ve entelektüel kadroları itibarıyla gerekse de fikrî çerçeveleri itibarıyla Cumhuriyet'e miras kalanı II. Meşrutiyet Dönemi tartışmalarıdır.

Cumhuriyet Dönemi Türk düşüncesinde temel edebî metinlerden fikrî münakaşalara ve karşılıklı itham aracına dönüşmesine kadar aydın meselesi çetrefilli bir sorun alanı olarak belirginleşmektedir. Batılılaşma politikaları ve bunları yürüten devletin ileri gelen paşaları Yeni Osmanlılardan itibaren eleştiri konusu edilse de Batılılaşmayı bir zihniyet ve fikrî bir tercih olarak gören aydın sınıfının bu süreçteki rolü müstakil olarak irdelenmemiştir. Elbette Batılılaşma eleştirilerinde, romanlardaki Batıcı tiplemelerin alaycı bir şekilde resmedilmesini, Yeni Osmanlıların Tanzimat ricaline yönelik sathilik tenkitlerini yok saymak mümkün değildir. Ancak topluma öncülük etmesi düşünülen aydın sınıfının bu süreçteki rolü ve konumunu irdeleyen isimlerin başında Said Halim Paşa gelmektedir.

Said Halim Paşa Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden süreçte aydın sınıfının zihnî yönelimini tetkik eden ve bunu kıyasıya eleştiren en önemli isimlerden biridir. Paşa'nın Batılılaşma teşebbüslerinin umulan sonuçları doğurmamasında sorumlu gördüğü temelde iki kesim vardır: bürokrasi ve aydınlar. Aşağıda görüleceği üzere bu iki sınıf çoğunlukla iç içe ve birbirinden tefrik edilmeden ele alınır Paşa'nın fikrî evreninde. Bürokrasi ve aydınları baş sorumlu ilan etmesinde Paşa'nın, konjonktürel şartların fikirlerinin şekillenmesinde yadsınamaz izleri olan önemli bir entelektüel ve aynı zamanda mühim vazifeler ifa eden bir devlet adamı olmasının büyük rolü vardır. Said Halim Paşa, Doğu ve Batı'nın fikir dünyasına vâkıf bir düşün adamı olarak, mütefekkirin/aydının/fikir adamının rolünün ne olması gerektiğine dair aklında net cevaplar olan bir düşünürdür. Aydının Batı'da ve bizde/Osmanlı'da nasıl bir tipi temsil ettiği, toplumla nasıl bir ilişki kurduğu ya da kurması gerektiğine dair zihni berraktır. Bu konularda açık ve net görüşleri vardır. Bu yüzden de Osmanlı'yı kurtarma teşebbüslerinde aydının rolü ve fonksiyonuna bilhassa ehemmiyet vermiştir. Öte yandan devlet adamı tecrübesi de hem bürokrasiye dair hem de devletin selameti açısından aydının olması gereken konumuna dair gözlemler yapmasına imkân vermiştir.

Bu yazıda bir Osmanlı aydını olarak Said Halim Paşa ve özellikle Paşa'nın aydın tasavvurunun irdelenmesi amaçlanmaktadır. Paşa'nın aydın telakkisini şekillendiren tarihsel ve toplumsal ortam da göz önünde bulundurulacak ve ailesi, eğitimi, siyasi kariyeri gibi parametreler ışığında bu aydın tasavvuru bir bağlama oturtulmaya çalışılacaktır. Son olarak da Paşa'nın aydın analizlerinin Cumhuriyet Dönemi entelektüellerinin aydın telakkilerindeki izlerine değinilecektir.

Konjonktürel Faktörler

Türkiye siyasi kültüründe son yıllarda sıkça duyduğumuz "beka" söyleminin Osmanlı son dönem siyaset düşüncesini ve aydın hareketlerini şekillendiren en önemli amil olduğu noktasında neredeyse bir mutabakat vardır. Osmanlı'nın geleneksel ilmî otoritesi olan ulema dışındaki ilk okuryazar sınıfı teşkil eden Yeni Osmanlı aydın hareketinden itibaren esas mesele; çöken, emperyalist saldırılar ve azınlıkların başkaldırmaları sonucunda nihai çöküşe doğru giden bir devleti kurtarmaktır. Başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar devletin çöküşüne çare olacağını düşündükleri fikirleri ve kurumları Batı'dan devşirmeye ve bunları İslam şeriatıyla tevil etmeye, uzlaştırmaya çalışmışlardır. Yeni bir anayasa yapılarak Meşrutiyet'in ilan edilmesi, Padişah ve Babıâli'nin yetkilerini kısmen de olsa sınırlandıracak bir meclisin oluşturulması en büyük ülküleridir. Kısa bir süre sonra yürürlükten kaldırılmış olsa da Yeni Osmanlıların bayraklaştırdığı meşrutiyet ve anayasa 1876 yılında ilan edilmiştir. Anayasanın ömrü hayli kısa olsa da nihai amaç olan devletin çöküşünü durdurmak için meşruti ve anayasal bir rejim kurma ideali, II. Abdülhamit'in geliştirmeye azami gayret gösterdiği modern eğitim-öğretim kurumlarındaki talebeler arasında canlılığını korumuştur.

Bu ideal etrafında, bilindiği gibi, 1889 yılında İttihad-ı Osmani Cemiyeti ile Yeni Osmanlıların izinden giden, en genel anlamda Jön Türkler olarak adlandırılan bir hareket başlamıştır. Bu hareketin nihai varış noktası 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet ve hareketin evrimleştiği ismiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarıdır. Jön Türklerin siyasi ve fikrî anlamda yeknesak bir yapı teşkil etmediği, Prens Sabahattin, Ahmet Rıza, 1897'de Padişah'la uzlaşıp İstanbul'a dönen Mizancı Murat gibi farklı kliklerden müteşekkil bir hareket olduğu Şerif Mardin ve Tarık Zafer Tunaya başta olmak üzere alana dair çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Hareketin Prens Sabahattin gibi isimleri diskalifiye etmesi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak iktidarını tesis etmesinden sonra bile Enver-Cemal-Talat üçlüsünün ayrı birer kliği temsil ettiği belirtilmektedir. Söz gelimi Erik Jan Zürcher Mustafa Kemal'in bu kliklerden Cemal Paşa'ya daha yakın olduğunu ifade eder.

İlginç bir şekilde ne fikrî bir temsil ne de siyasi bir klik olarak Said Halim Paşa'nın isminin bu tür ayrışmalarda çok öne çıkmadığı görülür. Ancak, özellikle sadrazam olduğu dönemdeki birtakım politik kararlarda İttihat ve Terakki Cemiyetinin merkez bürosuna itiraz etse de Said Halim Paşa da bir "İttihatçıdır"; cemiyetin üç dönem genel sekreterliğini yapmıştır. Ve fakat fikirleri itibarıyla Cemiyetin diğer üyelerine göre daha gelişkin ve İslamcı dimağı her daim ağır basan bir İttihatçıdır. Bu anlamda Paşa'nın da bir parçası olduğu İttihatçılığı farklı mücadele biçimlerini ve imparatorluğun çöküşüne çare olacak çeşitli tasavvurları, Mehmet Âkif'ten Mustafa Sabri Efendi'ye İslamcılık içinde bile farklı yönelimleri temsil eden isimleri bünyesinde barındıran bir "cephe hareketi" olarak tanımlamak isabetli bir yaklaşımdır.[1] Paşa da bu cephenin önemli bir parçası hatta neferidir.

Osmanlı son dönem devlet adamı ve düşünürü olarak Said Halim Paşa'yı "beka" fikrinin hâkim olduğu bir düşünsel evren ve Jön Türkler/İttihatçılık içindeki siyasal serüveni içinde anlamak ve konumlandırmak gerekmektedir. Said Halim Paşa fikirleri itibarıyla bir aydın figürü olsa da nihayetinde aristokrasiden gelme bir devlet adamıdır. Ancak Tanzimat sonrası yükselen aydın figürü üzerinde çok durmuş ve bu yeni fenomeni, onun yaptıkları ve yapamadıklarını kıyasıya eleştirmiştir. Aydın mefhumu üzerinde bu kadar durması aslında Paşa'nın aydını önemsediğini, modernleşme dönemindeki aydının rolü ve fonksiyonunun farkında olduğunu gösterir. Gerek aydın meselesi üzerine fazlaca durması gerekse de fikirleri itibarıyla, özellikle de Batılı metinlere, Batı'nın siyasi ve toplumsal tarihine, endüstrileşme ve işçi sınıfının yükselişi gibi kapitalizmin getirdiği modern sosyolojik süreçlere vukufiyeti sebebiyle Said Halim Paşa'nın bir aydın, hem de esaslı bir Osmanlı aydını olduğu pekâlâ söylenebilir.

1 https://www.cins.com.tr/genel/vahdettin-isik-said-halim-pasa-caginin-cok-ilerisinde-bir-entelektueldir/ (Erişim Tarihi: 10.12.2020).

Sadece Osmanlı/Türk düşün hayatı için değil, Avrupa'daki muadilleri itibarıyla da fikrî bir aktör olarak Aydın modern bir fenomendir. Orta Çağ'da veyahut da klasik dönem İslam düşüncesinde, üniversite kurumunun cemaziyelevveli sayılabilecek kurumlarda ilimle uğraşan kimseler de entelektüel kabul edilebilmektedir. Söz gelimi Orta Çağ tarihçisi Jacques Le Goff, Pierre Abélard, Aquino'lo Tommaso, Siger de Brabant, John Wycliffe gibi isimleri ilk entelektüel öncüler olarak kabul eder.[2] Ancak siyasal ve toplumsal meselelerde fikirleri ile öncülük eden, kitleleri etkileyen, yönlendiren bir figür olarak aydın tipini Orta Çağ dünyasında bulmak çok da mümkün değildir. Orta Çağ'daki sayılan bu isimler çoğunlukla kilise ile dolaylı ya da doğrudan ilişki içerisinde olmuşlardır. Ancak aydın başta kilise olmak üzere, geleneksel bilgi anlayışının ve kurumların otoritesinin sarsıldığı, akıl ve doğa merkezli yeni bir bilgi ve evren tasavvurunun zuhur ettiği Aydınlanma Dönemi'nde ortaya çıkmıştır. Geleneksel yapılara itirazı ve eleştirelliği yanında, aydın fenomeni yükselmekte olan burjuvazi, okuryazarlık oranının artması, basın-yayın faaliyetlerinin ayrı bir maişet alanı hâline gelmesi gibi bir dizi bileşenin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Özellikle basın-yayın yoluyla ekonomik olarak göreli bir özerklik kazanan aydınlar bu konumunu basın-yayın teknolojilerinin gelişmesi ve üniversite kurumunun yükselişiyle sonraki yıllarda daha da tahkim edebilmiştir.

Avrupa'daki bu sosyolojik gelişmelere karşın, Tanzimat'tan sonra ortaya çıktığını kabul edebileceğimiz Osmanlı aydınının en büyük açmazı maddi olarak bağımsız ve dolayısıyla devletten bağışık olamama noktasında ortaya çıkmaktadır. Bunun en bariz görüldüğü örnek de Yeni Osmanlı hareketini oluşturan aydınlardır. Devlet memuriyetinden dışlandıklarında ülke içinde ya da Avrupa'da sürgünde oldukları dönemde bu aydın kimseleri gerek maişetlerini temin etme gerekse de basın-yayın yoluyla fikirlerini yaymada destekleyecek burjuvazi benzeri devlet dışı aktör olarak kabul edebileceğimiz herhangi bir sivil ve toplumsal sınıf yoktur. Bu yüzden de Yeni Osmanlılar büyük oranda Mısır'daki siyasi emelleri için bu harekete destek veren Mustafa Fâzıl Paşa'nın himmetleriyle muhalefet hareketlerini yürütmüşler ve Fâzıl Paşa'nın Babıâli'yle anlaşması sonucunda da büyük oranda yurda dönüp bir memuriyet kabul etmek durumunda kalmışlardır.

Aydınların ekonomik sebeplerle özerk hâle gelememesinin yanı sıra devleti kurtarmak ülküsüyle hareket etmeleri de onların düşünüşlerinin büyük oranda devlet merkezli, devlet telakkisi etrafında şekillenmesine sebep olmuştur. "Bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusu gerek Yeni Osmanlılar gerekse de Jön Türklerin fikrî evrenlerini belirleyen temel sorun alanıdır. Ekonomik sebeplerden ve devlet mefhumunun belirleyiciliğinden dolayı Osmanlı son dönem aydın hareketlerinin devletle son derece spesifik, Avrupalı örneklerinden bir hayli farklı ve hatta Cumhuriyet Dönemi aydınlarına miras kalan farklı bir ilişkisi olmuştur.

Said Halim Paşa'nın Ayrım Noktaları

Bir Osmanlı aydını ve devlet adamı olarak Said Halim Paşa'nın durumu dönemin aydın-memur tiplerinden farklı bir konumdadır. Paşa da siyasi hayatına 1888'de Şûra-yı Devlet azalığına tayin olunarak bir devlet memuru olarak başlamıştır.[3] Bir yıl sonra, 1889'da ise Jön Türklerin ve İttihat ve Terakki Cemiyetinin ilk temeli olan İttihad-ı Osmani Cemiyeti kurulmuştur. Paşa'nın bu cemiyetle ilk planda bir münasebeti olmasa da devamındaki İttihat ve Terakki Cemiyetiyle ilişkisi biraz tartışmalıdır. Genel kabul gören görüş, 1903 yılında İstanbul'u terk etmesi istenmesinden sonra cemiyetle aktif bir ilişki içerisine girmiştir. Hatta Ahmet Rıza anılarında Fransa'da olduğu yıllarda Said Halim Paşa'nın da kendisine para desteğinde bulunduğunu ve Mısır'dan 5 bin frank gibi bir rakam tedarik ettiğini söyler.[4] Ancak Paşa'nın İstanbul'dayken de cemiyetle ilişkili olduğuna dair iddialar da vardır. Paşa'nın İttihat

2 Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. xiii.

3 M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 20.

4 *Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmet Rıza Bey'in Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul, 1988, s. 19-20.

ve Terakki Cemiyetiyle ilişkisine dair Niyazi Berkes şöyle bir değerlendirme yapar; "Hidiv olmak emeli olduğundan, sürgün Genç Türklere zengin olduğu için o da para yardımı yapıyordu. Bu yüzden onu 1913'te sadrazamlıkla mükâfatlandırdılar".[5] Paşa'nın özellikle II. Meşrutiyet sonrasında İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisindeki konumu maddi desteği karşılığında verilen bir mükâfatla açıklanamaz. Paşa en kritik dönemde sadrazamlık yaptığı gibi İttihat ve Terakki Cemiyetinin iktidarı eline aldıktan sonra bile kendisinden vazgeçemediği bir isimdir. Bu yüzden Berkes'in değerlendirmesi çok indirgemeci ve gaî bir yorumla malul olduğu için yanlış bir değerlendirmedir.

Dolayısıyla Said Halim Paşa'nın temel fikrî metinlerini verdiği II. Meşrutiyet sonrasında siyasi kariyerinin yükselişte olduğunu hatırda tutmak gerekir. Buna karşın Paşa, Taha Parla'nın Ziya Gökalp için söylediği gibi "derin bir bunalım ve değişim döneminde yaşayıp yazmıştır".[6] Ancak Said Halim Paşa'yı farklılaştıran hasletlerden biri, bu dönemde diğer idari görevlerinden başka, sadrazamlık gibi çok önemli bir görevi deruhte etmesidir. Hem sadrazamlık makamına gelen hem de fikrî metinleriyle öne çıkan II. Meşrutiyet Dönemi tek düşünürüdür. Bu anlamda Ahmet Cevdet Paşa gibi hem kritik görevlerde bir idareci hem de mütefekkir neslinin temayüz eden örneklerinden biridir. Ziya Gökalp gibi isimler de bu dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde aktif ve etkilidir. Ancak yürütme makamındaki sorumlulukları itibarıyla Said Halim Paşa'nın daha kritik bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden II. Meşrutiyet sonrasında Ziya Gökalp kültürel ve eğitsel konularda İttihat ve Terakki Cemiyetinin en saygın ideoloğu olmasına karşın hiçbir zaman parti politikalarını belirleyen isim olmamasına rağmen[7], Paşa aynı zamanda parti ve devlet politikalarını da belirleyen ekibin içerisinde olmuştur. Aktif siyaset tecrübesi ona bizzat devlet işleyişindeki aksaklıkları görme, politik önerilerini bu çerçevede şekillendirme imkânı da vermiştir. Kurtuluş Kayalı Hoca'nın ifadesiyle, "Devlet adamlığı tecrübesi ve olaylara belli bir perspektiften bakabilme yeteneği onu döneminin diğer düşünürlerinden önemli ölçüde ayırmıştır".[8] Bu bağlamda Paşa'nın eserlerinin çoğunu sadrazamlığından sonra yazdığını da not etmek gerekir.

Yine unutmamak gerekir ki Said Halim Paşa İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisinde etkili bir konumda olsa da doğrudan bu partinin ideoloğu gibi bir konumda da değildi. Ziya Gökalp âdeta İttihat ve Terakki Cemiyetinin resmî ideoloğu hüviyetinde iken Paşa için böyle bir durumdan bahsedilemez. Bu da siyaseten olduğundan daha fazla düşünceleri itibarıyla, Paşa'nın İttihat ve Terakki Cemiyetinden nispeten farklı bir konumda olduğu ve siyasi pozisyonunun fikirleri üzerinde dönüştürücü bir etkisinin olmadığı anlamına gelir. Söz gelimi, İttihat ve Terakki Cemiyetinin Balkan Savaşları'ndan sonra artan Türkçülüğü karşısında Paşa'nın düşünsel bir katkısından söz etmek çok mümkün değildir. Siyasi realiteler ve bizzat mensubu olduğu parti ve bu partinin çizdiği siyaset tarzına, kimi itiraz ve eleştirileri olsa da genelde uyum göstermiş ancak kendi düşünsel istikametinden de taviz vermemiştir. Siyaseten sürecin kendisi için sürdürülemez olduğunu düşündüğü noktada da istifa etmiştir. İstifasının da fikir ayrılıklarından doğan çatışmadan ziyade devletin Birinci Cihan Harbi'ne sokulması, daha doğrusu savaşa nasıl ve ne zaman girileceği meselesi gibi siyasi bir olay sonrasında gelmesi dikkat çekicidir. Bu durum da Paşa'nın İslamcı görüş ve düşüncelerinin gayet bütünlüklü ve cari siyasi gündemin trendine uymayarak daha az tutarsız bir görünüm arz etmesinin sebeplerinden biridir.

Said Halim Paşa'nın aydın profilini farklılaştıran diğer bir unsur da aile yapısı ve sosyal konumuyla ilgilidir. Bilindiği gibi Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunudur ve Mısır'da doğmuştur. Dolayısıyla üst düzey aristokratik bir ailedendir. Her ne kadar babasıyla 5-6 yaşlarında İstanbul'a göç

5 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 427.

6 Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Metis Yayınları, İstanbul, 2020, s. 19.

7 Taha Parla, *age.*, s. 40.

8 Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa", (İçinde) *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* C 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 1304.

etmişlerse de Mısır'daki hanedan ailesinden olmalarından mütevellit yüksek bir servet sahibidir. Bu yüksek serveti sayesinde 15 yaşlarında kardeşiyle birlikte İsviçre'ye eğitim almaya gidebilmiş ve 5 sene zarfında orada ilim tahsil etmiştir. Yine 1903'te, evinde zararlı evrak ve silah bulundurduğu iddiasıyla Saray'a jurnallenmesi[9] ve bunun üzerine kendisinden İstanbul'u terk etmesi istendiğinde de Paşa Mısır'a gitmiş ve İkinci Meşrutiyet'in ilanına kadar da burada kalmıştır.[10] Yukarda da bahsedildiği gibi, II. Meşrutiyet öncesinde Jön Türklere önemli meblağlarda yardım ettiği anlaşılmaktadır.

Elbette Paşa'nın da siyasi kariyer emelleri vardır ancak Said Halim Paşa hiçbir zaman Yeni Osmanlıların hamisi Mustafa Fâzıl Paşa konumunda birisi olmamıştır. Fikrî ve entelektüel olarak Mustafa Fâzıl Paşa'dan çok daha donanımlı olduğu gibi, Mustafa Fâzıl'ı âdeta esir alan siyasi hırsı ve pragmatizmi Said Halim Paşa'da yoktur. Bunun yanında ekonomik olarak rahat bir konumda olması da dönemin birçok aydınının yaşadığı ekonomik ve maddi yetersizlikler cenderesinden kurtulmak için devlete irca etmek şeklindeki davranış tarzına mahkûm olmamasını sağlamıştır. Siyasetle içli dışlı, hatta siyasetin merkezinde bir kişi olsa da Paşa'nın düşüncelerinin siyasal değişmeyle savrulmalara uğramadığını söylemek gerekir. İcraat makamında iken bile yaptığı birçok şeyi daha sonra savunabilmiştir. Kendi bilgisi ve iradesi dışında olanlar hariç ve devletin Birinci Cihan Harbi'ne sokulması da dâhil bütün bu kararlarının arkasında durmuş; ancak zamanlama itibarıyla kendinin de engelleyemediği yanlışlıklardan söz etmiştir. Osmanlı son dönem aydınlarında sıkça görülen fikirlerinden rücu etmek hadisesinin Said Halim Paşa'da pek görülmemesi ve düşüncelerinin nispeten bütünsel ve tutarlı bir yekûn oluşturmasının sebeplerinden biri de ailesinden kalan sosyal ve ekonomik miras olsa gerektir.

Şerif Mardin Osmanlı son dönem Batılılaşma girişimlerinde Mısır'ın önemine dikkat çeker. Mardin Tanzimat'ın önde gelen kültür şahsiyetlerinin dolaylı ya da doğrudan "Mısır tecrübesi" olduğunu ve Osmanlı'da temsilî yönetimi savunan ilk çalışmanın Mehmet Ali Paşa'nın torunlarından Mustafa Fâzıl Paşa tarafından yazılmış olmasının bir tesadüf olamayacağını iddia eder.[11] Mustafa Fâzıl örneğinde olduğu gibi Mardin'in vurgusu Kavalalı ailesinin diğer üyeleri için hassaten geçerli bir durumdur. Zira kendisi okuma yazma bilmeyen Mehmet Ali Paşa'nın aile efradının entelektüel gelişimine çok önem verdiği belirtilmektedir. Mehmet Ali Paşa çocuklarını birkaç dil bilen eğitimli kişiler olarak yetiştirmiştir. Söz gelimi Said Halim Paşa'nın amcalarından Said Paşa Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca bildiği gibi kardeşi Abbas Halim Paşa'nın da birkaç dil bildiğini eklemek gerekir.[12] Nitekim Said Halim Paşa da Arapça ve Farsçanın yanı sıra ana metinlerini Fransızca yazabilecek kadar Fransızca ve İngilizceye hâkimdir. Paşa'nın Batılı metinlerine aşinalığında dil faktörü ve geldiği ailenin entelektüel durumu göz önünde tutulmalıdır. Yabancı dillere hâkimiyeti vesilesiyle de Batı'nın fikrî metinlerine, siyasi ve toplumsal kurumlarının mahiyetine ve tarihî gelişimine derin bir vukufiyeti vardır.

Said Halim Paşa'nın metinlerinin, dönemin aydınlarının metinlerinden farklılaşan diğer bir yönü üzerine durmak gerekir. Bu dönemdeki fikrî metinlerin çoğu gazete ya da dergi köşelerinde yazılmış metinlerdir. Öne çıkan düşünürlerin hemen hiçbirinin tarihî bir olayı ya da olguyu etraflıca ele alan kitap boyutunda çalışmaları yoktur. Çoğunlukla gazete ve dergilerdeki yazıların derlemesinden müteşekkil kitaplar söz konusudur. Birkaç istisna dışında, Ziya Gökalp'in temel kitapları da dâhil, bu dönemdeki eserlerin en karakteristik yönlerinden biri budur. Nitekim Ziya Gökalp, tarihî, sosyolojik ve felsefi görüşlerini ayrıntılandırmak için etraflı çalışmalar yapabilecek vakti hiçbir zaman bulamadığını itiraf etmektedir.[13] Bu durumu Hilmi Ziya Ülken de şöyle ifade eder:

9 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar,* C 4, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, s. 1893.

10 M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür Said Halim Paşa*, s. 22.

11 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 216.

12 Kudret Bülbül, *Said Halim Paşa*, Tezkire Yayınları, İstanbul, 2015, s. 51.

13 "*Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*", Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes, Columbia University Press, New York, 1959, s. 15.

> ... Türk düşünürleri yakın yıllara kadar gazete ve haftalık dergi sayfalarında günlük sorunlara cevap vermeye çırpınan dar bir çerçeveye sıkışıp kalmışlardır.[14]

Said Halim Paşa ise temel eserlerini gazete ya da dergi sayfalarında değil müstakil broşür/risaleler olarak yazmıştır. Elbette bu metinlerin de büyük hacimli, etraflıca ele alınmış tarihî yahut da felsefi metinler olduğu söylenemez. Nihayetinde hacmi 15 ila 40 sayfa arasında değişen metinlerdir bunlar. Vurgulamak istediğim nicelik boyutu değil, günlük veya haftalık bir gazete ya da dergiye yazmakla müstakil bir konu hakkındaki düşüncelerini derli toplu izhar etmek arasında bir fark olsa gerektir. Gazete ve dergi sayfalarında da nitelikli metinler neşredilebilir ancak nihayetinde bunlar aktüel mecralara bir şekilde temas etmek ya da doğrudan aktüaliteden hareket etmek veyahut da aktüel gelişmelerin propagandasını yapmak durumunda kalabilmektedir. Said Halim Paşa'nın metinleri ise spesifik konular üzerinde ele alınmış özgün metinlerdir. Osmanlı son dönem siyasal ve toplumsal değişimleriyle, bu dönemin acil çözüm bekleyen sorunlarıyla irtibatı elbette vardır. Ancak Foucault'nun ayrımıyla, bu meseleler *için* değil bu meseleler çerçevesinde, tarihi ve toplumsal değişkenleri son derece dikkatle irdeleyerek kaleme alınmış geniş çerçeveli eserlerdir. Dolayısıyla Paşa'nın fikirleri "günlük olayların getirdiği kavgacı yaklaşımından uzak, derin bir bakış ve tahlilci bir zihnin ürünleridir".[15]

Tarık Zafer Tunaya'nın da işaret ettiği gibi II. Meşrutiyet Dönemi İslamcıları genel olarak ilmiye sınıfı mensuplarıdır.[16] Öte yandan Said Halim Paşa ulemadan yani ilmiye sınıfından değildir. Bu dönem İslamcı isimleri olan Mustafa Sabri Efendi ve Musa Kâzım Efendi gibi isimler ulemadandır. Dönemin önde gelen İslamcı simalarından Babanzâde Ahmet Naim ise zamanının en iyi Arapça bilenlerinden kabul edilmekle ve medrese eğitimi almakla beraber mekteplidir; Mekteb-i Sultanî ve Mülkiyeden mezun olmuştur. Ancak Babanzâde'nin *İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet* başlığıyla ırkçılık ve milliyetçilik meselesini ele aldığı metni dışındaki çalışmaları büyük oranda felsefe ve bir felsefe dilinin kurulması üzerinedir. *İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet* ise milliyetçilik ve ırkçılık meselesini Kur'an ve hadisler gibi İslam'ın geleneksel kaynakları açısından etüt eder. Irkçılığın ve milliyetçiliğin dinen nasıl yasaklandığı uzunca aktarılan ayet ve hadisler yoluyla gösterilmeye çalışılır.[17] Dolayısıyla Ahmet Naim Bey'in de mükemmelen Fransızca bilgisi varsa da o bu müktesebatını daha çok felsefe ve dil konularına hasretmiş görünmektedir. Diğer isimler olan Mustafa Sabri ve Musa Kâzım Efendi ise şeyhülislamlık görevini de yerine getirmiş kişilerdir. Kadının statüsü, çok eşli evlilik, milliyetçilik, meşruti sistem gibi Müslümanların modernleşme sürecinde karşılaştığı pratik ve fikrî problemlere karşı devletin ilmî otoritesini ve fetva makamını işgal ederler.

Said Halim Paşa ise ilmiye sınıfına değil aristokrat bir aileye mensuptur. Meselelere fetva vermek ya da bir konuda resmî olarak nihai hükümler koymak noktayı nazarından değil de o meseleye saiki ve sibakı, tarihi ve toplumsal çerçeveleriyle ele almak gayesiyle yaklaşır. Nihai bir hüküm verme merciinde olmaması aynı zamanda Paşa'yı ele aldığı konularda daha serbest kıldığı gibi onun meselelere salt fıkıh ve hadis gibi geleneksel ilimlerden değil aynı zamanda modern ilmin gerekleri ve tezleri açısından da bakmasını mümkün kılmıştır. Paşa bir meseleyi ele alırken konuyu tarihsel ve toplumsal süreçleriyle ortaya koyar. Varılacak nihai görüş ancak bu süreçten sonra şekillenir. Dolayısıyla İslami kaynaklar, hadisler ve fıkıh gibi alanlar bu fikrî süreçteki analizin nihai kertede belirleyici referanslarıdır ancak bunlara ek olarak Avrupa siyasal ve toplumsal tarihi, sanayileşme, işçi sınıfının yükselişi gibi son drece modern olguları da tespit ve tahlillerinde mutlaka nazar-ı dikkate alır. Bu da Paşa'nın İslami tedrisata ve ilim geleneğine olduğu kadar modern felsefi, bilimsel ve sosyolojik analiz süreçlerine de vâkıf olmasından ileri gelmektedir.

14 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. XXII.

15 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa'da İslâmlaşmak Düşüncesi", *TYB Akademi*, Eylül 2011, sayı 3, s. 81-99, s. 96.

16 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 235.

17 Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm'da Irkçılık ve Milliyetçilik Dâvâsı*, haz. Fahrettin Gün, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018.

Aydın Münekkidi Bir Aydın

Dolayısıyla Said Halim Paşa, döneminin siyasi, toplumsal ve fikrî evreninde gerek devlet tecrübesi gerekse de Doğu ve Batı kaynaklarına hâkimiyetiyle öne çıkan bir Osmanlı aydını ve düşünürüdür. Paşa için aydın kavramını ısrarla kullanmamızın sebebi ise onun aydın meselesi üzerinde hassaten durmasıdır. Aydının nasıl olması gerektiği, daha doğrusu Osmanlı aydınlarının kritiği Said Halim Paşa düşüncesinin birkaç kurucu momentinden birini oluşturur. Onun aydın telakkisine daha yakından bakmak Said Halim Paşa'nın bir Osmanlı aydını figürü olarak konumunu yerli yerine oturtmamıza da imkân verecektir.

Kurtuluş Kayalı Hoca'nın da ifade ettiği gibi, Said Halim Paşa'daki temel sorunlar bir aydın ve yönetici sorunu olarak belirginleşmektedir.[18] Devletin ve dinin içinde bulunduğu sorunlardan aydınlar ve genel anlamda yönetici elit sorumlu olduğu gibi mevcut müzmin sorunlara da ancak aydınlar ve yönetici elit çözüm getirebilecektir. Aydınlara yönelik Paşa'nın temel eleştirisi de aydınların bu sorumluluklarının ya farkında olmamaları ya da olsalar bile bunun gereğini yapmamalarıdır. Bir başka deyişle ona göre aydınlar topluma önderlik etmemekte, siyasi ve toplumsal sorun alanlarına çözümler sunmamaktadır.

Said Halim Paşa aydın mefhumunu çok geniş bir anlamda kullanır. Aydından kastettiği, bürokrasinin farklı kollarını da içine alacak şekilde ilmiye erbabını oluşturan yönetici elittir. Bir muhalif duruş sahibi, temel motivasyonu tenkit olan bir aydın anlayışı yerine sorumlu, halkına öncülük eden, onu aydınlatan bir figürdür Paşa'nın aydın anlayışı. Ona göre toplumu hayra ve hakikate giden yolda ilerletmek, milletlerin ilerlemesindeki başlıca amil olan fikir adamları, bilginler ve yönetici efkârın vazifesidir.[19] Zira başka memleketlerdeki aydının vazifesini millî gayeye hizmet etmek, onu kuvvetlendirip geliştirmek olarak değerlendirir.[20] Paşa'nın nazarında aydınlar bir cemiyetin millî ahlakının düzenleyicisi, medeni hayatının koruyucusudur.

Birçok risalesinde başlık olarak da kullandığı "Buhranlarımız" lafzından da anlaşılabileceği gibi Paşa Osmanlı Devleti ve Müslümanların durumunu tetkik ederken meseleyi "buhran" kavramı etrafında ele alır. Fikr-i buhranımız, içtima-i buhranımız gibi terkiplerle Paşa'nın düşünce parametreleri bu buhranlar etrafında şekillenmiştir. Buhran kelimesi; Türk Dil Kurumu sözlüğünde bunalım, kriz kelimeleriyle karşılanmaktadır. Dolayısıyla Paşa Osmanlı Devleti'ni ve genel anlamda Müslümanları bir kriz, bunalım içerisinde görmekte ve bunun sebeplerini araştırmaktadır. Müslümanların içinde bulunduğu buhranların Batılı ve emperyalist devletlerin saldırgan tavırları gibi dış siyasi sebepleri olmakla beraber fıkhın gereği gibi işletilmemesi, İslam öncesi âdetlerden kurtulamamak ve dolayısıyla dinî kaidelerin gereğince tatbik edilmemesi ve dinden uzaklaşmak ana sebeplerdir. Osmanlı'nın son dönemindeki Batılılaşma girişimleri esas olarak bu buhranların, geri kalmanın sonuçlarıdır ve temelde geri kalmışlığa, Batı karşısında mağlup olmaya karşı çözümler aramaktadır. Ancak Paşa aydınlar ve Batılılaşma ameliyesine girişen yönetici seçkinleri tam da bu noktada eleştirmektedir. Zira ona göre aydınlar sorunu yanlış yerde teşhis ettiği için çareyi de yanlış bir şekilde Batılılaşmada aramaktadır. Oysa Batılılaşmak asla mevcut sorunlara bir çözüm değildir. Çözüm olmadığı da uzun yıllardır yapılan Batılılaşma teşebbüslerine rağmen bir netice elde edilememesinden anlaşılmaktadır.

Aydınların geri kalmanın sebeplerini yanlış yerde teşhis etmelerinin sebebi onların kendi toplumlarını, kendi gelenek, örf ve âdetlerini tanımamalarından ileri gelmektedir. Osmanlı aydınları kendi tarihlerini, kendi medeniyetlerini bilmedikleri, kendi halkına âdeta yabancılaştıkları için ne sorunu doğru olarak tespit edebilmekte ne de buhranlarımıza doğru çözümler bulabilmektedir. Bu aydınlar geri kalmanın sebebinin dinden kaynaklandığı vehmiyle hareket etmektedir ve bu yüzden de çareyi dinde, İs-

18 Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa", s. 1305.

19 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 209.

20 Said Halim Paşa, *age.*, s. 169.

lamlaşmakta değil Avrupa'da/Batılılaşmakta aramışlardır. Avrupa'nın şaşaasından, cezbedici ilerleme ve hayat tarzından etkilenen aydınlar dinin, ananelerin, örf ve âdetlerin Osmanlı'yı geri bıraktırdığını düşünmüşler ve Batı'nın yaşayış tarzını kendi memleketlerine tatbik etmeye çalışmışlardır. Ancak bu durum aydın ile halk arasında bir ikilik oluşmasına sebep olmuştur. Bir tarafta yabancı milletleri aşırı bir şekilde taklit etmeyi şiar edinen aydın ve yönetici sınıf, diğer tarafta ise müspet ya da menfi her türlü yeniliğe tavizsiz bir şekilde karşı çıkan bir halk tabakası ortaya çıkmıştır.[21]

Aydınların kendi memleketlerinin gerçeklerine uymayan ve onları bir azınlık durumuna düşüren teşebbüslerinin devleti kurtarmak bir yana mevcut sorunları daha da kötüleştirdiği görülmektedir. Bunun yanı sıra halk tabakaları da kendilerine rehberlik eden/edecek olan bu aydın sınıfından uzak düştüğü için zamanının gerisinde kalmış ve mevcut gerilik ve sefaletine düçar olmuştur. Dolayısıyla aydınların beğenmediği, tepeden baktığı ve üstten birtakım radikal yeniliklerle değiştirmeye çalıştığı halk tabakalarının bu halde olmalarının sebebi de aydın sınıfının bizatihi kendisidir. Paşa'nın bu eleştirilerinden yıllar sonra Yakup Kadri Karaosmanoğlu da *Yaban*'da Anadolu ahvalinden şikâyet eden aydını yine bu ahvalin sorumlusu ilan eder. Zira *Yaban*'daki Ahmet Celâl Anadolu halkının ruhuna nüfuz edemeyen, kafasını aydınlatamayan, vücudunu besleyemeyen, toprağını işletemeyen ve onları yoksulluğa, kıtlığa ve cehalete mahkûm eden aydın tipini temsil eder.[22] Elbette bir Cumhuriyet aydını olan, Cumhuriyet'in ideal ve ülkülerini bayraklaştıran Yakup Kadri'nin aydına yüklediği misyonla Said Halim Paşa'nın nazarındaki aydın misyonu arasında mahiyet itibarıyla esaslı farklılıklar vardır. Ancak her ikisi de dönemin aydınlarına halktan kopuk olmak ve temel vazifelerini yerine getirmemeleri noktasında önemli eleştiriler getirmişlerdir.

Said Halim Paşa, aydınların bu denli Batılılaşmaya meftun olmasını bu aydınların, kendi memleketlerinde yahut Batı'da, Batılı eğitim-öğretim kurumlarında yetişmelerine bağlar. Onlar bu eğitim kurumlarında öğrendikleri bilgilerle kafaları az çok Batılılaşmış kişilerdir. Bunun sonucunda da kendi dinlerini ve inançlarını kaybetmekte ve bir zaman sonra İslam'ı temsil eden tüm kurum ve süreçlere küçümsemeyle bakmaktadırlar. Neticede de bunlara karşı bir ilgisizlik hatta düşmanlık göstermektedirler.[23] Öte yandan Paşa'nın asıl tenkit ettiği noktalardan biri de bu aydınların İslam toplumundan kopmalarına mukabil, Batı'yı da tam olarak bilemedikleri ve tanımadıklarıdır. Zira Paşa'ya göre onlar Batı'nın mevcut durumunu doğuran tarihsel ve toplumsal şartları bilseler, sonuçları değil bu sonuçların sebeplerini tetkik etseler idi hiç şüphesiz Batılılaşmanın ve Batı'yı körü körüne taklit etmenin ne kadar muhal bir çaba olduğunun da farkına varırlardı.

Bu anlamda Said Halim Paşa eski ve yeni aydınlar arasında bir mukayese yapar. Eski aydınların en büyük kusuru Batı medeniyetini tanımamak ve bu yüzden ona karşı bir düşmanlık beslemekken, yeni aydınlar olarak Batı hayranı aydınlar hem kendi medeniyetlerini tanımıyorlar hem de Batı medeniyetini esaslı tetkik etmeden aşırı bir bağlılık gösteriyorlar. Bu ikisini kıyaslayan Paşa, Müslümanlara yeni aydınların daha çok zarar verdiklerini iddia eder.[24]

Burada dikkat çekisi husus, Paşa'nın eleştirdiği ve zihinleri Batılılaştırdığını söylediği Avrupa ülkelerinden birinde tedrisatını tamamlamış olmasıdır. Nitekim Paşa'nın İsviçre'de 5 yıl siyasal ilimler okuduğu yukarıda aktarılmıştı. Ancak Said Halim Paşa'yı öne çıkaran, onun düşüncelerini ve özellikle Batı mukallidi aydınları bu kadar sert eleştirmesini daha da değerli kılan husus budur. O 15 yaşında İsviçre'ye gidip 5 yıllık bir eğitim görmüş olmasına rağmen ne kendi memleketine ne de İslam dinine düşman olmuştur. Aksine, kendi din ve medeniyetinin üstünlüklerini Avrupa'nın siyasi ve toplumsal

21 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 111.

22 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 111.

23 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 236-237.

24 Said Halim Paşa, *age.*, s. 100.

tekâmülüyle kıyaslayarak ileri sürebilmiştir. Bu anlamda yerlilik unsuru onun İslamcı düşüncesinden yansıyan bir tavır olarak öne çıkmaktadır, diyebiliriz.[25] Dolayısıyla Paşa'nın yerli damarının güçlü olduğunu ve yerli bir aydın olduğunu teslim ve tespit etmek gerekir. Elbette Paşa'nın düşüncesinde de dönemin önde gelen Batılı siyasi ve sosyolojik nazariyelerinin etkileri görülebilir. Ancak bunlardan herhangi birini Osmanlı Devleti ve İslam'ın kurtuluşu için bayraklaştırmak yerine, ayağını İslam medeniyeti noktasında sabitleyerek bu görüşleri mezcedebilmiş ve İslam'a dayanan kendi özgün fikrî duruşunu oluşturabilmiştir.

Paşa'ya yönelik en büyük eleştiri noktalarından birisi ise eserlerini Fransızca yazmış olmasıdır. Zira Batılı aydınları eleştirirken "artık Türkçe yerine Fransızca konuşmak" diyerek başlayıp birtakım gayriahlaki hasletlerin medenilik nişanesi hâline gelmesini eleştirir. Ancak kendisinin eserlerini Fransızca yazmış olması ayrı bir dikkati gerektirmektedir. Bu hususa ilk dikkat çeken isim Cemil Meriç olmuş ve bu durumu "Tanzimat sonrası Osmanlı irfanının dikkate lâyık bir tezadı" olarak değerlendirmiştir. Fransızca meselesine dikkat çeken bir diğer isim olan İsmail Kara Hoca da bu durumun Paşa'nın Türkçeyi iyi bilmemesinden kaynaklanmış olabileceğini ancak bunun da meşru bir mazeret olarak görülemeyeceğini belirtir. Zira Tunuslu Hayrettin Paşa'nın da Türkçeyi iyi bilmediğinden eserlerini Arapça yazdığını, Said Halim Paşa'nın da Arapça ve Farsça bildiğini vurgular. Öte yandan Asım Öz de Paşa'nın Fransızca yazmasında Türkçeyi iyi bilip bilmemesi kadar onun esasen Batılılara hitap etmesinin, muhatap kitlesinin Batılılar olmasının rolü olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla da Said Halim Paşa'nın eserlerini Fransızca yazmasının dönemin küresel kültürel çalışmalara katılmasının bir biçimi olduğunu iddia etmektedir.[26] En nihayetinde bu denli yerlilik vurgusu yapan, Batı mukallitliğini eleştiren bir aydının eserlerini Fransızca kaleme alması her hâlükârda bir eleştiri noktası oluşturmaktadır.

Said Halim Paşa'nın aydının esas vazifesini milletine önderlik etmek, medeniyetinin gelişimine katkı sunmak olarak telakki ettiğini aktarmıştım. Buna göre Osmanlı aydınının esas vazifesi de mensup oldukları İslam medeniyetinin millî gayelerine hizmet etmektir. Ancak bu şekilde vazifelerini yerine getirmiş olacaklardır.[27] Böylelikle de halk-aydın ikiliği sona erecektir. Zira Paşa'ya göre her şeyden önce halk ile aydın tabaka arasında gaye birliğini kurmak en öncelikli mesele olmalıdır.[28] Paşa millî gayeyi hem İslami kaideleri siyasi ve toplumsal hayata hâkim ve kaim kılmak hem de devleti çöküşten kurtarmak olarak ele alır. Bir başka deyişle dönemin birçok İslamcı ismi gibi Paşa'ya göre de devletin çöküşü dinin, hilafetin elden gitmesiyle eş tutulmuş ve devleti savunmak aslında dini müdafaa etmek olarak telakki edilmiştir. Dönemin İslamcılarının bütün çabası, Osmanlı İmparatorluğu'nun ihyası, yeniden kurulurcasına kalkınması gayesinde toplanmıştır.[29]

Said Halim Paşa'nın birçok metnini Fransızcadan çevirerek *Sebilürreşad*'da yayımlanan Mehmet Akif'in "Müslüman mülkünü her yerde felâket vurdu.../ Bir bu toprak kalıyor dînimizin son yurdu!/ Bu da çiğnendi mi, çiğnendi demek Şer'-i mübîn;/ Hâk-sâr eyleme yâ Rab, onu olsun..." dizelerinde bu zihnî arka plan bariz bir biçimde görülmektedir. İsmail Kara'nın ifadesiyle, dönemin İslamcı entelektüellerinde "devletin gerilemesi ve çöküşü ile dinin/İslam'ın gerilemesi ve çöküşünün aynileştirilmesi ve bu mantığın tabii bir sonucu olarak da devleti gerileme ve çöküşten kurtaracağı, kurtuluşu sağlayacağı kuvvetle tahmin edilen ıslahat hareketlerinin, paralel olarak dini de ayağa kaldıracağı, dinî alanı ihya, ıslah ve tecdid edeceği" anlayışı hâkimdir.[30] Kara'nın vurguladığı ıslahat ve reform çalışmalarına Said Halim Paşa'nın eleştirileri baki olsa da, din-devlet özdeşliğinin Paşa'nın fikrî evreninde de önem-

25 Mahmut Hakkı Akın, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Eylül 2011, sayı 3, s. 141-149, s. 148.

26 Asım Öz, "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, Eylül 2011, sayı 3, s. 151-174, s. 159.

27 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 173.

28 Said Halim Paşa, *age.*, s. 169.

29 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, s. 236.

30 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 33.

li bir yeri olduğu görülmektedir. Bundan dolayı da tüm aydın, Batılılaşma ve bürokrasi eleştirilerine rağmen Paşa'nın en kritik zamanda sadrazamlık makamını deruhte etmesi sadece teorik ve fikrî planda değil, pratik ve eylem boyutunda da devleti kurtarmaya yönelik düşünüşünün bir nişanesi olarak değerlendirilmelidir.

Değerlendirme

Aydın meselesi Said Halim Paşa fikrî evreninde önemli bir yere sahiptir. Paşa dinin ve devletin kurtarılmasında aydını önemli görevlerle yükümlü telakki etmiş ve bu vazifelerini hakkıyla yerine getirmedikleri için Osmanlı/Türk aydınını eleştirmiştir. Ona göre Osmanlı/Türk aydını temel misyonunu yerine getirmek şöyle dursun, bu misyonun tam aksi istikamette devlet ve milletin çöküşüne sebep olmaktadır. Aydınlar kendi toplumunu, medeniyetini hor ve hakir görmekte, onların kalkınması, ihya olması için öncülük edeceği yerde onları kaderine terk edip kendisi ayrı bir istikamet tutturmaktadır. Aydın sınıfı Osmanlı'nın bekasında diğer tüm sınıflardan daha önemli olduğu için kurtuluşta da çöküş de en önemli amil konumundadır. Bu durum onun Osmanlı siyasal ve toplumsal sistemi içerisindeki tarihsel konumundan ve Paşa'nın aydınlara biçtiği öncülük vasfından ileri gelmektedir.

Said Halim Paşa'nın kendisi de çerçevesini çizdiği aydın misyonuna uyan bir profil çizmektedir. Paşa aldığı Batılı eğitime rağmen "yerli" kalabilmiş, kendi dininden, geçmişinden ve medeniyetinden kopmamıştır. Halkını ihya ve inşa eden aydın misyonunu yerine getirmeyi kendine bir vazife bilmiştir. Bu misyonla uyumlu olarak önemli gördüğü siyasi ve toplumsal meseleler üzerine kısa sayılabilecek ve fakat muhteva itibarıyla gayet derinlikli metinler kaleme almıştır. Bunun yanında devlette önemli görevler ifa etmiş ve imparatorluğun en kritik zamanında sadrazamlık makamını deruhte etmiştir. Bu makamdaki tüm icraatları için de kendi isteğiyle muhakeme olmuş ve yaptığı birçok icraatın arkasında durmuştur. Bir başka deyişle, teori ve pratik arasında her zaman uyumlu bir korelasyon kuramasa da yaptıklarını daha doğrusu yapabildiklerini belli bir çerçevede izah etmeye çalışmıştır.

Devlet adamlığı tecrübesiyle beraber, Said Halim Paşa'nın düşünsel serüveninde bariz kırılmalar ya da savrulmalar yaşamadığını tespit etmek gerekir. 1910-11 yılları ile 1916-17'de, yani sadrazamlığının son yıllarında ve nihayete ermesinden sonra yazdıkları arasında hemen hiçbir çelişki yok gibidir. Fikrî istikametini büyük oranda muhafaza edebilmiştir. Bu da Paşa'nın eserlerinin tarihî ve sosyolojik süreçlere hâkim bir zihnin mahsulü olmasıyla mümkün olabilmiştir. Konjonktürel ihtiyaçlar ya da münakaşalardan ziyade tarihî ve içtimai tetkikler Paşa'nın fikrî çerçevesini besleyen esas kaynaklardır.

Said Halim Paşa'nın aydına yüklediği misyon ve Osmanlı son dönem aydınlarını hedef alması Cumhuriyet Dönemi Türk düşüncesine de tevarüs etmiştir. Kemal Tahir ve Cemil Meriç gibi isimler Batı ve Batılılaşma meftunu aydın tipini, yine Batılılaşma sorunu çerçevesinde eleştirmişlerdir. 1960 sonrası yükselişe geçen milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller ise kendi tarihi, milleti ve medeniyetine düşman, bunlardan kopuk aydın eleştirisini Batılılaşma ve Kemalizm eleştirilerinde kendilerine bir mesnet noktası yapmışlardır. Kısmen eleştirse de Cemil Meriç'in Said Halim Paşa metinlerine ve aydın yaklaşımlarına aşina olduğu *Umrandan Uygarlığa* kitabındaki "Batı Çıkmazı" gibi metinlerinden anlaşılmaktadır. Said Halim Paşa'nın metinlerine aşina olsunlar ya da olmasınlar milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerin aydın eleştirilerinde Paşa'nın aydın yaklaşımının izlerini görmek mümkündür. Bu durum İslam dininde ve Türk-İslam devlet geleneğinde ilim erbabının, aydının/âlimin öncülüğü tasavvurunun bir iz düşümü olarak görülebilir. Dolayısıyla Said Halim Paşa'dan 1960'ların milliyetçi-muhafazakâr entelektüellerinin aydın telakkilerine dolaylı yahut doğrudan bir yol bulunup bulunmadığı ve varsa bu yolların hangi kilometre taşları üzerinden inşa edildiği üzerinde etraflı çalışmalar yapılması gerektiği bir sorun alanı olarak belirginleşmektedir.

SAİD HALİM PAŞA'DA DOĞU-BATI MESELESİ

ABDULLAH METİN

Doğu ve Batı'dan önce medeniyetler vardı. Japon, Çin, Hint, İran, Mısır, Babil, Fenike, Mısır, Yunan medeniyetleri bir medeniyet havzasının içinde kimi zaman savaş hâlinde bulunsalar da birbirlerinden istifade etmekte, birbirlerini şekillendirmekte ve biçimlendirmekteydiler. Kendisinden sonra birçok medeniyete ilham vermiş olan Yunan medeniyeti Martin Bernal'in iddiasına göre Fenike ve Mısır medeniyetlerinin öğrencisidir.[1] Ege Denizi'nin iki tarafını yurt edinmiş olan Yunanlılar, diğer medeniyetlerden öğrendiklerini işlediler, geliştirdiler ve insanlığa miras olarak bıraktılar. Yunan topraklarını fetheden Roma İmparatorluğu kendisine kalan mirası sermaye yapabilecek vukufiyette değildi. Batı Roma'nın yıkılması ile birlikte idareyi ele alan ve bin yıldan fazla bir süre Avrupa'nın kaderinde söz sahibi olan kilise ise Yunan mirasını topyekûn reddetmişti. Arabistan'ın çöllerinden doğup dünyaya açılan Arap-İslam medeniyeti bu kayıp hikmete sahip çıktı. Abbasiler Dönemi'nde, bilhassa Halife Memun himayesinde Yunanca, Süryanice ve Farsçadan Arapçaya tercüme edilen bu eserler Arap-İslam aklını şekillendirirken bilgiye susamış, zeki ve çalışkan talebelerin elinde dönemin parlak medeniyetini inşa etmekte kullanılacak bir sermayeye dönüştü. Kendi sermayeleri ile miras aldıkları bu sermayeyi (Uzak Asya'dan tevarüs ettikleri sermayeyi de unutmayalım) birleştiren talebeler çağın muallimleri oldular.

11. yüzyılda İslam medeniyetini yıkmaya gelen Avrupalılar yıkmak istedikleri medeniyette hayat buldular. Haçlı Seferleri akabinde ülkelerine taşıdıkları ilim yeniden doğuşlarının (Rönesans) kaynağı oldu. Rönesans'ın getirdiği canlılık ve Avrupa'da yeni ortaya çıkan sermaye (burjuva) sınıfının kazandırdığı ivme ile Avrupalılar üzerilerindeki ölü toprağını atmaya başlayarak yaklaşık bin yıl süren hareketsizliğe son verdiler. Sanayi Devrimi ile birlikte insanlık tarihinde görülmemiş bir iktisadi sürece evirilen Avrupa önce kendi kıtasında daha sonra ise sömürgeci fetihler ile dünyanın geri kalanında modern hayatı kabul ettirmeyi başardı. Kadim insanlık mirasına olan borcunu unutan Avrupa kendisini merkeze alarak 19. yüzyılda dünya tarihini yeniden yorumlamaya ve yazmaya başladı. Avrupa merkezci tarih kadim Yunan medeniyetini ataları olarak sahiplendi. Kendisi dışındaki dünyayı Doğu (Orient) olarak niteledi ve ona bazı vasıflar yüklemeye başladı. Edward Said'in deyimiyle Doğu Doğulaştırıldı.[2]

Batı üretmiş olduğu ilmi ve teknolojiyi tahakküm ve sömürge için kullanmaya başladığında dönemin büyük imparatorlukları bu güç karşısında bir mevzi arayışı içine girdi. Arnold Toynbee'nin modernleşmenin reformatörü olarak gördüğü Rus Çarı 1. Petro, Avrupa'ya karşı koymak yerine onun gücünü ülkesine taşımaya karar veren ilk hükümdar oldu. Lale Devri'nde (1718-1730) Osmanlı Devleti de modernleşme adına kısmi adımlar atsa da asıl modernleşme adımları III. Selim ve II. Mahmut[3]

1 Martin Bernal, *Kara Atena, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi*? 1785-1985, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s. 49-50.

2 Edward Said, *Oryantalizm,* İrfan Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 101.

3 II. Mahmut'un klasik dönem Osmanlı sultanlarının giydiği sarık ve kaftan yerine fes ve pantolon giymesi sebebiyle halk arasında kendisine "gâvur padişah" yakıştırması yapılmıştı.

dönemlerinde geldi. Said Halim Paşa'nın da dedesi olan Mehmet Ali Paşa aynı dönemlerde Mısır'ı modernleştirmekle meşguldü. 19. yüzyılın ikinci yarısında ise Meiji Restorasyonu olarak bilinen Japon modernleşmesi ve Abbas Mirza ile Amir Kabir'in öncülük ettiği İran modernleşme hareketleri görülmeye başlandı.

Hükümdarlar ve bürokratlar kadar aydınlar da Avrupa karşısında nasıl tavır takınacağımıza dair fikir ürettiler. 19. yüzyılın sonuna doğru Osmanlı'da Batılılaşma konusundaki tartışmalar hararetlendi. Aydınlar görüşlerini dönemin dergilerinde neşrederken muhalifler Sultan Hamit tarafından takibata uğradı. Döneme genel olarak baktığımızda aslında tüm taraflar devleti kurtarmaya çalışmaktaydı. Osmanlı klasik döneminin sonunda mütefekkirler ve bürokratlar (Muhyiî, Gülşenî, Kınalızade Ali Çelebi, Koçi Bey, Kâtip Çelebi gibi) Avrupa ilerlemesini görmezden gelip Osmanlı'yı "daire-i adalet" sistemi çerçevesinde ihya etmeye çalışırken, 19. yüzyıl bürokratı devleti kurtarmanın yolunun modernleşmeden geçtiğini düşünerek hukuki, askerî, tıbbi, iktisadi, siyasi, mimari, musiki, mühendislik ve eğitim alanlarında modernleşme politikaları uyguladılar. 1876'da açılan Meclis-i Umumiyi 1878'de tatil eden Sultan Hamit, fırtınalı denizden çıkış yolunun kendisinin kaptanlığında saltanatın tüm yetkileriyle devam etmesine bağlı olduğunu düşünüyordu. Meşrutiyetçiler ise meşruti idarenin kurulmasında, hak ve hürriyetlerin genişletilmesinde ısrar ediyorlardı. Sarayın (sultan ve bürokratlar), aydınların, İttihat ve Terakki, Jön Türkler gibi cemiyetlerin amaçları aynıydı; yani devleti kurtarmaktı fakat yöntemleri farklıydı. Bu yöntem farklılığı bir çatışmaya dönüştü, aydınlar ve gazeteciler takibata ve sansüre uğradı, sürgüne gönderildi ya da ülkeyi terk ettiler. Sultan Hamit karşıtlığı İttihat ve Terakki, Jön Türkler gibi cemiyetleri doğurdu.

Sultan Abdülmecit Dönemi'nde bilhassa tıp ve mühendislik tahsili için Avrupa'ya gönderilen öğrenciler orada bazı fikir akımlarıyla karşılaştılar. Bu öğrenciler Devlet-i Âli Osmanî'nin kurtuluşuna yardımcı olmaları gayesiyle gönderilmişlerdi. Ne devleti yıkmaya çalışan anarşizm ne de sadece sanayi toplumlarıyla ilgilenen Marksizm onlara cazip gelmişti. Modernliğin kurumları karşısında büyülenen bu öğrenciler, devletin kurtuluş yolunu Batılılaşmakta aramaya başladılar. Yurda döndüklerinde fikir cereyanlarının ortaya çıkmasında ön ayak oldular ve Batılılaşmayı Osmanlı aydının gündemine dâhil ettiler.

Batılılaşma karşısında Osmanlı aydınlarının duruşları muhteliftir. Abdullah Cevdet, Ahmet Ağaoğlu gibi bazı isimler tam Batılılaşma, yani mevcut medeniyeti terk edip kurumlarıyla, gündelik yaşamlarıyla, sanatıyla, edebiyatıyla, bilimiyle radikal Batılılaşma taraftarıydılar. Celâl Nuri gibi kısmi Batılılaşma taraftarları da vardı. Aydınların çoğu ise İslamlık, Osmanlılık ve Türklük ile Batı'dan gelenleri sentezlemeye çalışıyordu. Bu çabalar yoğunlaştıkça ve kendilerini ifade edecek dergiler, dernekler buldukça cereyanlara dönüştüler. Osmanlı düşüncesine yön veren isimleri bu cereyanlardan herhangi birisine yerleştirebilmek kolay değildir. Mesela Sultan Hamit hem modernleşme taraftarıdır hem Osmanlıcı hem de İslamcıdır. Namık Kemal modernleşmeyle Osmanlılığı ve İslamlığı birleştirmeye çalışır. Türkçü ve Turancı olarak bilinen Enver Paşa İslamcı akıma dâhil edilebilecek derecede İslami hassasiyete sahiptir. Ali Suavi Batıcıdır ama aynı zamanda İslamcılık düşüncesine önemli katkılar yapmıştır. Türkçülüğüyle tanınan Ziya Gökalp "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim"[4] düsturuyla ne Türklükten ne İslam'dan ne de modernleşmeden vazgeçeceğini ilan etmiştir. Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset* risalesiyle Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılığı farklı cereyanlar olarak tasnif etmiştir. Fakat görüyoruz ki birkaç radikal Batıcı aydın hariç diğer aydınları tek bir cereyanla anlayabilmek pek de mümkün görünmüyor.

Biz bu çalışmamızda dönemin aydınlarından olan Said Halim Paşa'nın (1865-1921) modernleşmeye, Batılılaşmaya bakışını değerlendireceğiz. Paşa'nın görüşlerini bugüne aktarabilme adına ise bir

4 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* Kitap Zamanı, İstanbul, s. 57-61.

disiplinden faydalanacağız: oksidentalizm. Oksidentalizm, Avrupa dışı dünyanın modernlik ve emperyalizm karşısında bir mevzi arayışının disiplinidir. 19. yüzyılda başlayan arayışlar I. Dünya Savaşı hezimetinden sonra da devam etmişti. Kadim imparatorlukların bu arayışına II. Dünya Savaşı sonrası bağımsızlıklarını kazanan ve çoğunlukla Afrikalı olan milletler de katıldı. Mısırlı felsefeci Hasan Hanefi 1992 yılında kaleme aldığı *Mukaddime fî ilmi'l İstiğrâb*[5] (Oksidentalizm İlmine Giriş) eseriyle bu konum arayışına bir disiplinle yön vermek istedi. Hanefi'nin görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Oksidentalizm Doğu'da Batı'yı Batılı olmayan bir dünya görüşünden hareketle inceleyen bir bilimdir.[6] Batı modernleşmesi bir realitedir ve buna karşı sağlıklı bir tepki vermek zorundayız. Selefîlerimiz ve milliyetçilerimiz bu realiteyi yok sayıp, geçmişin azametli günlerine -beyhude bir çabayla- geri dönmeye çalışıyorlar. Batıcılarımız ise geçmişimizi ve bugünümüzü yok sayıp tamamen Batılı kimliğe bürünmek istiyorlar. Oysa yapmamız gereken Batı'dan istifade edebilmenin yolunu öğrenebilmektir.[7] Batı'dan istifade etmek (*istiğrâb*), Batılılaşmak (*tağrib*) demek değildir. Nasıl Batı Doğu'dan istifade ederek yeni medeniyetini kurmuşsa biz de bunu yapmalıyız. Batı, varlığını düşünerek ortaya koymuştu (*cogito ergo sum*), Doğu ise Batı'yı araştırarak (*studio ergo sum*) varlığını ortaya koyacaktır. Batı'nın ürettiği, Doğu'nun tükettiği; Batı'nın muallim, Doğu'nun talebe olduğu düzeni tersine çevirmemiz gerekiyor.[8] Dekolonizasyon sonucunda topraklarımızı kurtardık fakat iktisadımızı, siyasetimizi, dilimizi, kültür ve medeniyetimizi de işgalden kurtarmalıyız. Bize bu kurtuluş yolunu gösterecek olan disiplin oksidentalizmdir.[9] İslam üçüncü yedi yüzyıllık sürecine girmektedir ve bu süreç İslam'ın ikinci altın çağı olacaktır. Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* tezine bu itirazdan sonra Hanefi şu ümitvar cümleleri kuruyor: Araplar, Afrikalılar, Latin Amerikalılar ve Asyalılar için tarih henüz bitmedi; belki de yeni başlıyor.[10]

Biz de *Oksidentalizm*[11] isimli eserimizde dünyada Batı modernliğine getirilen yaklaşımları incelemiş, tasnif etmiştik. Hanefi, oksidentalizmi Batı tecavüzüne karşı bir meşru müdafaa olarak görürken Uzak Asya'daki (özelikle Çin ve Japonya'da) bazı yaklaşımlar merkezde olanın haklı olduğunu, dolayısıyla çevredekilerin merkeze bakarak kendilerini düzeltmeleri gerektiğini savunmaktadırlar. II. Dünya Savaşı'nda Batı'nın sömürgeci yüzünü tüm çıplaklığıyla görmüş olmalarına rağmen bu kadim medeniyetlerden modernleşmeye ciddi bir itiraz yükselmemiştir. Japonların ve Çinlilerin medeniyet iddialarından vazgeçtikleri, Hintlilerin sömürge psikolojisini aşamadıkları, Latin Amerikalıların yüzyıllarca önceden kimliklerini kaybettikleri, Afrikalıların kültürel işgalden kurtulamadıkları göz önünde bulundurulduğunda medeniyetini muhafaza etme iddiasında bulunabilecek tek topluluk İslam âlemi gibi görünüyor. İhtiyaç duyduğumuz şey bu iddianın ilim ve politika ile buluşturulmasıdır.

Said Halim Paşa kendi döneminin müstağriblerinden kabul edilebilir -zira Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılan Ahmet Mithat Efendi kendisini *müstağrib* olarak nitelemişti. Paşa, İttihat ve Terakki Cemiyetinin iktidarda olduğu dönemde sadrazamlık görevinde bulundu. Yaşadığı ve görev yaptığı döneme baktığımız zaman Osmanlı Devleti'nin modernleşme yoluna çoktan girdiği, Batılı alafranga yaşam tarzının bir hassa İstanbul'da son derece güçlü hissedildiği, 1917 Bolşevik Devrimi sonrası Rusya'dan göç eden milyonlarca Beyaz Rus sebebiyle İstanbul'un çehresinin menfi anlamda değiştiği bir döneme şahit olduğunu görüyoruz.[12] İstanbul'daki ömrünün çok önemli bir kısmını yüksek devlet görevlerinde

5 Hasan Hanefi, *Mukaddime fî İlmi'l İstigrâb,* 3. baskı, Beyrut, El Muessesetu'l Cemiiyye li'd Dirâset ve'n Neşr ve't Tevzî, 2006.

6 Hasan Hanefi, *From Orientalism to Occidentalism*, Fortschritt.

7 Hasan Hanefi, *Mukaddime*, s. 13-14.

8 Hasan Hanefi, *From Orientalism to Occidentalism.*

9 Hasan Hanefi, *Mukaddime*, s. 27.

10 Stein Tonnesson, Orientalism, Occidentalism and Knowing About Others", *NIASnytt,* No 2, 1994.

11 Abdullah Metin, *Oksidentalizm: İki Doğu İki Batı*, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2013.

12 Celalettin Vatandaş, "Türkiye'nin Batılılaşma Serüveninde Ahlaki Kırılma, Mütareke İstanbul'u", *Umran*, sayı 305, 2020, s. 61.

ve dört yılını da sadrazamlık makamında geçirmesine rağmen Paşa'nın gündelik hayattan kopmamış iyi bir gözlemci olduğunu söyleyebiliriz. Zira yazılarında halkın ahvaline, aydınların fikirlerine ve İstanbul'un gündelik hayatına vukufiyeti göze çarpar. Arapça ve Farsçanın yanı sıra İngilizce ve Fransızca bilmektedir. Ayrıca İsviçre'de beş yıl siyaset eğitimi görmüştür. Gerek bildiği lisanlar gerek bizzat yaşamış olması hasebi ile Batı hayatını ve fikriyatını tanımaktadır. Dolayısıyla Doğu ile Batı arasında kıyas yapabilecek kabiliyettedir, bu sebeple de görüşleri kıymetlidir.

Batılılaşma Buhranımız

Paşa, kaleme aldığı yazılarda cemiyet ve fikir olarak bir buhranda olduğumuzu kaydeder. Peki, tüm buhranlarımızın sebebi hangi zümredir? Paşa halkta herhangi bir kusur aramamaktadır. Halkın reaya yani gözetilen olduğu bir toplumsal hayatta sürünün uçuruma doğru koşmasının sorumluluğunu halka yüklemek zaten insaflı olmazdı. Paşa'nın çobana da pek kabahat bulmadığını görürüz. Abdülhamit dışındaki sultanların isimlerini ya da topyekûn Osmanlı saltanatını risalelerinde hiç anmaz. Hatta ilk iki risalesinden sonra Sultan Hamit'ten de bahsetmez. Sultan Hamit idaresinin şartların bir gereği, geçmişin bir sonucu olduğunu idrak etmiş gibi görünür.[13] Paşa buhranlarımızın müsebbibi olarak mütefekkirleri görür.[14]

Paşa'ya göre yeni peyda olan aydın sınıfın zihni bulanmıştır, bu aydınlar milletin de zihnini bulandırmaktadır. Kendileri ye'se düşmüşlerdir, çözümü Batılılaşmada görmektedirler.[15] Aydınların çözüm önerisi Avrupa'nın siyasi, iktisadi ve toplumsal hayatını Osmanlı'ya aynen nakletmektir. Paşa ise Avrupa'daki değişimlerin bir tarihi ve kökeni olduğunu, dolayısıyla gelinen noktanın bir sonuç olduğunun farkındaydı. Süreçleri yaşamadan sonucu tatbik etmeye çalışmanın taklitçilik olduğunu biliyordu. Mesela Batı'da demokrasiye geçiş aristokrasinin ilgası ile mümkün olmuştur. Oysa bizim ilga edip demokrasiye geçecek bir aristokrasimiz yoktu![16] Benzer şekilde Batı'da laiklik de aslında "kilise"nin ilga edilmesinin sonucudur. Bizde kilise gibi sosyal, iktisadi, siyasi hayata nüfuz eden bir kurum olmadığı hâlde laikliği benimsedik.

Paşa Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet modernleşmesinin en temel sorunlarından olan kanunların ve anayasaların ithal edilmesini eleştirir. Bu eleştiriyi yaparken şu veciz cümleyi kurar: "İnsanlar kanun ve nizamlar için değil, kanun ve nizamlar insanlar içindir."[17] Bu cümlesiyle ölçü olarak medeniyeti, gelişmişlik seviyesini değil "kendi insanını" aldığını göstermektedir. Halkı ve kurumları cahil ve eskimiş gibi tavsif ederek pozitivist bir mantıkla onları değiştirmeye çalışmamıştır. Oysa kurumların eskimiş olduğu ve Batılı ölçütlere göre değiştirilmesi gerektiği Osmanlı modernleşmesinin yönelimlerinden bir tanesiydi. Cumhuriyet Dönemi ise pozitivizmi sadece kurumlara değil aynı zamanda sosyal hayata da tatbik etmiş, Batı'yı ölçü alarak insanların inançlarını, âdetlerini, kılık kıyafetlerini değiştirmeye çalışmıştı. Paşa'ya göre mantık veya nazariye bakımından ne kadar mükemmel olurlarsa olsunlar, hayatın gerçeklerine uymayan kanunlar zararlı olmaktan kurtulamazlar. Görüldüğü üzere Paşa'nın realist bir bakış açısı var, lakin onun için realite kanunlar değil millet ve hayattır.

Paşa sosyolojik değişimin yasalarına vâkıf görünmektedir. Bilhassa Cumhuriyet modernleşmesinin

13 Nitekim Rıza Tevfik, Süleyman Nazif, Ahmet Rasim ve Mehmet Âkif gibi isimler de İttihat ve Terakkinin istibdadından sonra Sultan Hamit'e karşı şiddetli muhalefetlerine nedamet getirmişlerdir.

14 Said Halim Paşa, "Fikir Buhranımız", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 93-94 (Bu makalede Said Halim Paşa'nın risalelerine yapılan tüm atıflar Ertuğrul Düzdağ'ın hazırlamış olduğu mezkûr eser üzerinden yapılmıştır).

15 Paşa risalelerinin risalelerinde aydınlarının hiçbirisinin ismini zikretmemektedir. Böylelikle, lüzumsuz bir cedelleşmeye mahal vermek istememesinin yanı sıra şahısları değil zihniyeti eleştirdiğini de ortaya koymuştur.

16 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, s. 66.

17 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, s. 59.

göz ardı ettiği, güce dayanarak uygulamaya çalıştığı ve bir oldubittiye getirmeyi hedeflediği sosyal değişimin bir anda olmayacağını kavramıştır. Böyle bir değişme kalkışanları temel içtimai kanunları bilmemekle itham etmiştir.[18] Paşa Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları içerisinde sosyolojik değişim yasalarını idrak edebilen nadir şahsiyetlerdendir. Kendisini Türk tarihinin ilk sosyologlarından kabul edenler de vardır.[19]

Paşa'ya göre bir memleketin manen ve madden yücelmesi kendi gayretleri ile mümkündür. Başkasını, taklit bir milleti yüceltmez ancak taklit ettiği milleti, medeniyeti yüceltir. Çünkü taklit ile onu onaylamış olur. Bu görüşüyle Paşa'nın Asyatik oksidentalizmin merkeze bakarak kendini düzeltme, onu taklit etme tarzı oksidentalizmi eleştirdiğini söyleyebiliriz. Taklit ile ihya olunamayacağını şu cümlesiyle belirtir: [20]

> Birisi çıkıp da Almanlara, kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfanını bırakmakla kabil olacağını söylemiş olsa acaba nasıl bir karşılık görürdü? Böyle bir iddiada bulunan kimse Alman, hele bir Alman ıslahatçısı sayılır mıydı?

Tarih, Paşa'yı haklı çıkarmıştır zira taklit ile ihya olan bir millet görülmemiştir. Japon modernleşmesi hayal kırıklığıyla neticelenmiştir. Bugünkü Çin mukallitliği de Konfüçyüs öğretilerine dayalı Çin medeniyetini değil kan kaybetmekte olan kapitalist Batı medeniyetini diriltmektedir.

Paşa, Avrupa toplumunu çok iyi analiz etmiştir. Bihakkın tespit ettiğine göre Avrupa'da değişimi sağlayan burjuva sınıfıdır. Fakat Osmanlı'da burjuva sınıfı yoktur. Osmanlı'daki memur sınıfının da bu değişimi gerçekleştirmesi beklenemezdi.[21] Osmanlı'daki değişimi üstlenen hareket İttihat ve Terakki olmuştur. Fakat burjuvazi gibi iktisadi bir gücü olmayan, halkla kuvvetli bağlar kuramamış, iktisadi bir zümreye dayanmayan bir hareketin başarılı olması zaten beklenemezdi.

Paşa'ya göre aydın sınıfın problemlerinden biri de aksayan kurumları ıslah etmek yerine, onları kaldırıp yerine Avrupaî kurumları koymaktı. Oysa Batılılar sorunlu olanı ıslah etmeye çalışmaktadırlar. Paşa'nın bu sözleri Cemil Meriç'in alfabe değişikliğine dair yorumunu hatırlatmaktadır: *Kamus, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanıyla, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamusa uzanan el namusa uzanmıştır. Her mukaddesi yıkan Fransız İhtilali, tek mukaddese saygı göstermiş: kamusa… Heyhat! Batı'da cinnet bile terbiyeli*. Oysa Osmanlı ve Cumhuriyet aydınlarının bazıları din de dâhil hiçbir mukaddesi muhafaza etmeye layık görmemişlerdi.

Paşa'ya göre aydın sınıf[22] usul bilmemektedir. Aynı zamanda gaflet içerisindedir; bize dair olanları bilmezler fakat bizi ilgilendirmeyen pek çok bilgi, usul ve prensibe de vâkıftırlar. Tıp kitapları okudukça kendinde hastalık vehmeden kişi gibi, Batı fikriyatını öğrendikçe yeni bir hastalığımızı vehmetmektedirler.[23] Âkif bu gaflet ve cehaleti "Şarka bakmaz, garbı bilmez, edepten yok payesi/Bir kızarmaz yüz, bir yaşarmaz göz bütün sermayesi" dizesiyle dile getirmişti.

Biz de *Oksidentalizm* kitabımızda bu noktaya değinmiştik. Batı karşısında bir konum almak için kıyas yapmak gerekir, kıyas yapmak için Batı'dan ziyade kendimize dair bilgimiz olması şarttır. Kendini tanımama (gaflet) öz güven kaybına ve neticede Batı hayranlığına sebep olmaktadır. O hâlde bir oksi-

18 Said Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, s. 87.

19 Mahmut Hakkı Akın, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Yıl 1, sayı 3, 2011, s. 141-149, s. 145; Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, 2005, s. 43.

20 Said Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, s. 103

21 Said Halim Paşa, *Meşrutiyet*, s. 62.

22 Paşa'nın buhranlarımızın müsebbibi olarak gördüğü aydın sınıfına bugün akademik camiayı da ekleyebiliriz. O günkü aydın sınıfı Avrupa'nın Doğu'ya üstünlüğünün bir realite olduğundan hareketle taklidi savunuyordu. Akademik camia ise bunu bir taklit değil bilimin buyruğu olarak görmektedir.

23 Said Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, s. 96.

dentalizm disiplini kurulacaksa Batı'yı değil Doğu'yu araştırmakla işe başlamalıdır ve bu araştırmayı -oryantalistler gibi- Batılı kavram ve nazariyelerle yapmamalıdır. Bu bir nevi, oto-oryantalizm ya da tersinden oryantalizme sebep olacaktır. Paşa da milletimizi Batı nazariyeleri üzerinden tasvir eden, milletin saadetini Batı'ya olan benzerliğiyle ölçen, memleketin ahval ve adetlerine düşman kesilen, memleketin müesseselerini millî ve Batılı olmak üzere ikiye ayıran aydınlara tepkilidir.

Paşa aydınlarımızın durumunu bir arada kalmışlık olarak tasvir eder. Öz güvenini kaybetmiş ve bir çıkış yolu arayan aydın çareyi taklit etmekte bulmuştur. O kadar çok taklit etmiştir ki taklitte ustalaşmıştır. Taklit etmekten üretmeye fırsat bulamamaktadır. Daryush Shayegan da *Yaralı Bilinç* eserinde Doğulu aydının iki paradigma -kendi medeniyeti ve Batı medeniyeti- arasında kalmışlığını konu etmiştir.[24] Modernlik Doğulu zihni yaralamıştır, bulandırmıştır ve uyuşturmuştur. Bir kısmı Batı paradigmasının peşinde koşmakta, bir kısmı mazinin şanlı kubbesini seyre dalarak yaşamaya devam etmek istemektedir. Benzer şekilde Said Paşa da İslam dünyasında iki zümreye dikkat çekmiştir. Birincisi vakayı reddederek maziyi yeniden diriltmeyi umut etmektedir. Diğerleri ise saadeti dini ve milliyeti terk etmekte görmektedir.[25]

Paşa'ya göre Müslümanların Batı karşısında geri kalmalarının temelde üç sebebi vardır: Birincisi, İslam âlemi Batı'ya olan düşmanlığından dolayı Batı'dan istifade etmeye temkinli yaklaşmıştır. İkincisi, Batı tecrübe ve deneye dayalı bir medeniyet kurarken Doğu felsefi münazaralar, metafizik ve boş çekişmelerle vakit kaybetmiştir. Üçüncüsü, Müslümanlar zamanın zaruretleri karşısında dinlerini tefsir ve tatbik etmekte acizlik göstermişlerdir.[26] Bugünden bakarak Doğu felsefi münazaraları artık bir kenara bıraktığı ve Batı'yı tanıma çekingenliğini de üstünden attığı hâlde neden bir ilerleme kaydedememektedir?" sorusu sorulacak olursa cevabı üçüncü maddede mevcuttur: usulsüzlük. Eğer sorunumuzun kaynağı usulsüzlük ise çözümü de usul ile olacaktır. Paşa'nın usule dair vurgusuna dikkat çeken Öz, içinde bulunulan şartları algılama, anlamlandırma ve hüküm verme anlamında onun "usûlî bir düşünür" olduğunu vurgular.[27]

Buhrandan Çıkış: Fıkıh

Said Paşa'ya göre buhrandan çıkışımız bir usul dairesinde olmalıdır. Evvela, Batı'dan istifade edeceğimiz hususlar belirlenmelidir. Sonra, bu istifade bir usule tabi tutulmalıdır. Nihayet, bu istifadeye kabiliyeti olan bir zümre yetiştirilmelidir. Ancak bunlar bir araya getirildiğinde kurtuluş mümkündür.

Batı'dan ne alacağız?

Dönemin aydınlarının ekseriyeti Batı'nın fenninden istifade etmenin kaçınılmazlığını vurgulamışlardır. Mehmet Âkif[28] "Alınız ilmini Garb'ın alınız san'atini/Veriniz hem de mesâinize son süratini" mısralarıyla bu arzusunu ifade etmiştir. Ziya Gökalp[29] de kurtuluşun ancak ilim ve fenden istifade etmekle mümkün olacağını belirtmiştir: "Yenildik, sebebi: Geride kalmak/ İntikam: Düşmanın ilmini almak/ İşini öğrenmek, fennini çalmak/ Şimdilik bu öce imkânımız var". Aydınlar Meiji Restorasyonu ile modernleşen Japonya'yı bu bakımdan hayranlıkla takip ediyordu. 1905 savaşında Japonya'nın Rusya'yı mağlup etmesi Japonya hayranlığını artırırken düşmanın silahıyla düşmanın vurulabileceğine dair kanaatler de pekişmeye başladı. Abdürreşit İbrahim Efendi *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişar-ı İslâmiyet*

24 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni,* çev. Haldun Bayrı, 5. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 59.

25 Said Halim Paşa, *İslâm Devleti'nin Siyasi Yapısı*, s. 236.

26 Said Halim Paşa, *İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı,* s. 163-4.

27 Asım Öz, "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, yıl 1, sayı 3, 2010, s. 168.

28 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, 3. bs., 2006, s.178.

29 Ziya Gökalp, "Esnaf Destanı", *Kızılelma*, der. Hikmet Tanyu, Ankara, Elips Kitap, 2008, s. 132.

eserini neşrederken, Âkif[30] Japonlara hayranlığını ifade eden bir şiir kaleme alır. Bir bölümü şöyledir:

Daha bunlar gibi çok nâdire gördüm orada
Âdemin en temiz ahfâdına mâlik bir ada
Medeniyyet girebilmiş yalınız fenniyle
O da sahiplerinin lâhik olan izniyle.
Dikilip sâhile binlerce basiret im'ân
Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıda
Garb´ın eşyâsı, eğer kıymeti hâizse yürür
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!

Said Halim Paşa da Japonya'ya hayranlık duymuş ve dinlerini muhafaza ederek modernleşmelerini Osmanlı'ya örnek göstermiştir. Ona göre Batı'nın üstünlüğü ilim zihniyeti ile tecrübe usulü hususundadır. Batı'dan alacaklarımız ancak bunlardır.[31] Sosyal, siyasal, kültürel mahiyette hiçbir şey alınmayacaktır.

Bu noktada Said Halim Paşa ile Ziya Gökalp'in kıyaslamasını yapmamız yerinde olacaktır. Gökalp Batı'nın sadece fen ve teknik silahlarıyla değil aynı zamanda milliyetçilik silahı ile de Doğu'yu vurduğunu belirtir. O hâlde milliyetçiliği harsımızı yüceltecek bir silah olarak kullanarak Batı saldırganlığını geri püskürtebileceğimizi müdafaa eder. Gökalp'e göre "hars medeniyete galip gelir". O hâlde kurtuluş harsı yükseltmektedir.[32] Paşa ise harsı ön plana çıkartmanın kavmiyetçilik tehlikesi barındırdığını ve bunun İslam'la bağdaşmayacağını belirtir. Bir diğer ayrışma noktası millet ve medeniyet mefhumlarında yaşanır. Gökalp "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" düsturu ile millet ile medeniyeti ayırır. Ona göre millet kültüre, ümmet dine, medeniyet tekniğe tekabül eder. Paşa ise milliyet ile medeniyetin aynı şey olduğunu, Garplılaşmanın kendi medeniyetimizi terk ve inkâr etmek manasına geleceğini savunur.[33]

Kim alacak?

Halim Paşa'ya göre buhranımızın sebebi aydın sınıfıdır, buhrandan çıkışımız ise seçkin bir sınıfın ihdas edilmesine bağlıdır. Yetişmiş insan kıtlığı (kaht-ı rical) sorunumuz seçkin sınıf sayesinde çözülecektir. Bu seçkin sınıf şahsiyeti, ahlakı ve aklı ile temayüz etmiş şahıslardan, maddi ve manevi servet sahiplerinden, sanatkârlardan, halkı irşat eden faziletli zatlardan meydana gelmelidir.[34] Paşa'nın edep, ahlak, geleneklere bağlılık, iffet ve insaf ile tarif ettiği İslami şahsiyet değişimin öncüsü olacaktır.[35]

Seçkin insanlar muntazam sosyal sınıflarda yetişeceği için önce bu sınıf ortaya çıkmalıdır ki bu sınıfın çocukları ya da torunları memleketi kurtaracak seçkin insanlar olsunlar.[36] Görüldüğü üzere Paşa seçkin insanların yetiştirme vazifesini eğitim sistemine değil seçkin sınıfa havale etmektedir. Bu tezin bugün için geçerli olamayacağı çünkü bugünün eğitim sisteminin yüzyıl öncesine göre daha kaliteli olduğu iddia edilebilir. Bu itiraza cevabı yine Paşa'nın dilinden verelim: "Bizim sorunlarımızdan birisi de ahlak ile bilgiyi, terbiye ile tahsili birbirine karıştırmamızdır… Bilgimiz arttıkça tahsilimiz geliştikçe ahlak ve terbiyemizin değişmemesi gerekir. İlim vasıta, terbiye gayedir." [37] Günümüz eğitim sisteminde ilmin terbiyenin değil mesleğin vasıtası olduğu ve tahsilin edep ve terbiyeyi geliştirmeyi gaye edinmediği göz önünde bulundurulduğunda Paşa'nın koyduğu hedefe bu sistemle ulaşılamayacağı aşikârdır. Mev-

30 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, 206, 3. bs., s. 160.

31 Said Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, s. 105.

32 Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Elips Kitap, Ankara, 2007, s. 30-5.

33 Said Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, s. 103.

34 Said Halim Paşa, *Cemiyet Buhranımız*, s. 116.

35 Said Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, s. 86.

36 Said Halim Paşa, *Cemiyet Buhranımız*, s. 122.

37 Said Halim Paşa, *Cemiyet Buhranımız*, s. 112.

cut eğitim sistemi belki iktisadi kalkınmayı sağlayabilir ama kültürel kalkınmayı sağlaması imkânsızdır. Maatteessüf, ülkemizde bu ikisi ters orantılıdır. O hâlde eğitim sistemi İslami şahsiyeti de inşa edecek şekilde tebdil edilmelidir. Kanaatimizce bu da yeterli olmayacak, Paşa'nın tavsiye ettiği seçkin sınıfa ihtiyaç duyulacaktır. Çünkü şahsiyet kazanımı aile tarafından desteklendiği zaman muhkem olur. Ayrıca entelektüel düşünce, ilmî karakter bir nesilde hakkıyla peyda olmaz, bunun için nesiller arası aktarım önemlidir. Bunu bir anekdot ile örneklendirebiliriz. Üniversitede okuyan bir genç, hocasına entelektüel olmak istediğini söyler. Hocası "Tabii ki olabilirsin ama üç üniversite tahsil etmek lazım." der. Genç ümitli bir şekilde bunu başarabileceğini söyler. Hocası "Hayır evladım, hepsini sen tahsil etmeyeceksin, birisini deden diğerini de baban tahsil edecek." diye karşılık verir. Bu veciz kıssada da belirtildiği üzere entelektüellik/âlimlik sadece bilgi değil aynı zamanda davranış işidir. Davranışı da şahsiyet belirler. Şahsiyetli ve âlim bir zümrenin ortaya çıkması için öncelikle seçkin aileler ve bu ailelerin etkileşim içinde olduğu seçkin sınıfın tesis edilmesi şarttır.

Nasıl alacağız?

Paşa ıslahatname yazarları gibi Osmanlı'yı hâlâ Batı'dan üstün görmeye devam etmez. Batı'nın üstünlüğünün ve aramızdaki farkın açıldığının farkındadır. Ona göre farkın açılmasının sebebi Batı'yı taklit etmemizdir.[38] Bizim sorunumuz aşırılıklar arasında sürüklenmemizdir. Eskiden sorunumuz Batı medeniyetini tanımamak idi, şimdi ise Batı'dan başka bir şey tanımıyoruz.[39] İfrat ile tefrit arasında sürüklenmemizin sebebi usulsüzlüktür. Zamanın ilerlemelerini takip ve istifade hususunda istidatlı değiliz.

Batı'dan istifade edebilmek için kıyas etmek gerekir, kıyas için ise önce kendimizi bilmek gerekir. Başarılı olabilmek için Batı'yı taklit değil onu kendimize uyarlamak yani Şarklılaştırmak lazımdır. Biz kitabımızda oksidentalizme böyle bir vazife tevdi etmiş idik. Oksidentalizm bir anlamda Batı ile ilişkimizde itidali yakalayacak ve ondan istifade etmemizin ilke ve usullerini ortaya koyacak bir disiplin olmalıdır. Halim Paşa Hanefi'nin ve bizim oksidentalizm olarak isimlendirdiğimiz disiplin yerine çok daha genel, bir malumat ve usul dairesini ihtiva eden, bizden bir ilmi öneriyor: fıkıh. Ona göre bizi kurtaracak olan fıkıhtır.[40] Fıkıh hem ilm-i hâlimizi ortaya koyacak hem de Batı'dan gelenleri şeriat çerçevesinde filtreleyecektir.

Paşa'ya göre fıkıh sosyolojinin yerini doldurmaktadır.[41] Hatta bir bütün olarak sosyal bilimleri fıkıhla karşıladığı bile söylenebilir. Sosyal bilimlerde bilgi parçalanmıştır, uzmanlaşma sebebiyle alan hâkimiyeti zayıftır. İçtimai hayatın her bir boyutu birbirine bağlı irdelenmez. Fıkıh ise bir sabiteye (şeriata) bağlı kalarak bugünün tüm meselelerini konu edinir ve hüküm koyar. Paşa Batı'dan alınabileceklerin de fıkhın konusu içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Paşa'ya göre Batı'da inanç ve bilgi arasında bir paradoks vardır. İkisi arasındaki çatışma Avrupa'da pozitif ilimler lehine sonuçlanmıştır. Biz de ise çatışma yoktur, bilakis inanç ve bilgi arasında bir uzlaşı vardır.[42] Bu uzlaşı fıkhı bir usul olarak kullanmamıza imkân sağlamaktadır.

Doğu-Batı İlişkisinin Geçmişi ve Geleceği

Said Halim Paşa Batı ile İslam'ın iki ayrı kategori olduğunun ve aralarındaki tarihsel rekabetin farkındadır. Onun yaşadığı dönemde her ne kadar Batı kendini din ile tanımlamıyor gibi gözükse de Paşa

38 Said Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, s. 103.

39 Said Halim Paşa, *Fikir Buhranımız*, s. 100.

40 Said Halim Paşa, *İslâm Devleti'nin Siyasi Yapısı*, s. 238.

41 İLEM, Güzide-i Vüzera Said Halim Paşa, (Broşür); Tahir Pekasil, *Said Halim Paşa'da Toplum ve Siyaset*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998, s. 247.

42 İLEM, *age.*

bu rekabetin temelinde dinin olduğunun farkındadır, "Batı için her yol Roma'ya gider ise İslam dünyası için de her yol Mekke'ye gider." diyerek[43] Doğu-Batı ikilemini Mekke ve Roma üzerinden ifade etmiştir.

Paşa'ya göre Doğu-Batı ilişkilerinin bozulmasının müsebbibi Batı'dır. Doğu ilminin feyizli ışıklarını Batı'ya cömertçe saçmış ve Batı'nın medeniyet olarak gelişmesine yardımcı olmuştu. Fakat Batı'da türeyen ruhban sınıfı kendisini bu ilim ışıklarına kapattı. Haç adına Doğu'ya seferler düzenledi ve husumeti başlattı. Ruhban sınıfının yerini burjuva sınıfı aldıktan sonra Batı bu kez de medeniyet namına saldırmaya başladı. Paşa'nın tarihi okumadaki ferasetini bir kez daha şu cümlelerde müşahede ediyoruz: "Müslümanlar artık görünüşte dinlerinden dolayı ayıklanıp hakarete uğramıyorlar ama Avrupa ihtiraslarını tatmini için gerekli pazarların, lüzumlu mahlûkatı sayılıyorlar."[44] Paşa Batı'nın Doğu'ya bakışındaki farklılaşmayı o günden sezebilmiştir. Zira kapitalist Batı yeni pazarlar bulabilmek için artık Doğu'yu aşağılamaktan vazgeçmişti; onun kendi seviyesine ulaşamayacağını bilmekte ama onun kendisini taklit etmeye çalışan ve bu süreçte de kendi ürünlerini tüketen bir kitle olduğunu görmüştü.[45]

Paşa Avrupa'yı geçmiş medeniyetlerin asırlar süren gayret ve çalışma ile kurdukları siyasi ve sosyal dengeyi altüst etmekle, komşunun felaketi üzerine saadet kurmaya çalışmakla suçlar.[46]

Doğu-Batı çatışmasının sorumluluğunu büyük oranda Batı'ya yüklemekle beraber Doğu'nun da kendisini tanıtamamak gibi bir hatası olduğunu belirtir.[47] Doğu'nun bir başka hatası Batı'ya olan husumetidir. Fakat bunun anlaşılabilir sebepleri vardır. Doğu'nun husumeti Batılıları dinlerinden, vatanlarından, hürriyetlerinden mahrum kalmak gibi tecavüzkâr bir emelle birleşmemiştir, bilakis, yalnızca meşru müdafaadan ibarettir.[48] Nitekim oksidentalizmi bir disiplin olarak kurgulayan Hasan Hanefi de oksidentalizmi meşru müdafaa olarak nitelemişti.

Paşa'ya göre farklı kültür ve medeniyetlerin oluşması pek tabiidir. Fikirleri, hisleri, âdetleri, kurumları tek tipleştirmenin tarihin akışına ve insanın tabiatına aykırı olduğunu şu veciz cümlesi ile ifade eder: "Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı, içtimaiyat ilmi [sosyoloji] hayvanat ilmi [zooloji] ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu."[49]

Paşa, Doğu-Batı ilişkilerinin geleceğine dair umutludur; artık çatışmadan diyaloğa ve iş birliğine geçilmesi gerektiğini düşünür. Doğu ve Batı komşudur ve birbirinden tamamen ayrı dünyalara sahip değildir. Her millet kendi kültür ve irfanını yaşayabilir, maddi medeniyet ise hep birlikte geliştirilebilir.[50] Müslüman fikir adamları insanlığın medeniyet yolundaki ortak hareketine katılmalı ve bu hususta İslamiyet'in uhdesine düşen muazzam vazifeyi ona layık bir şekilde yerine getirmelidirler.[51] Paşa'nın ortak bir medeniyet hareketinden bahsetmesi medeniyeti maddi boyutuyla ele aldığını göstermektedir.

Huntington 1996 yılında kaleme aldığı *Medeniyetler Çatışması* kitabında medeniyetlerin rekabet hâlinde olduğunu ve çatıştıklarını iddia etmişti. Bu tez, diğer medeniyetlerin varlığını kabul etme anlamında olumlu olmakla birlikte, Batı merkezci çatışmacı perspektifi devam ettirme anlamında istikbal-

43 Said Halim Paşa, *İslâm Devleti'nin Siyasi Yapısı*, s. 218.

44 Said Halim Paşa, *Taassup*, s. 144.

45 Ali Şeriati de *Medeniyet ve Modernizm* eserinde bu konuyu ele almış, Batı'nın medeniyet adı altında modernizm pazarladığını belirtmiştir. Biz de *Medeniyet Endüstrisi* kitabımızda tarih içerisinde Batı'nın kendisini medeniyet üreten ve pazarlayan bir endüstri hâline nasıl getirdiğini inceledik.

46 Said Halim Paşa, *Taassup*, s. 154.

47 Said Halim Paşa, *Taassup*, s. 153.

48 Said Halim Paşa, *Taassup* s. 152.

49 Said Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, s. 76.

50 Said Halim Paşa, *Taklitçiliğimiz*, s. 77.

51 Said Halim Paşa, *İslâm Devleti'nin Siyasi Yapısı*, s. 264.

de savaştan başka bir temas görmemektedir. 2005 yılında Bileşmiş Milletler himayesinde, İspanya ve Türkiye'nin eş başkanlığında başlatılan Medeniyetler İttifakı Projesi medeniyetlerin iş birliği açısından önemli bir projedir. Fakat dinler arası diyalog ve kültürel iş birliği üzerine kurulan bu platformun Said Halim Paşa'nın hayalindeki iş birliğinden uzak olduğu da aşikârdır.

İslam ve Batı arasındaki temasları çatışma ve diyalog üzerinden ele alan Hasan Hanefi de İslam'ın diyalog, Batı'nın ise çatışma üzerinden temas kurduğunu ifade eder. Ona göre İslam bundan önce iki kez, ilki, Yunan kültürünün Arapça veya Süryanice üzerinden çevrilmesi vasıtasıyla Orta Çağ'ın başlangıcında ve ikincisi ise Endülüs vasıtası ile skolastik dönemin sonunda Batı ile diyalog kurmuştur. Batı ise üç kez İslam'la çatışma içine girmiştir. Birincisi, Greko-Romen İmparatorluğu dönemindeki Pax Romana, Haçlı Seferleri sırasındaki Pax Christiana ve Batı'nın modern çağının zirvesinde ortaya çıkan Pax Europeana-Americana dönemlerinde.[52]

Bugün İslam ve Batı ilişkilerine baktığımızda çatışma ve diyalogun bir arada olduğunu görebiliriz. Çatışma kısmen iki yönlü bir hâle gelmiştir. Batı'nın İslam beldelerine sistematik mütecaviz eylemleri devam ederken, İslam beldelerinde örgütlü bazı yapılar çatışmayı Batı topraklarına taşımakta ve münferit tedhiş eylemleriyle kısmen tehdit oluşturmaktadırlar. Sürecin tüm sancılarına rağmen diyalogun daha yoğun olduğu söylenebilir. 1960'larda başlayıp küreselleşme ile birlikte yoğunlaşan Müslüman göçü bu diyalogun temelini atmıştır. Müslümanlar gittikleri beldelerde kalifiye iş gücü hâline gelip siyasi, idari, akademik, iktisadi arenalarda önemli pozisyonlarda görev almaya başladıkça ve İslami duruşlarını muhafaza ettikçe Batı'nın Müslümanlara bakışı değişmektedir. Hatta yalnızlık, suç ve intihar oranlarındaki artış gibi sosyal sorunlarla mücadele eden ve bir mana arayışında olan kimi Avrupa ülkelerinde Müslümanların yaşam tarzı takdir edilmekte ve gıpta ile bakılmaktadır. Said Halim Paşa Batı'ya kendimizi tanıtamamak gibi bir kabahatimiz olduğunu belirtmişti. Batı beldelerinde yaşayan Müslümanların örnekliği bu tanıtım açısından son derece mühimdir. İçinde bulunduğumuz geçiş döneminde Müslümanlara ve İslami müesseselere yönelik dinî ve milliyetçi eylemler ve saldırılar gerçekleştiğini de görüyoruz. Bu eylem ve saldırıların tüm Batılılar tarafından sahiplenilmediği ve hatta kınandığı göz önünde bulundurularak, çatışma merkezli bakışı geri plana atıp, diyalog kanalları daima açık tutulmalıdır. Batı beldelerinde Müslüman nüfus gerek doğumlar gerek ihtidalar vesilesiyle sürekli artmaktadır. Bugün Avrupa'da din değiştirmelerde en çok tercih edilen din İslam'dır. Yakın bir gelecekte İslam'ın Avrupa'nın bir parçası hâline gelmesi beklenmektedir. Belki de uzak bir gelecekte İslam, Avrupa'nın hâkim dini olacaktır. Ne var ki, İslam beldelerinde yaşayıp da çatışma tezini savunanlar Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların diyalog sürecini zorlaştırmaktadırlar. Said Halim Paşa'nın medeniyetler arası iş birliğinden ve diyalogdan kastı elbette ki bugünkü ahval değildi. Fakat bugün Müslümanlar ve Batı arasında onun öngöremeyeceği kadar yoğun bir temas vardır ve Müslümanlar açısından daha da iyi tarafı bu temasın Batı beldelerinde gerçekleşiyor olmasıdır.

52 Hasan Hanefi, "İslâm ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", çev. Ali Kaftan, *Cogito*, sayı 40, 2004, s. 271-2.

Sonuç

Müslümanların Batı modernliğine karşı tepkilerinde bazen ifrat ve tefrit yaklaşımları görülmüştür. Bu yaklaşımlar teslimiyetçilik-tepkisellik[53], ütopya-nostalji[54] olarak da kavramsallaştırılmıştır. Balkan Savaşlarının oluşturduğu etki neticesinde Batı'ya "şime-i muhabbet" (Abdullah Cevdet) ile yaklaşanlar olduğu gibi, "şimei-i husumet" (Celâl Nuri) ile yaklaşanalar da olmuştur.[55] Said Halim Paşa'nın yaklaşımının "şime-i itidal" olduğu söylenebilir. O, ne husumet ne muhabbet yanlısıydı, Batı modernliğinin bir vakıa olduğunun ve bundan istifade etmek gerektiğinin farkında bir mustağrib/oksidentalist idi.[56]

Paşa Batı karşısında bir yenilmişlik kompleksine hiçbir zaman kapılmadı. Zira Batı'nın bir arayış içerisinde olduğunun farkındaydı. Ona göre Batı'nın sosyal ve siyasal kurumlarını sürekli değiştirmesi bu arayışın neticesidir. Eğer Batı arayış içerisinde ise ve kurumlarını kemale erdirmemiş ise o hâlde kemale ermemiş olanın taklit edilmesi anlamlı değildir. Paşa'ya göre İslam'ın ahlaki, sosyal ve siyasi düsturları kemale ermiştir. Oksidentalizm çalışmamızda da belirttiğimiz üzere oksidentalizmin bir medeniyete yaslanması gerekir. Çünkü Batı kendi medeniyetine yaslanarak o özgüven ile yeni medeniyeti inşa etmiştir. Eğer Müslümanlar ve Doğulular kendi medeniyetlerinden bir lahza da olsa şüphe ederlerse medeniyetlerini muhafaza edemeyecek ve muhtemelen Batı taklitçiliği içerisinde eriyip gideceklerdir. Said Halim Paşa'nın kendi medeniyetine ve inancına dair muazzam güvenini şu satırlarda görebiliyoruz:[57]

> İslâm şeriatının ihtiva ettiği ahlaki, sosyal ve siyasi turlar insan tabiatına tamamen uygundur ve Âdemoğullarının kıyamete kadar ki hayat ve kaderlerini düzenlemeye layıktır. Fizik kanunlarına inanıp saygı gösterdiğimiz gibi İslâm esaslarının gerçek ve yüce oluşlarına da iman edip saygı göstermekle taraf tutucu inhisarcı bir yol takip ettiğimizi zannetmiyoruz... Tek kurtuluşun İslâmiyet'te bulunduğundan asla şüphe edilemez.

Paşa'ya göre Batı'nın bugünkü arayışı, ancak sapmalardan ibarettir; sonunda dönüp dolaşıp İslam esaslarına geleceklerdir. SSCB'nin yıkılıp liberal Batı'nın zahiren rakipsiz kaldığı 1992'de *Tarihin Sonu* kitabını yazan Francis Fukuyama gibi zafer sarhoşluğuyla değil, Osmanlı'nın siyaseten çöktüğü 1918 yılında mağlubiyete rağmen büyük bir vakarla bu satırları kaleme alabilen Said Halim Paşa Müslümanca bir tarih okumasının nasıl yapılması gerektiğini örneklendirmiştir.

Said Halim Paşa hakkındaki belki de tek soru işareti, muhatabı çoğunlukla Osmanlı aydını olduğu hâlde yazılarını Fransızca kaleme almasıdır. Meriç'e göre bu durum "Tanzimat sonrası Osmanlı irfanının dikkate layık bir tezadıdır".[58]

Paşa'nın vefat ettiği yer de dikkate değerdir. Bütün yollar Roma'ya çıkar sözünü, bütün yollar Mekke'ye çıkar şeklinde değiştiren Paşa'nın yolu, kaderin bir cilvesi olarak Roma'ya çıkmış ve yolu Roma'ya çıkan eski bir Osmanlı tebaası tarafından şehit edilmiştir.[59]

53 Kudret Bülbül, "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi*, Yıl 1, sayı 3, 2011.

54 Bedir Sala, "Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopyaya Mesafeli Bir İslâmcı", *Tezkire*, sayı 48, 2014.

55 Ferhat Ağırman, "İslâmcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar", *TYB Akademi*, Yıl 1, sayı 3, 2011, s. 71.

56 Cengiz Yıldız, Paşa'nın idealindeki hayatın Asrısaadet olduğunu iddia etmektedir. Cengiz Yıldız, *Said Halim Paşa'da Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 1994, s. 71. Fakat Paşa'nın yazılarında bunu destekleyecek bir malumat yoktur. Bilakis Paşa Asrısaadet'in mazide kaldığının, bugünkü vaka karşısında yeni bir tarz yaratma gerekliliğinin farkında olacak kadar realisttir.

57 Said Halim Paşa, *İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı*, s. 179-180.

58 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 20. baskı, İletişim Yayınları, 2013, s. 65.

59 Ertuğrul Bilican, *Said Halim Paşa'da Doğu-Batı Sorunu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1988, s. 135.

KAYNAKÇA

Ağırman, Ferhat (2011). İslamcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar, *TYB Akademi,* Yıl 1, sayı 3, 2011.

Akın, Mahmut (2011). Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi, *TYB Akademi*, yıl 1, sayı 3, 2011, ss. 141-149.

Bernal, Martin (1998). *Kara Atena, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, çev. Özcan Buze, İstanbul, Kaynak Yayınları.

Bilican, Ertuğrul (1988). *Said Halim Paşa'da Doğu-Batı Sorunu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1988.

Bülbül, Kudret (2011). Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak, *TYB Akademi*, Yıl 1, sayı 3, 2011, s. 125-140.

Ersoy, Mehmet Akif (2006). *Safahat,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Çağrı Yayınları, 3. baskı.

Hanafi, Hasan, "From Orientalism to Occidentalism", *Fortschritt,* http://www.fortschritt-weltweit.de/dokumente/aegypten/fortschrittaegyptenhanafi.pdf.

Hanefi, Hasan (2004). "İslâm ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?", çev. Ali Kaftan , *Cogito*, sayı 40.

Hanefi, Hasan (2006). *Mukaddime fî İlmi'l İstigrâb,* 3. baskı, Beyrut, El Muessesetu'l Cemiiyye li'd Dirâset ve'n Neşr ve't Tevzî.

Gökalp, Ziya (2007). *Hars ve Medeniyet*, Ankara, Elips Kitap.

Gökalp, Ziya (2008). "Esnaf Destanı", *Kızılelma,* der. Hikmet Tanyu, Ankara, Elips Kitap.

Gökalp, Ziya (2013). *Türkçülüğün Esasları.* İstanbul: Kitap Zamanı.

İLEM (t.y.). *Güzide-i Vüzera Said Halim Paşa* (Broşür).

Kayalı, Kurtuluş (2005). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2013). *Umrandan Uygarlığa*, 20. baskı, İletişim Yayınları.

Metin, Abdullah (2013). *Oksidentalizm: İki Doğu İki Batı*, İstanbul, Pınar Yayınları.

Öz, Asım (2010). "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, yıl 1, sayı 3, s. 151-174.

Said, Edward (1998). *Oryantalizm*, İstanbul, İrfan Yayınevi.

Sala, Bedir (2014). Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopyaya Mesafeli Bir İslâmcı, *Tezkire,* sayı 48, 2014, s. 227-240.

Shayegan Daryush (2007). *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni,* çev. Haldun Bayrı, 5. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları.

Tonnesson, Stein (1994). Orientalism, Occidentalism and Knowing About Others, *NIASnytt*, No 2.

Pekasil, Tahir (1998). *Said Halim Paşa'da Toplum ve Siyaset*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

Vatandaş, Celalettin (2020), Türkiye'nin Batılılaşma Serüveninde Ahlaki Kırılma, Mütareke İstanbul'u, *Umran*, sayı 305, 2020, s. 58-67.

Yıldız, Cengiz (1994). *Said Halim Paşa'da Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi.

BUHRANLARIN ORTASINDA VE KIYISINDA: SAİD HALİM PAŞA'NIN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

KAMİL ERGENÇ

Osmanlı'nın modernleşme süreci için kesin bir tarih vermek zor olsa da, 1699 sonrasına yoğunlaşmak isabetli olabilir. Gerçi henüz daha 16. yüzyılın ortalarında Fransa'ya tanınan ekonomik imtiyazdan (*kapitülasyon*) bahsetmek mümkündür. Ancak bu imtiyaz siyasi, kültürel ve askerî alanlarda cari olmadığı için 18. yüzyıldan itibaren kademeli olarak atılan modernleşme adımlarıyla kıyaslamak doğru değildir. "Gâvur" karşısında toprak kaybının yaşattığı psikolojik travmanın Osmanlı askerî ve siyasi bürokrasisini Avrupa'yla daha yakın temas kurmaya itmesi, modernleşme adımlarının askerî alanda yaşanan mağlubiyetlerin telafisi için atıldığına dair klasik anlatıyı meydana getirir. Esasında İnebahtı'da Osmanlı ordusuna yaşattığı mağlubiyet Hristiyan dünyası için hayli yüksek bir motivasyon kaynağı olmuştu. Çünkü bu tarihe kadar "mağlup edilemez" diye kabul edilen Müslümanlar bu savaşta yenilmişti. Fakat Müslümanlar kısa sürede toparlanmış ve İnebahtı mağlubiyetine Kıbrıs Adası'nı geri alarak cevap vermişti. Ancak, hilafete de ev sahipliği yapan Osmanlı, 1699'da ilk defa gâvura toprak kaptırmıştı.

Bu durumun Osmanlı bürokrasisinde ve kamuoyunda meydana getirdiği olumsuz psikolojik etki alarm zillerinin çalmasını sağlamış ve yavaş yavaş Batı'da ne olup bittiğini öğrenme çabaları baş göstermiştir. Ebubekir Ratib Efendi'nin Viyana'ya gönderilmesi ve sonrasında hazırlanan raporlar, imparatorluk bürokrasisinin modernleşme yolunda atacağı adımları belirlemede oldukça etkili olmuştur.[1] III. Selim'in Nizam-ı Cedit adıyla anılan hareketi Osmanlı'nın Avrupalılaşmak yolunda attığı radikal adım olarak kabul edilebilir. Hem yeniçeriyi kaldırmak hem (yeniçeriyle ittifak hâlindeki) ulemanın nüfuzunu kırmak hem de modernleşmek amacıyla atılan bu adımlar, oldukça sancılı bir sürecin başlamasına da sebep olmuştur.[2] İmparatorluğun askerî ana omurgasını oluşturan yeniçeriler her adımı aleyhlerine yorumlayarak boşa çıkarma çabasındadır. Bu çabalarına en büyük desteği de ulema vermektedir. Attığı adımlar III. Selim'in hayatına mal olacaktır. Ancak, tabiri caizse macun tüpten çıkmıştır ve geri dönüş pek mümkün görünmemektedir. II. Mahmut'un yeniçeriyi katletmesiyle modernleşme adımları hızlanacaktır. Artık ulema da eski gücünde değildir.

Dönüşüm Sürecinin Parametreleri

İslam topraklarından bir parçanın gâvurun eline geçmesi, Müslüman ahalide ve devlette ciddi anlamda endişe yaratmış ve bu durumun tez vakitte tersine çevrilmesi amacıyla harekete geçmenin zaruri olduğu dile getirilmiştir. Ancak atılan adımlar, gâvura karşı üstünlük sağlamak bir yana bağımlılığı daha da

1 Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi Ebubekir Ratib Efendi (1750-1799)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011, s.1-10.

2 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul, 2017.

artırmış ve nihayetinde ancak "inhiraf" sözcüğüyle adlandırılacak bir değişimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. "Batıyı mağlup etmek için Batılılaşma" hamleleri, Cumhuriyet modernleşmesinin karakterini belirlemede de etkili olacaktır. Askerî alanda yaşanan mağlubiyetin telafisi amacıyla temas kurulan Batı, kültürel unsurlarıyla da taklit edilecek ve bugün şahit olduğumuz üzere ne Doğulu ne Batılı olan, iki arada bir derede kalmış, kimlik ve kişilik krizleriyle boğuşan amorf bir toplumsallığın ortaya çıkmasına zemin teşkil edecektir. Toynbee, 1699 sonrasında Batı dilleri ve âdetleri bilen Doğulu Hristiyanlara bürokraside yer açmak zorunda kalan Osmanlı bunun bedelini ağır ödeyecektir şeklinde bir tespit yapar. Ona göre bu bürokratlar sonraları bağımsızlık/milliyetçilik akımlarının öncüleri olacaktır.[3]

İmparatorluğun Batılılaşma yönünde attığı adımların yoğunlaştığı ve geri dönülemez hâle geldiği dönem 19. yüzyıldır. Vaktiyle ekonomik alanda tanınan imtiyazlar artık siyasi, askerî ve kültürel alanlarda da caridir ve bu gidişat çok kültürlü, etnik yönden zengin, kozmopolit Osmanlı'yı, tıpkı emsali diğer imparatorluklarda olduğu gibi, parçalanma gerçeğiyle yüz yüze bırakacaktır. İmparatorluğu içine düştüğü buhran hâlinden kurtarmak amacıyla atılan her adım Batı paradigmasının daha fazla içselleştirilmesine yol açmaktadır. Esasında Osmanlı modernleşmesi, modernitenin düşünsel ve sosyal değerleri yönünde paradigmatik/zihinsel bir değişimin sonucu olarak başlamamıştır. Bilakis Avrupa modernleşmesinin sonuçlarının aktarılması yoluyla devlet kurumlarının çağa uygun ve iş görebilir hâle getirilmesi temel amaçtı.[4] Bu bağlamda Tanzimat sonrasında ordu, bürokrasi ve ekonomi alanlarında modernleşme adımları atılması kararlaştırıldı ve bu yönde Avrupa'dan getirilen uzmanların istihdamı, yurt dışına öğrenci gönderme ve modern eğitim kurumlarının tesisi olmak üzere üç stratejiye başvuruldu.[5]

Avrupa'ya tahsil amaçlı gönderilen öğrenciler arasında âdeta büyülenmiş gibi geri dönenler ve orada şahit olduklarını (sosyal planda) kendi ülkelerinde alelacele gerçekleştirmek isteyenler de vardır. En ünlüsü olan Şinasi maliye okumak için gittiği Paris'ten, Namık Kemal'in deyimiyle, "Avrupalılaşmış bir Türk" kimliğiyle dönecektir. Çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* adlı gazeteyle Yeni Osmanlı düşüncesine ideolojik katkı sunan Şinasi'de Avrupalılığa teveccüh zirvededir. O, inanç ve ibadette aklın rolüne dikkat çekerken olabildiğince rasyoneldir. Batı kültürünün özü itibariyle alınması gerektiğine inanır. Sonraları Abdullah Cevdet, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp gibi entelektüeller de aynı yolu izleyecektir. Şayet Avrupa kültürünün özü değil de kabuğu alınırsa bir tür "alafranga züppeliğin" doğacağına inanmaktadırlar. Şinasi'nin Cezayir'i işgal eden Fransız kuvvetlerini "taassuba karşı savaşan medeniyet güçleri" olarak alkışlaması, Marx'ın Hindistan'ı sömürgeleştiren İngilizlere duyduğu sempatiyi hatırlatmaktadır.[6] Silvester Sacy, Ernest Renan gibi ünlü müsteşriklerle teşriki mesaisi olan Şinasi'nin "İslam mâni-i terakkidir." diyen Renan'a reddiye yazan Namık Kemal'i sessizce izlemesi, aslında, Şark toplumlarının Garp'ın yardımı olmadan medenileşemeyeceğine olan inancının sonucu olsa gerektir. Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'yı "medeniyetin peygamberi" diye anması da manidardır. Yeni Osmanlılar ise Doğu-Batı sentezinden yanadır. Örneğin Namık Kemal geniş halk kesimlerine ulaşmak için anadilin sadeleştirilmesinden yana olmuş ve halkın sancılarına tercüman olmaya çalışmıştır. Şerif Mardin'e göre "onun vatanı kurtarma öğütleriyle dolu yurtsever şiirleri, Fransız okul çocuklarını *patrie* (yurt) fikrine ısındırmak için kullanılan Renan'ın nesirleri gibi, Türk yurttaşının vatan gibi kavramlarla ilk defa tanışmalarını sağlayan şiirlerdir".[7] Ayrıca Namık Kemal imparatorluğun çöküşünü dinî hukukun ifa ve icrasında gösterilen gevşeklikle bağlantılı gören Osmanlı düşünce geleneğini sürdürmektedir. Tanzimat'la başlayan hukukun sekülerleştirilmesi hareketine şiddetle karşıdır. Bu bağlamda şu cümleleri mühimdir:

3 Arnold Toynbee & Kenneth P. Kirkwood, *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu,* çev. Kasım Yargıcı & Nurer Uğurlu, Örgün Yayınları, İstanbul, 2017.

4 Aynur Erdoğan, *Osmanlı'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme,* Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s.34.

5 Aynur Erdoğan, *age.,* s.35.

6 Edward Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları,* çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.164.

7 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* çev. Mümtaz'er Tüköne & Fahri Unan & İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015 , s.316.

> Şimdiye kadar mütenevvi mahkemeler, türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan şeriatı Ahmediyyenin kadrini kırmaktan başka ne faide hasıl oldu? Bu mahkemeler şeriat mahkemelerinden daha adil ve kanunlar ahkamı şeriatten daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah'ın himayesinde olalı beri, müstebitlerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği şeriatı bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçülerine uyarak aramamız gerekir.[8]

Teknik ve sınai alanda Batı'yı yakalamak için yurt dışına öğrenci gönderen Osmanlı, hiç beklemediği bir sonuçla karşılaşmıştır. Mühendislik, tıp, maliye gibi alanlarda tahsile gönderilen öğrencilerden birçoğu, ülkeye geri döndüklerinde sosyal-siyasal hadiseler hakkında konuşmaya ve yazmaya başlamış ve iktidarın ceberutluğu tezi üzerinden meşrutiyet savunuculuğu yapmıştır. Yurda dönemeyenler ise Jön Türk hareketinde görüldüğü üzere, muhalefetlerini yurt dışından devam ettirmiştir. Burada Jön Türk nitelemesi Niyazi Berkes'in Avrupa'daki *Jeune* (gençlik akımı) bağlamında dikkat çektiği "devrimci-ulusçu-liberal" özellikleri haiz kadrolar[9] anlamında değildir. Aksine Tarık Zafer Tunaya'nın tespitinde olduğu üzere ilgili dönemin genel algısında yer eden "memleketi müstebitlerden kurtarmak için yurt dışına çıkmak ta dâhil her türlü fedakârlığı yapan kişiler"[10] anlamında tıbbiye-harbiye ve entelektüel ortaklığıyla II. Abdülhamit'e karşı yürütülen mücadeleyi tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu süreçte İmparatorluk, bir yandan medreselilerin "iktidar şeriat-ı ğarradan teberri etti" iddiasıyla başlatılan muhalefetiyle uğraşırken, diğer yandan "hürriyet-müsavat-uhuvvet" sloganlarıyla Batılı tavrın ve tarzın savunuculuğunu yapan mekteplilerle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Her iki gençlik hareketi de dönemin iktisadi, içtimai, siyasi, ilmî/entelektüel havzasının ürünüydü ve bu hareketlerin Cumhuriyet'e tevarüs eden misyonları farklı isimler altında devam etmiştir.

İdeolojilerin Öne Çıkması

Avrupa Hristiyanlığının tarihsel tecrübesinin eşlik ettiği sosyal değişimler Osmanlı'yı ciddi olarak etkiledi. Asırlarca Avrupa'yla dip dibe yaşamış kozmopolit bir imparatorluğun, yanı başında yaşanan radikal kırılmanın dışında kalması elbette ki mümkün değildi. Hakikat telakkisi ve bu telakkiden esinlenen sosyal gerçekliği Avrupa'dan bütünüyle farklı olsa da askerî alanda yaşanan mağlubiyet/ler/in zorlamasıyla artık her alanda alışveriş kaçınılmazdı. Avrupa'da değişim sadece teknik, sınai ve endüstriyel alanla sınırlı değildi. İnsan, evren/tabiat, tarih, zaman, mekân, toplum, devlet algısı, kısaca hayatı kavrama biçimi değişiyordu. İmparatorluğun bu değişim karşısında neyi nasıl yapması gerektiği hususunda yol göstermek ve böylece inkırazı durdurmak amacıyla Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık gibi ideolojiler öne çıktı. İmparatorluğun çeşitli etnik unsurlardan mürekkep olması Osmanlıcılık akımına mesnet teşkil etti. Kurucu unsurun Türkler olması (ve hem Balkanlarda başlayan bağımsızlık hareketleri hem de Çarlık Rusya'sının egemenliğinden kurtulmaya çabalayan Türkistan havzasındaki hareketlilikler) Türkçülük akımının önünü açtı.[11] İslamcılık ise imparatorluğun kuruluşundan itibaren ana istinatgâh olarak benimsenen İslam'ın ilke ve prensiplerine, sosyal/siyasi/iktisadi/hukuki tasavvur ve telakki biçimine yaslanarak zamana tanıklık etmeyi şiar edinen bir ideoloji olarak belirginlik kazandı.

Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla imparatorluk, Batı karşısındaki mağlubiyetini bir nevi izhar etmişti. "Gâvura gâvur denmeyecek." beyanıyla "millet-i hâkime" ülküsünden taviz verilmişti. 1872 tarihli *Basiret* gazetesinde "Osmanlılar ilerlemeli ve Avrupa seviyesine mutlaka çıkmalıdır. Ancak bu hangi esasa göre yapılacaktır? Birinci yol 'bir Avrupa devleti' olmak, ikincisi de 'Avrupa'da bir Osmanlı devleti' olmaktır. Bunlardan ilki 'Osmanlı devletinin hangi sıfatta olursa olsun ileri gitmesi' diğeri ise "mutlaka

8 Şerif Mardin, *age.*, s.349.

9 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul, 2015, s.390.

10 Tarık Zafer Tunaya, *age.*

11 Tarık Zafer Tunaya, *age.*

İslamiyet sıfatlarıyla terakki etmeleri politikalarıdır" cümlelerine yer verilmektedir.[12] Tanzimat'ın açtığı çığır, Batı medeniyetini yakalamak (yani ilerlemek/terakki) ve Osmanlı'yı oluşturan etnik unsurları bir arada tutacak formülü bulmak şeklinde anlaşılabilir. Ancak Ziya Gökalp, Tanzimat kadrolarını "zevahiri kurtarmak" üzere hareket etmekle, yani kabuğu alırken özü kaçırmakla itham edecek ve Batı medeniyetini bir bütün olarak ithal etmenin zaruretine vurgu yapacaktır.[13] Ne tesadüftür ki Gökalp'ten biraz sonra İngiliz tarihçi Toynbee de "Batı yaşamı bir bütündür. Onları sadece askerî alanda model almak zordur. Bütünüyle ithal etmeniz gerekir." diyecektir. Toynbee'ye göre İslam ulusları Batı'ya karşı koymak istiyorlarsa bunu ancak Batı'nın savunma, diplomasi, yönetim, maliye ve ekonomi yöntemlerini uygulayarak yapabilirler.[14]

İmparatorluk Tanzimat Fermanı'yla tercihini Batı medeniyetinden yana yapmıştır. Tanzimat, bir bakıma Batı paradigmasının rehberliğinde yol alma arzusunun dışa vurumu olarak okunabilir. Osmanlı'yı Avrupa'nın açık pazarı ve ham madde deposu olmaya zorlayan bu süreç yabancı yatırımı cazip hâle getirirken yerli sanayi-tarım ve zanaatı da imha etmiştir.[15] Bir tür yarı sömürge hâli söz konusudur. Özellikle İngiliz siyasi etkisi oldukça fazladır. Öyle ki Tanzimat Fermanı'nı imza eden Mustafa Reşit Paşa ve benzeri birçok Osmanlı bürokratı İngiliz Büyükelçisi'nin neredeyse memuru gibi hareket etmektedir. Makam ve mevki dağıtma yeri olarak görülen İngiliz Büyükelçiliği'nin teveccühüne mazhar olmak oldukça önemlidir.[16] İdeolojik/düşünsel kılavuz ise Fransa'dır. Yaptığı ihtilalle bütün dünyanın dikkatini çeken bu kadim Avrupa ülkesi, Osmanlı bürokrat/entelektüel sınıfının gözdesidir. Montesquieu, Comte, Rousseau, Durkheim gibi düşünürler yeni entelektüellerin model aldıkları üstatlardır.

19.yüzyıl, Batı kültür kodlarının hızlı bir şekilde ithal edildiği dönem olması bakımından önemlidir. Askerî alanda yapılan yeniliklere rağmen imparatorluk kan kaybetmeye devam etmektedir. Fransız İhtilali'nden ilham alan milliyetçilikler her geçen gün güçlenmekte ve bağımsızlık talepleri artmaktadır. Henüz yüzyılın başlarında Balkanlarda başlayan bağımsızlık hareketleri, ayrışmayla sonuçlanmış ve imparatorluk her geçen gün daha da daralmıştır. Modernleşme alanında attığı tüm radikal adımlara rağmen, yaşanan bu mağlubiyetler kuruluşundan beri yüzü Avrupa'ya dönük olan Osmanlı'nın ana sütunlarında derin yarıklar açmıştır. İmparatorluğun büyüme/genişleme sürecinde hayati rol oynayan Balkanlar, dağılma ve parçalanma sürecinde de aynı rolü oynamaktadır. 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde imparatorluk münevverlerinin bir kesimi, o güne dek içtikleri su, soludukları hava, bastıkları toprak, ısındıkları ateş kadar tabii gördükleri Müslüman kimliği, Batı karşısındaki "geri kalmışlığın" sorumlusu olarak görmeye başlayacaktır. Bu görüş oldukça radikal bir kırılmanın işaretidir.[17] Başka bir ifadeyle bir vakitler yaslandığı hakikat nizamının ulviliğinden ve yegâneliğinden şüphe etmeyen ve "gâvurun aklı olsaydı Müslüman olurdu" diyen kimlik yerine Hristiyanlık içi mücadelenin sonucu olarak doğan modern değerler sisteminin ve bu sistemin belirlediği iktisadi, içtimai, hukuki, siyasi ve felsefi kavramsal çerçevenin ulviliğine iman etmiş yeni bir bürokrat/entelektüel sınıf türemiştir. Bu türeme elbette ki bir anda olmadı. Yaklaşık iki asırlık bir sürecin sonunda, bugünkü Cumhuriyet Türkiye'sini de inşa eden "aydınlanmış akıl" ortaya çıktı. Comte'un, metafizik-teolojik ve pozitivist olarak kategorize ettiği tarihsel zamanı merkeze alan yeni aydın sınıfın, Fransız İhtilali'nin jakoben karakterine olan hayranlıkları, Cumhuriyet Türkiye'sinde yapılan devrimleri anlamak açısından mühimdir. "Devrimci kadrolar Cumhuriyeti Fransız devrimcilerin gözüyle görüyorlardı." der Toynbee ve ekler: "Sovyet Rusya Türkiye'yi Yunanistan ve Batılı devletlere karşı verdiği mücadelede destekledi. Ancak

12 Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu,* Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014, s.56.

13 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* haz. Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s.40 ve s.49.

14 Arnold Toynbee & Kenneth P.Kirkwood, *age.*

15 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul, 2017.

16 Doğan Avcıoğlu, *age.*

17 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 24-25.

Türkler Sovyet/Rus kültürünü hiçbir şekilde çekici bulmadı. Kendilerini İslam'a bağlayan çımaları çözen Türklerin manevi limanı Paris'ti."[18] Yeni aydın/bürokrat sınıfın üstatlarından biri olan Comte'un tarih teorisinde din, ilkel/primitif/arkaik kültürlerin hayal, vehim ve korku saikiyle ürettiği bir olgu olarak tanımlanıyordu. İnsanlık, bu evreleri aşmış ve akli olgunluğa ulaşmış kabul ediliyordu. Dolayısıyla dine ihtiyaç kalmamıştır. Bu düşüncelere meftun dönemin mütefekkir havzasını Mehmet Âkif *Safahat*'ında şöyle resmeder:

Mütefekkir geçinenler ne diyor sizde bakın:
"Medeniyette tealisi umumen Şark'ın,

Yalınız bir yolu ta'kib ederek kabildir;
Başka yollarda selamet gözeten gafildir.

Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yahut sola hiç sapmamalı.

Garb'ın efkarını maletmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; ya'ni:

İçtimai, edebi, hasılı her mes'elede,
Garb'ı taklid edemezsek, ne desek beyhude.

Bir de din kaydını kaldırmalı, zira, o bela
Bütün esbab-ı tarakkimize engel hala![19]

Fransız İhtilali Hristiyanlık içi hesaplaşmanın en kanlı örneklerinden biridir. Protestanlığın hedefinde olan Katoliklik bu ihtilalde büyük bir darbe yemiştir. İhtilalle birlikte Fransa, ulusal bilincini tahkim ederek tarih sahnesindeki yerini almıştır. Luther ve Calvin öncülüğünde sekülerleşen Hristiyanlık, Fransa'nın önderliğinde diğer Avrupa uluslarına da model olmuştur. 17. yüzyıldan itibaren bilimsel alana yatırım yaparak kilise oligarşisini geriletmeyi başaran burjuvanın bu görkemli devrimi, Avrupa'nın birçok ülkesine ilham vermekle kalmamış, Osmanlı/Cumhuriyet entelijansiyasını da ziyadesiyle etkilemiştir. Öyle ki Cumhuriyet devrimleri Fransız İhtilali model alınarak icra edilmiştir. Devrimlere karşı gösterilen tepkiler jakobence (ihtilale karşı çıkan Katolikleri katleden Protestan tavrı) bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Fransız entelektüelleri, Osmanlı aydın/münevverlerinin gözdeleriydi. Tanıl Bora'nın ifadesiyle "Osmanlı aydınları Batı'yı esasen Fransa penceresinden görüyordu. Tesadüfi okumaların sallapatiliği, ikincil düşünürlere veya popüler kitaplara 'kapılma' riskiyle de pekişmiştir… Bir düşünce ekolünün sistemli takibine dayanmayan, çoğunlukla tesadüfi okumalarla kendi yolunu bulan fikrî birikimin eklektik olması kaçınılmazdır."[20]

Haçlı Savaşları'yla ilk kez birbiriyle temas kuran Doğu ve Batı Hristiyanlığı birbirinden nefret etmişti. Latin serpuşu yerine Osmanlı sarığının tercih edilmesinin sebebi bu nefretti. Orta Doğu Hristiyanlığının Batı'ya duyduğu nefret Osmanlı'nın bu coğrafyada uzun süre barışın hamisi olarak saygınlığını tahkim etti. Ne zaman ki Doğu ve Batı Hristiyanlığı birbirine göz kırpmaya başladı, hatırı sayılır Hristiyan nüfusa sahip Osmanlı o vakit etnik/mezhebi gerilimlerle yüzleşmek zorunda kaldı. Avrupa aydınlanması Ortodoks Rusya'nın da aralarında bulunduğu bütün geleneksel kültürleri büyüledi ve imparatorlukların siyasal bünyelerini tehdit etti. 1648 Westfalya Antlaşması'yla dinî/mezhebi kavgaları "toleransın" şemsiyesi altına girerek sona erdiren ve ardından ulus-devleti inşa eden Avrupa'nın bu yeni durumu çok uluslu imparatorluklar için oldukça sıkıntılı bir sürecin habercisidir. Latincenin

18 Arnold Toynbee & Kenneth P. Kirkwood, *age.*

19 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat,* haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.170.

20 Tanıl Bora, *Cereyanlar,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.27.

emperyalizminden kurtularak dinlerini kendi ulusal dillerinde öğrenme özgürlüğünü kazanan Avrupalı halkların tecrübesi, İslam dünyası toplumlarını da etkileyecektir. Luther ve Calvin öncülüğünde Hristiyanlığı, Protestan burjuva kodlarına uygun olarak yeniden yorumlayan perspektifin Müslüman halklarda bulduğu karşılık (İslam'ın Protestanlaştırılması bağlamında) bugün bile gündemimizi işgal eden (etmesi gereken) en önemli meseledir.

Said Halim Paşa'nın Düşüncelerinin Bağlamı

Said Halim Paşa, sözünü ettiğimiz bu buhranlı zamanlarda Osmanlı devlet ricaline vaziyet etme görevini deruhte etmiş entelektüel bir devlet adamı. Her entelektüel/âlim/düşünür gibi kendi zamanının çocuğu. 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yaşanan tüm tartışmalara tanık olmuş… İmparatorluğu kurtarma arzusuyla öne çıkan bürokrat/aydın sınıfını yakından tanıyan biri… Tahsil hayatında önemli bir yer işgal eden Avrupa'nın tarihsel/sosyolojik dokusuna dair sahih bir perspektif sahibi aynı zamanda… İmparatorluk makamında sadrazam olarak görev yapmış olmasının sağladığı, meseleleri çok boyutlu ve rasyonel değerlendirme imkânı sayesinde, dönemi için oldukça önemli bir tanık olarak kabul edilebilir. İttihat ve Terakkiyle yakın teması, II. Meşrutiyet'e tanıklığı, II. Abdülhamit Dönemi'nin muhalif kanadına olan müzahereti de Said Halim Paşa'yı emsalleri arasında bir adım daha öne çıkarıyor. I. Dünya Savaşı koşullarında devleti yönetme görevini de deruhte etmesi, uluslararası siyasete dair de ciddi bir müktesebat edinmesine vesile olmuş. Siyasi ve kültürel tarih alanlarında yoğunlaşan tecessüsü Paşa'nın entelektüel kimliğine ciddi katkı sağlamış.[21] Böylesine muhataralı bir dönemde yaşayıp içinde bulunduğu şartları selim bir akılla analiz edebilen aydın/entelektüel sayısı azdır diye düşünüyorum.

Said Halim Paşa'nın, Avrupa'yla temas kurmak zorunda kalan Osmanlı'nın (buradan) neyi alıp neyi almaması gerektiğiyle ilgili tespitleri bugün bile üzerinde tartışılan hususlar olarak belirginlik kazanıyor. Çağdaşı olan birçok İslamcı düşünürde de belirgin olan teknik-ahlak ayrımına dayalı bu alışveriş ilişkisinin, hem Batıcılarla hem de Türkçülerle ayrılma noktası olduğu söylenebilir. Yabancılara sığınarak onların değerlerini bilinçsizce ithal eden devlet adamlarına ve aydınlara karşı oldukça sert konuşan Said Halim Paşa, bu aydın ve devlet adamlarının I. Meşrutiyet'in ilanındaki tecrübe ve bilgi yoksunluğu nedeniyle büyük cürüm işlediklerini söylerken, aslında onların suçlu olmalarına rağmen ihtirama mazhar olduklarını görmekten müştekidir. Toplumların sosyal düzen itibariyle birbirlerinden farklı olduklarını bilemeyecek kadar cahil olan bu bürokrat/aydın kişiler yüzünden imparatorluğun perişan olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Osmanlı ve Batı dünyasının sosyal düzenine, tarihsel tecrübesine ve inanç/itikat değerlerine ilişkin tespitlerinin İslamcı ideolojinin özgünlüğü bağlamında oldukça önemli olduğunu söylemek mümkündür. Avrupa'nın Hristiyanlık özelinde geçirdiği evrelerin İslam'ın sosyal düzeniyle bir tutulmaması gerektiğine dair vurgusu, üzerinden bir asır geçmesine rağmen hâlâ canlılığını korumaktadır. İktidar ilişkilerinin Batı'da öncelikle kilisenin manevi nüfuzu, sonra maddi krallık ve ulus devletleşme şeklinde evirilmesi Batı sosyal düzeninin de bu evrime uygun olarak şekillenmesine sebep olmuştur. Toplumların hakikat algılarının onların sosyal gerçekliğine nüfuz edici olduğu inkâr edilemez. Hangi inanç siteminden olursa olsun hakikat telakkisi insan, evren, tarih, toplum, siyaset gibi olguların şekillenmesinde belirleyici ve tayin edici bir özelliğe sahiptir. Budist öğretinin kast sistemine, Konfüçyüs geleneğinin tanrı-kral algısına, Protestanlığın kapitalizme yatkınlıkları görmezden gelinemez.

Toplumların sosyal düzenlerine nüfuz eden inanç sistemleri görmezden gelinerek atılacak adımların sorunlu olması kaçınılmazdı. Nitekim Said Halim Paşa'nın da dikkat çektiği taklitçi aydınlar, Osmanlı sosyal düzenini dinamitleyerek âdeta Batı paradigmasının içselleştirilmesine vesile oldular. Bu taklit sadece düşünsel alanda da kalmadı. Müessese ithaline kadar varan bir benzeme arzusu, toplumsal dokuyu bütünüyle zedeledi. II. Abdülhamit Dönemi'nin baskıcı idaresine karşı duyulan öfkenin ve

21 Hayrettin Karaman, *İslami Hareket Öncüleri,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.52-56.

tiksintinin eşlik ettiği bu taklit süreci, Abdülhamit'i yerinden etti ve fakat toplumsal doku yeni duruma intibak edecek imkânlardan yoksun olduğu için, anarşi ve kaos her yeri kapladı. Paşa'nın, "diktatörü mağlup etmek için aşırı serbestlik olarak" tanımladığı bu durum, yıllarca siyasal bilinçten yoksun bırakılmış/edilgenleştirilmiş Osmanlı halkı için anarşiden başka bir şey üretmedi. Tebaa olmaya alışmış bir toplumu kısa sürede parlamento, istişare ve siyasal bilinç ile donatmak zordu. Avrupa'nın 1492'den sonra âdeta iğneyle kuyu kazarcasına ve çok büyük bedeller ödeyerek inşa ettiği hümanizm, bireycilik, özel teşebbüs, millî kimlik, seküler bilgi gibi olgular Osmanlı'da yukarıdan aşağıya bir çırpıda gerçekleştirilmeye çalışıldı. Bu nedenledir ki toplum Abdülhamit'i arar hâle geldi. Said Halim Paşa, dönemin aydınlarını "kendi değer dünyasını bilmeyen, bilmeye de tenezzül etmeyen, Batı'yı iyi bildiğini zanneden, kendi kültürünü ve halkını sürekli aşağılayan/hakir gören, ruhları vatan değiştirmiş kişiler" olarak tavsif eder. Said Halim Paşa'nın çağdaşı Mehmet Âkif de aynı dertten mustariptir. "Süleymaniye Kürsüsü" adlı şiirinde dönemin aydınlarını tabiri caizse yerden yere vurur.

Üdebanız hele gayetle bayağı mahlukat...
Halkı irşad edecek öyle mi bunlar? Heyhat!

Kimi Garb'ın yalınız fuhşuna hasbi simsar;
Kimi, İran malı der, köhne alır, hurda satar!

Eski divanların dopdolu oğlanla şarab;
Biradan, fahişeden başka nedir şi'r-i şebab?

Serseri: hiçbirinin mesleği yok, meşrebi yok;
Feylesof hepsi; fakat pek çoğunun mektebi yok!

Şimdi Allah'a söver... Sonra biraz bol para ver:
Hiç utanmaz, Protestanlara zangoçluk eder!

O benim en ebedi hasmım olan Rusya bile,
Hakkı teslim edelim! Hiç de değildir böyle.

Mütefenninleri ta keşfe kadar tırmanıyor;
Edebiyyatı anıldıkça zemin çalkanıyor.

Kudretim yetse eğer, on yedisinden yukarı,
Üdeba namına kim varsa, huduttan dışarı

Atarım taktırarak boynuna bah-namesini;
Okuyan yaftayı elbette çıkarmaz sesini.

Sonra bir tarz-ı telafi bulurum:-gerçi garib-
Konturat akdederek Rusya'dan on onbeş edip,
Getirir, yazdırırım millet için birçok eser![22]

Bu aydın tipinin Cumhuriyet modernleşmesine etkisi hiç de az değildir… Bugün bile aynı aydın zümresine mensup olanların ayrıcalıklı konumlarını sürdürme arzusunda oldukları görülebilir. Çoğu, Batı literatürüne aşina olduğu kadar içine doğdukları toplumun kültür kodlarına nüfuz eden düşünsel/ilmî/entelektüel mirastan habersizdir. Marx, Durkheim, Weber, Rousseau, Kant, Descartes gibi Batılı düşünürleri, özel hayatlarına varıncaya kadar tanırken İbn Haldun, Gazali, Zemahşeri, Biruni, Kindi, İbn Hazm gibi âlim/entelektüellerden habersizdir. Kültür ve medeniyet tarihini sadece Batı'nın gözüyle okuyan, hukuku ve devlet yönetimini Roma'dan, felsefeyi Yunan'dan başlatan bu aydın prototipi, Said Halim Paşa'nın yaşadığı çağın (ve elbette günümüzün) en önemli sorunudur aslında. Çünkü top-

22 Mehmet Âkif Ersoy, *age., s.172-173.*

lum, bu aydın sınıfının önderliğinde yol almaktadır. Bu yüzdendir ki, bu tür aydınların zararı öncekilerden daha fazladır ona göre… Çünkü önceki aydınlar/âlimler kendi dışındaki dünyaya ilgisiz kalarak toplumuna zarar vermiştir. Ama en azından mevcut sosyal düzeni başka bir inancın sosyal düzeniyle değiştirmemiştir. Yeni aydınlar ise hem kendi kültürel kodlarına yabancıdır hem de toplumun inanç dünyasına bütünüyle yabancı bir kültür ikliminin ithal edilmesine öncülük etmektedirler.

İlerleme Kavramı ve Farklı Yaklaşımlar

Bu bağlamda Said Halim Paşa'nın geçmiş ulemanın, dünyada olup bitenlere karşı ilim, fikir ve tecrübe düzeyinde ilgisiz kalmalarının bize çok pahalıya mal olduğuna ilişkin tespiti önemlidir diye düşünüyorum. Cehaletimizin baş mimarları olarak ümera ve ulemayı gösteren Said Halim Paşa, ilmî ve fennî gelişmeleri gereği gibi takip edemediğimiz için zaafa düştüğümüze dikkat çeker. Mütemadiyen değişen zamanın zaruretlerini dikkate almayan ve bu değişimin meydana çıkardığı ihtiyaçları dinin daha verimli ve yüksek tefsir ve tatbikiyle karşılayamayan (ulema ve ümeranın) toplumun çöküşünde oynadığı rol hiç şüphesiz oldukça fazladır. 1893'te Regaip Kandili münasebetiyle Yusuf Rıza Paşa'nın Beşiktaş'taki konağında yapılan yemekli toplantıya katılan Şeyh Ebü'l Hüda, Ahmet Esad Efendi, Cemaleddin Afgani, Şeyh Zafir, Kaçar Prensi Şeyhu'r-Reis, Ebu'l Meali Behcet Bey, Seyyid Burhaneddin Belhi gibi dönemin büyük üstatlarının, kader ve irade-i cüziyye meseleleriyle de irtibatlı olarak "inşallahın" İslam dünyasında kullanılışını uzun uzun tartışmaları[23] da gösteriyor ki ulema yaşanan travmatik savrulmaların (henüz) farkında değildir.

Bunun yanında Said Halim Paşa'nın, muhtemelen dönemin milliyetçilik akımlarının imparatorluk bünyesinde meydana getirdiği daralma/dağılma durumuna dikkat çekmek amacıyla, Müslüman milletlerin İslam öncesi (kavmi) hayatlarının tesirinden kurtulamadıkları için geri kaldığı söylemi mühimdir. Paşa'nın bu söylemine Gökalp itiraz edecektir. "Bir milletin kavmi âdetleri, dinin inhitatına sebep olsaydı, ilk asırlarda bu sebebiyeti gösterirdi. İnhitatın birçok asırlardan sonra zuhur etmesi, gösterilen sebebin (yani Said Halim Paşa'nın iddiasının) doğru olmadığına delalet eder." diyecektir.[24]

Hristiyan ve Budist (özellikle Japon) kültürlerin ilerlemeye olan teveccühleri ve aşinalıkları özelinde yaptığı değerlendirmeyle Paşa, "hiçbir dinin, ilerlemek için gerekli şartlara sahip olan milleti bu yoldan alıkoymayacağı" iddiası dönemin bütün İslamcılarında görünen "İslam ilerlemeye mâni değildir." mottosunun tezahürü gibidir. Ünlü Fransız düşünür Ernest Renan'ın 19. yüzyılın sonuna doğru Sorbonne da yaptığı "İslamiyet ve Bilim" başlıklı konuşma, Cemaleddin Afgani'den Namık Kemal'e kadar bir dizi İslamcıyı harekete geçirmişti. Sami dillerin ilerleme, değişim gibi olgulara olan yabancılığına dikkat çeken Renan'ın, buradan hareketle "İslam mâni-i terakkidir." sözü, dönem itibarıyla İslamcı entelijansiya arasında sarsıcı bir etki yapmıştır. Namık Kemal'in *Renan Müdâfaanâmesi* adıyla oldukça üst perdeden yazdığı cevap, bir yandan Renan'ın İslam hakkındaki cehaletini yüzüne vururken diğer yandan İslam'ın ilerleme, değişim, bilim gibi olgulara nasıl baktığına ilişkin bir çözümleme denemesidir. Şu cümleler Namık Kemal'e aittir:

> Mösyö Ernest Renan'ın kuruntularına göre Müslümanlar, Cenab-ı Hak ilerleme ve kuvveti kendi Zat'ına ait özelliklerden ayrı olarak kime isterse ona verir inancında bulundukları için eğitim, bilgi ve kültürce ve Avrupa fikrini oluşturan her türlü meziyete Müslümanlar tam bir aşağılama ile bakarlar imiş! Gerçek itaat edilecek Zat olan Allah'ın ihsanını, iyiliğini her türlü kayıt ve sebepten uzak bilmek, yanlış bir inanç mıdır?... Bilgi ve kültür, çok nazlı bir sevgilidir ki, ona âşık olanlar yalnız ona kavuşmak için ömürlerini feda ederler. İlmi menfaat elde etmek için tahsile çalışanların, hiçbir vakit, bilgi bakımından seçkin bir makama ve olgunluğa ulaştıkları bilinemez.[25]

23 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s.393.

24 Bk. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.432.

25 Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi,* haz. Nurullah Çetin, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014, s.23-24.

Demek ki Said Halim Paşa'nın ilerleme bağlamında serdettiği kanaatler, dönemin ideolojik atmosferiyle mütenasiptir. İmparatorluğun içinde bulunduğu ahval gereğince ilerleme kavramına giydirilen bu meşruiyet gömleği, bugünden geriye bakıldığında dönemin İslamcılarının meseleyi iyi tahlil edemediklerinin göstergesidir diye düşünüyorum. İlerleme olgusu (ki büyüme ve gelişme de bu olgunun bileşenleridir) tarihin doğrusal bir çizgi üzerinde aktığı iddiasının tezahürü olduğu gibi "beyaz adamın" tarihin öznesi olarak konumlandırılması ve beyaz olmayanların (yani Avrupa dışı toplumların) daha alt bir kategoriyi temsil ettikleri anlamını da içkindir. İlerleme olgusu aracılığıyla az gelişmiş-gelişmekte olan-gelişmiş gibi kategoriler icat edilerek kapitalizmin değer yargılarına meşruiyet sağlanmıştır. Ayrıca tabiatın sömürülmesi ve böylece hava, su ve toprağın ifsadı da bu sürecin sonucu olarak belirginleşmiştir. Bilginin artışıyla bağlantılı olarak Yeni Çağ'ın merkezî kavramlarından biri olarak öne çıkan "ilerleme", zaman algısında oldukça radikal bir kırılmanın da işaret fişeği olmuş ve insan aklının mükemmelleştiğinin delaleti olarak kabul edilmiştir. 18. yüzyılın son çeyreğine kadar somut nesnelere bağlanarak üzerinde yorum yapılan tarih, Fransız Devrimi'nden sonra soyut tarih fikrinin gelişmesiyle birlikte niteliksel bir mahiyet kazandı. Artık ilerleme düşüncesi belli bir mekânda gerçekleşen ve bir başka varlığa nispeten değerlendirilen bir olgu olmaktan çıkmış ve tarihin bütününe teşmil edilen soyut bir muhtevaya bürünmüştür. Böylece toplumların ileriliği ve geriliği meselesi üzerinden yeni bir değerlendirme kategorisi doğmuştur. Dolayısıyla aydınlanma devriminin kavramsal ve kurumsal çerçevesine sadık kalanlar ve bu çerçeveyi içselleştirenler "ileri", diğerleri ise "geri" olarak kodlanmışlardır. Din/ler de geleneksel yaşam biçiminin egemen olduğu ve "henüz" olmamış toplumların değer sistemi olarak kabul edilmiş, bu toplumların modern paradigmayla temas kurmaları hâlinde dinlerin dogmatik dünyasından kurtulacakları varsayılmıştır. Said Halim Paşa'nın da dâhil olduğu İslamcı havza, o günlerde ilerleme olgusuna dinî meşruiyet sağlarken, sözünü ettiğimiz bu bağlamı dikkate almamış görünüyor. Binaenaleyh 19. yüzyılda Osmanlı hinterlandında ortaya çıkan (aralarında İslamcılığın da olduğu) tüm ideolojilerin, Avrupa aydınlanmasının epistemolojik ve ontolojik doğasına dair farkındalık zafiyeti yaşadığını söylemek mümkündür. Said Halim Paşa bu kadrolar içinde zihni en berrak olanlardan biridir.

Çift Yönlü Sorunlar

Said Halim Paşa, imparatorluğun içinde bulunduğu zafiyetin, Avrupa'yla kurulan temas sonrasında fark edildiğini söyleyerek aslında çift yönlü bir soruna da temas etmiş olmaktadır. Birincisi zafiyetin farkında ol/a/mamak, ikincisi ise zafiyeti fark ettikten sonra çözüm yolu olarak Avrupa'nın aklını rehber edinmek… Nitekim onlar (Avrupalılar), kurtuluş yolu olarak dinin yol göstericiliğinden kurtulmamız gerektiğini söyledi. Böylece yeni aydın türümüz genelde dinden uzaklaşmayı yeğleyen bir yaklaşım önerdi. Mademki Avrupa kiliseyle arasına mesafe koyarak (yani dinden kurtularak) terakki etmişti, biz de aynısını yapmalıydık. İşte asıl sorun da burada başlıyordu. İslam'ın bir kilisesi ve ruhban sınıfı yoktu. Ayrıca Müslüman toplumlarda Batı'da olduğu gibi sınıf savaşları yaşanmamıştı. Çünkü İslam, sınıflı toplum yapısına müsait bir din değildi. Sosyal hayata nüfuz eden din, Müslüman fertler arasında Avrupa'da olduğu gibi birbirine karşı kin/nefret uyandıracak bir iktisadi düzenin oluşmasına imkân vermiyordu. Vakıf, tekke, dergâh, zaviye, cami gibi sosyal hayata doğrudan müdahil olan yapılar aracılığıyla, toplumsal dokuda oluşması muhtemel iktisadi gerginlikler önlenebiliyordu. Batı'da din adamları (kilise) toplumun iktisadi ve siyasi varlığını sömürerek semirirken bizde böyle bir gerçeklik yoktu. Pekiyi, öyleyse dinden kurtulmak ne demekti ve nasıl olacaktı? Bu noktada Paşa, eğitim (mektep-medrese) ve hukuk (şer'i-medeni) alanında oluşan "ikiliğin" dinin etki alanını sınırlamak ve nihai kertede seküler kamusal alanı inşa etmek bakımından oldukça önemli olduğuna dikkatimizi çeker. Cumhuriyet'e geçişle birlikte bu "ikilik" Garp medeniyetinin lehine olacak şekilde sonlandırılmıştır. Cumhuriyet modernleşmesinin fikir babası Gökalp şunları söyler:

> …Riyaziyat, tabiiyat, hayatiyat ve ruhiyat ilimlerini nüsusta (naslarda) mündemic addedenler nasıl dine

> hizmet etmiyorlarsa, içtimaiyat ilmini dinin ahkamı arasında bulanlar da İslamiyeti yükseltmiş olmazlar. İslamiyetin yüksekliği bir taraftan diyani ahkamın son derece ali olmasında diğer cihetten de bütün ilimleri ihtisasları dairesinde müstakillen selahiyettar görmesindedir. Şüphesiz ilmin vazifesi dinin kalemlerine tecavüz etmemek olduğu gibi, dinin vazifesi de ilmin sahasına tahatti etmemektir.[26]

Din-ilim ayrımını destekleyen bu söylemin, Said Halim Paşa'nın bütüncül İslam anlayışına ne kadar yabancı olduğu dikkat çekicidir. Paşa'ya göre İslam dini itikat, ibadet, ahlak, hukuk, siyaset, iktisadiyat gibi bütün içtimai alanları havidir.

Medrese sistemi kuruluşundan itibaren İslami bilgiyi üretmesi bakımından oldukça önemli bir işleve sahipti. Burada üretilen bilgi, sosyal düzenin teşekkülünde işlevseldi. Ancak ciddi bir atalet içerisindeydi ve uzun süredir teberri ettiği akli ilimler alanında "dışarıda" meydana gelen gelişmeler imparatorluğu etkiliyordu. 1910'lu yıllarda Halim Sabit "eğitimin yetenekli ve dürüst, İslam toplumundaki yönetici ve yönlendirici rolünü oynayabilecek durumdaki ulema tarafından verilmesini sağlamanın, şeyhülislamın öncelikli görevi olduğunu düşünüyordu ve bu görevin geçmişte hiçbir şekilde yerine getirilmediğini söylüyordu. Medresenin yetersiz ve eskimiş öğretim yöntemleri nedeniyle, Osmanlı Dönemi'nde kayda değer düşünür, filozof ve âlim yetiştirilemediği kanaatindeydi. Gayr-ı muntazam ders sisteminin taklitten öte bir işe yaramadığını" dile getiriyordu.[27] Benzer eleştiriyi daha yapıcı bir şekilde Ali Suavi ve Namık Kemal'de de görmek mümkündür. Suavi, ulema heyetini eleştirirken onları zaafa sürükleyen siyasi idareyi de hedef almaktadır. Namık Kemal, medrese ulemasını Hristiyanlığın ruhban kesimiyle karşılaştırıp toptan mahkûm edenlerin karşısındadır. Tanzimat'ın, maddi destekten yoksun bıraktığı medresenin zaruri ihtiyaçlar için köy köy dolaşmak zorunda kalması, Kemal'e göre oldukça acıklıdır. Öte yandan gelişigüzel siyaseten katil fetvaları veren ulemanın İslam şeriatını hakkıyla koruyamadığını, şayet korusaydı, Osmanlı'yı Allah'ın bağışı insan hayatının temini için Avrupa himayesi altındaki bir kâğıt parçasına -Islahat Fermanı'na- muhtaç düşürmeyeceklerini söyler. Maarifin ziyadesiyle terakki ettiği bir zamanda medresenin hâlâ ukul-i aşere (on akıl) ve anasır-ı erbaa (dört unsur) teorisi okutmasını taaccüple karşılar.[28]

Kırdan gelen nüfusun medreselerde sebep olduğu yığılma, öğrenci başına düşen hoca sayısında azalmaya ve ders kalitesinin de düşmesine sebep oldu. Neredeyse 16. yüzyıl boyunca ve 17. yüzyılın ilk yarısına kadar (yaklaşık 200 yıl) Osmanlı'yı meşgul eden Celâlî Ayaklanması da ilmî inkişafa ket vurdu. Ama en önemli sebep kuşkusuz ilmin "akli ilimler" ve "naklî ilimler" olarak ikiye ayrılması (ki ilimde tevhit zedelenmiştir) ve akabinde ağırlığın nakli ilimlere verilmesidir. [29] 17. yüzyılın sonunda Ehl-i Salip karşısında yaşanan mağlubiyet ve peşinden gelen toprak kaybı, İmparatorluk bünyesinde reformların hızlı bir şekilde yapılması gerektiği tezini güçlendirdi. Elbette ki bu reformlardan en büyük payı eğitim-öğretim sahası alacaktı. Ancak yapılan reformların medrese-mektep çatışmasını derinleştirmekten öte bir faydası olmadı. Medreseyi ıslah etmek mümkündü. Ancak bu yapılmadı. Mektep öne çıkarılarak medrese kendi hâline (aslında tarih dışına) itildi. Osmanlı modernleşmesinin radikalliğine işaret etmesi bakımından bu adım mühimdir. Mektebin referans aldığı bilgi Avrupa aydınlanmasına da yol gösteren seküler bilgiydi. Said Halim Paşa bu bilgi türünün Osmanlı sosyal düzeninde meydana getireceği derin kırılmanın farkındadır. Ancak onun da gücü bu süreci tersine çevirmeye yetmeyecektir. Tabiri caizse macun tüpten çıkmıştır. Paşa, Avrupa'nın asıl gıpta edilecek yanı olarak çalışma tarzı, eğitim usulü ve samimi vatanseverliği olduğu kanaatindedir. Kendi içtimai koşullarını dikkate alarak usul belirleyen Avrupa'nın aksine bizim kendi gerçekliğimizden bihaber oluşumuza dikkat çeker. Islah

26 İsmail Kara, *age.*,s.437.

27 Esther Debus, *Sebilürreşad,* çev. Atilla Dirim, Libra Kitap Yayınları, İstanbul, 2012, , s.130-132.

28 Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme (1839-1939),* Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012, s.501-503.

29 M. Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme) XV-XVII Yüzyıllar,* Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989, s.108-116.

edici olmaktan ziyade yıkıcı/anarşist bir yol tutturmanın temel sebebi de bu zaaftır. Her cemiyetin kültür kodlarında inanç/akide unsurlarının belirgin olduğuna işaret eden Paşa, insanlar gibi kanunların da vatanı olduğu kanaatindedir.

Vatan kavramına yüklenen bu anlam Paşa'da "manevi vatan" imgesinin öne çıkmasını sağlar. Ona göre her milletin kanun ve ananeleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kuvvetli bir "manevi vatan" meydana getirir. Bu bağlamda toprağını kaybeden değil kanun ve ananelerini kaybedenler esirdir. Çünkü manevi değerlerini kaybetmiştir. Namık Kemal'in özel katkısıyla Osmanlı entelijansiyasının gündeminde oldukça önemli bir yer tutan vatan kavramı, esasında imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin sembol kavramlarındandır ve kesinlikle seküler içeriklidir. Kilise karşısında bağımsızlaşma hareketi olarak tebarüz eden Protestan burjuva uygarlığının inkişafı sürecinde sınırları belli ve üzerinde tanrı buyruğunun egemen olmadığı toprak parçası olarak anlam kazanan vatan (*patrie*), Osmanlı entelektüel havzasında imparatorluğun toprak kaybının önlenmesi amacına matuf olarak işlevsel kılınmaya çalışıldı. Denebilir ki bu kavram sayesinde millî kimlik, ulusal bilinç, seküler bilgi, sınır gibi olgular zamanla meşruiyet kazanacaktır. Ziya Gökalp'in elinde sadece üzerinde oturulan toprak değil (aynı zamanda) millî hars olarak adlandırılan vatan; dinî, ahlaki, bedii güzelliklerin müzesi olarak ta tavsif edilecektir.[30] *Mecelle*'nin müellifi Ahmet Cevdet Paşa ise vatan kavramına mesafelidir. Milletleri birbirinden ayırıp bencilleştiren bir kavram olarak değerlendirir. Cevdet Paşa'ya göre bizde vatan köylerdeki meydan anlamına gelir. Bunun kutsal bir değeri yoktur. Avrupa, dinin yerine vatanı ikame etmek suretiyle inanç birliğini maddileştirmiş, daha doğrusu cismanileştirmiştir. Milletleri birbirinden ayıran ve onlara bir nevi hodgamlık telkin eden bu his, bu dar ve müşahhas anlayış Avrupa kıtasına mahsustur. "Avrupa'da gayret-i diniyye yerine gayret-i vataniyye kaim olmuştur…"[31]

Epistemolojik Çerçevenin Değişmesi

Said Halim Paşa'nın "manevi vatan" dediği şeyle Ziya Gökalp'in "millî hars" olarak adlandırdığı olgu arasında benzerlik kurulabilir. Fakat her ne kadar İslami içerik kazandırılmaya çalışılsa da vatan kavramı aslında Said Halim Paşa'nın da sürekli dikkat çektiği "kültüre özgü" bir muhtevaya sahiptir. Bilimin kilise karşısındaki zaferinin sonucu olarak toprağın sekülerleşmesi, ulus devlete giden yolun en önemli köşe taşlarından biri olmuştur. Toprak, tanrının temsilcilerinin elinden çıkar çıkmaz yeni bir muhtevaya kavuşacaktır. Bu muhteva ulusun mekânla özdeşleşmesi ya da mekâna ait bir ulusun yaratılması şeklinde tezahür edecektir. Homojen kültürel kimliğin inşası böylece mümkün hâle gelecektir. Seküler mekân üzerinde yaratılan ulusun ilk işi tanrının temsilcilerinin (yani Tanrı buyruğunun) belirleyici ve tayin edici olamayacağı bir sosyal ve siyasal kavram üzerinde mutabakat sağlamak olacaktır. Bundan dolayıdır ki ulus devlet tabiatı icabı sekülerdir. Din yalnızca ulusun manevi tatminini sağlayan mistik bir olgu olarak değerlidir. Hakikat, bilim aracılığıyla tabiattan sökülüp alınacaktır. Aslında dinin vazettiği hakikate ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla bir zamanlar hakikati elinde tuttuğunu iddia eden ve bu nedenle olağanüstü yetkilere sahip olan kilisenin yerini üniversiteler alacaktır. Mektebin medrese karşısında kazandığı mevzi bu bağlamda değerlendirilmelidir. Mektep sadece tahsil yapılan yer değil aynı zamanda aydınlanma paradigmasının epistemolojik çerçevesinin işlendiği yerdir. Said Paşa'nın da müşteki olduğu aydın/bürokrat kadroların yetiştiği yer burasıdır.

Medresedeki çürüme gerekçe gösterilerek tercih edilen mektep, millî kimliğin veya ulusal bilincin inşasında Cumhuriyet Dönemi'nde de hayati rol oynayacaktır. Tıpkı Avrupa'da olduğu gibi… Bilgi ve yorum tekeline sahip olan kilisenin üniversite karşısında yaşadığı mağlubiyet ulus-devletin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. İnsanların ahiret saadetini temin ettiğine inanılan papazların yerini dün-

30 Ziya Gökalp, *age.*

31 Ahmet Cevdet Paşa'dan aktaran Kudret Bülbül, "Said Halim Paşa: Çağları Aşan Tespitler", *Tezkire,* sayı 48, 2014, s.214-215.

ya cennetinin inşa edicileri olarak bilim adamları almıştır. Ve en nihayetinde üniversiteler aracılığıyla üretilen modern bilginin kamusal alandaki vaizleri ise gazeteciler ve akademisyenler olacaktır. Nitekim Osmanlı modernleşmesi sürecinde gazete(ci)nin rolü de hayatidir. Bütün muhalif unsurlar gerek Avrupa'dan gerekse imparatorluk içinden gazete aracılığıyla muhalefet etmişlerdir. Ulus-devlet türünde mekân, artık klasik dönemde sahip olduğu "doğal"lıktan ve "Tanrı'nın mülkü" olmaktan sıyrılmış, onun yerine rasyonalitenin egemenliğinde yeniden anlamlandırılan bir "yer" hâline gelmiştir. Ulus yaratma amacına matuf olarak toplum ve toprak arasında kurulan kutsaldan arındırılmış bağın ürettiği seküler ulus devlet, kendine özgü kutsallar icat etmekte gecikmeyecektir.

Toprağın, bir yandan tarihî hafızaya vurgu yaparken diğer yandan kültürel ve etnik hafızaya da işaret etmesi onun kutsanmasına giden yolun en önemli araçlarındandır. "Ana vatan" kavramsallaştırması böyle bir perspektifin ürünüdür. İlk yurt/ilk mekân veya ulusun beşiği anlamında ana vatan, masalsı ve mitik bir söylemin konusudur aynı zamanda. Hatta ana vatanın yüceliğini meşrulaştırmak amacıyla hurafelerden bile istifade edilebilir. Destanlar/masallar, ulusların tarihsel yolculuklarını efsanevi karakterler eşliğinde işleyerek gerekli manevi motivasyonu sağlayan hurafeler olarak öne çıkarlar. Bu hurafeler manevi motivasyon sağlarken aynı zamanda ilgili ulusun mekânla kurduğu ilişkinin mahiyetine dair de bir hafıza işlevi görür. Böylece mekânı/toprağı coğrafi doğallığın bağlamından soyutlayıp, mistik bir söylemin konusu hâline getirerek ulusun inşasında etkili bir unsur olarak kodlamak mümkün olur. Coğrafya ilminin araçsallaştırılması böyle bir perspektifin sonucudur esasında. İnsanın yaşadığı yeri/mekânı tanıması amacına hizmet eden/etmesi gereken coğrafya ilmi, bilimin aydınlanma mutlakiyetçiliğinin misyonerliğini yapmaya başlamasıyla birlikte, mekâna ideolojik gömlek giydirmek amacıyla araçsallaştırılmış, binaenaleyh bir yandan ulusal bilincin mekânla özdeşleşmesini ve mekânı kutsamasını temin ederken diğer yandan tanrının emaneti olan mekânı ulusun "mülkü" olarak kodlamıştır. Bu kodlama "ana vatan" söyleminin inşasında hayati bir rol oynayacaktır. Said Halim Paşa, bir yandan "İslami gerçeklerin vatanı yoktur. Nasıl ki İngiliz matematiği, Alman astronomisi, Fransız kimyası olmazsa; ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olmaz." derken, diğer yandan "İslami gerçekler de ahlak ve sosyal yapısı bakımından tamamen İslami fakat millî olan birtakım kültürlerin meydana gelmesine imkân tanırlar. Başka bir ifadeyle her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yok ise de, izah ve tatbik edildikleri muhite bağlıdırlar." tespiti millet esasına dayalı bir oluşum olan imparatorluğun devamına olan inancın sonucu olsa gerektir. Mehmet Âkif'te de önemli yer tutan vatan kavramı, tıpkı Said Halim Paşa'da olduğu gibi, henüz ulus-devlet paradigmasının ana unsurlarından biri şeklinde değil, daha çok imparatorluğun parçalanmasını engellemek amacına matuf bir anlamda kullanılmaktadır.

> Hem vatan gitti mi yoktur size bir başka vatan;
> Çünkü mirasyedi sail kovulur her kapıdan!
>
> Göçebeyken koca bir devlete kurmuş bünyad;
> Çerge halinde mi görsün sizi kalkıp ecdad?[32]

Vatan kelimesinin, Avrupa'daki gibi, belli bir ulusa özgü olarak "üzerinde Tanrı buyruğunun egemen olmadığı sınırları belli toprak parçası" anlamında kullanımı Cumhuriyet'in ilanı sonrasında sınırların netleşmesi ve mübadele yoluyla nüfusun gayr-i İslami ve gayr-i Türk unsurlardan arındırılması sonrasına tesadüf eder. Vatan sahibi olan ulusun tarih söylencesinde ana vatanın masalsı ve mitik tarafı öne çıkarılır. Vatan, sadece tehlike zamanlarında hayatımızı feda edeceğimiz yer değil sulh ve sükûn anlarında da bütün şahsi ve zümrevi ihtiraslarımızı feda edeceğimiz yerdir.[33] Hatta toprağı vatan yapan şey uğruna ölünmesidir. Bundan dolayıdır ki "vatanın" mevcudiyetini korumak için uğruna ölmek

32 Mehmet Âkif Ersoy, *age.,* s.16.

33 Ziya Gökalp, *age.,* s.82-85.

şarttır. Vatan için ölmek, en güzel ölüm olarak kabul edilir ve şehitlikle eşdeğerdir. Ziya Gökalp' in millî tesanüdün temellerinden biri olarak "vatani ahlak"a işaret etmesi de bu bağlamın sonucudur.[34] Rifâa et-Tahtâvî'nin'nin Paris izlenimleri sonrasında, Fransızca *patrie* kelimesini Arapça "vatan" diye karşılaması ve aynı vatanı paylaşanların vatanın onurunu, ihtişamını ve refahını koruyup geliştirmeleri gerektiğine dair söylemi, Osmanlı aydınlarının Batı sosyal düzenine ait kavramsal çerçeveyi ithal ediş sürecine dair işaretler taşır.

Fransız İhtilali sonrasında cereyan eden bağımsızlık (yani vatanlaşma) savaşlarında, ölenler için anıtların inşa edilmesi ulusal bilincin kavileştirilmesi amacına matuf olarak değerlendirilebilir. Vatan şehitleri için anıt dikme geleneği, Fransız İhtilali sonrasına rastlar ve bağımsızlık/vatanlaşma savaşı veren tüm ulusları etkiler. Türkiye'de Çanakkale, Sarıkamış, 15 Temmuz Şehitleri için dikilen anıtlar, vatan için ölenlerin sonraki kuşaklar tarafından da hatırlanması ve böylece vatanın mevcudiyetinin ve bekasının garanti altına alınması amacına hizmet etmek içindir. Ulus-devlet öncesi dönemde Müslüman toplumların anıt dikmek gibi bir geleneklerinin olmayışı manidardır. Anıtın yerine "türbe" inşa etmesi bu bağlamda mekâna ve ölüme yüklenen anlam açısından dikkat çekicidir. Türbenin "kişiye" özel olması ve bu kişinin de etnik/ulusal kimliğinden ziyade "itikadî" kimliğinin öne çıkarılması, modern paradigmadan beslenen ulus-devletin Müslüman muhayyilesinde meydana getirdiği tahribatı anlamak açısından mühimdir. İnancın merkezi rol oynadığı bir bilinçlilik hâlinden ulusal menfaatlerin belirleyici olduğu "vatanlaşma" sürecine geçişte türbelerin yerini anıtların alması önemli bir tarihsel eşiği işaret eder.

Demokrasi ve Aristokrasiye Yüklenen Anlam

Said Halim Paşa'nın, çağdaşı diğer entelektüeller gibi, olumlu anlam yüklediği tek kavram vatan değildir. O demokrasiyi de, anakronik olma pahasına, meşrulaştırmaktadır. Hatta İslam cemiyetinin hem demokratik hem de aristokratik olduğunu iddia etmektedir. Dönemin İslamcı kadrolarının hemen hemen hepsinde İslam'ın şûra ilkesi bağlamında değerlendirilen demokrasi, Said Halim Paşa'nın zaviyesinden de aynı bağlama yaslanır. Hepimizin gücümüzü İslam cemiyetindeki demokratik ve aristokratik karakteri geliştirme yönünde sarf etmemiz gerektiğini söyler. Ziya Gökalp, aristokrasiye meşruiyet kazandırmaya çalışan Paşa'ya itiraz edecektir. Aristokrasinin yalnızca "kanunla müeyyed ırsi imtiyazlara istinad" edeceğine dikkat çeken Gökalp "Avrupa'da hukuki mukavelelere, resmî kaidelere müstenid bir feodalizm teşekkül etmiş, bundan ırsi imtiyazlara malik bir zadegan sınıfı türemiştir." diyerek (haklı olarak) aristokrasinin feodalizmle ilişkisine vurgu yapar ve Paşa'nın tespitini "Avrupa mukallitliği" olarak yorumlar. Ancak demokrasiye gösterdiği teveccüh noktasında Paşa'yla aynı kanaattedir. Hatta daha da ileri giderek "İslamiyet'in tamamıyla demokrat bir din" olduğunu savunur.[35]

Bütün cemiyetlerde olduğu gibi İslam cemiyetinde de yüksek, orta ve avamdan müteşekkil bir tabakalaşmanın olduğu ön kabulü Said Halim Paşa'nın Osmanlı seçkini olarak elitist yönüne işaret etmesi bakımından mühimdir. Aristokrasiyi bir tür yönetici elit kesim olarak anlayan Paşa, Osmanlı yönetim tarzının etkisi altında görünmektedir. Avam olarak kodlanan kesimin öteden beri siyasal/politik özne olma iradesinden mahrum oluşu, Osmanlı'nın en ciddi handikaplarından biri olmasına rağmen Paşa'nın avama dair bu kategorik ayrımı dönemin toplumsal dokusunun "reel politik" okunmasının sonucu olsa gerektir. Nitekim Fransız İhtilali'nin sonucu olarak ortaya çıkan kaotik atmosfer "ayak takımının" devlet idaresini ele almaya çalışmasının nasıl yıkıcı sonuçlar doğurduğuna dair dönemin Osmanlı devlet seçkinlerine (muhtemelen Said Halim Paşa'ya da) fikir vermiştir. Halka (avama) güvensizlik dönemin neredeyse bütün devlet ricalinin ve çoğu aydının özelliğidir.

34 Ziya Gökalp, *age.,* s.82-85.

35 İsmail Kara, *age.,*s.437.

Oysa Müslüman şahsiyetin her hâl ve şartta inancının siyasal perspektifiyle ilgili farkındalık sahibi olması ve bu farkındalığını kamusal bilince dönüştürme zarureti İslam cemiyetinin siyasal duruş açısından kompartımanlara ayrılmasına müsait değildir. İslam, kendisine mensup olan her ferdin siyasal/politik bir duruşun mümessili olması noktasında motive eder. Said Halim Paşa'nın "yüksek tabakalar demokrattır. Çünkü zayıfların haklarını korumak isterler. Alt tabakalar ise aristokrasiye meyilli olur." iddiası da yöneten-yönetilen ilişkisine dair ipuçları barındırmaktadır. Siyasetin yalnızca seçkinlere mahsus bir olgu olarak anlaşıldığı bir dönemde Said Halim Paşa'nın bu tespitleri "konjonktürel" bağlamda değerlendirilebilir. Ancak demokratik ve aristokratik yaklaşımın İslam cemiyetinin de özelliği olduğuna dair tespiti ziyadesiyle anakroniktir. Farklı siyasal/kültürel tecrübelere sahip toplumların birbirlerinden istifade etmelerinin zorluğunu çok iyi bilen ve bunu dil getiren Paşa'nın, demokratik ve aristokratik kültürün kodlarından habersiz olması düşünülemez. Muhtemeldir ki Paşa da döneminin siyasal gidişatının ve ideolojik atmosferinin etkisinde kalarak ilgili kavramların meşruiyetine İslami zaviyeden gerekçe bulmaya çalışmıştır. Oysa Batı aristokrasisinin kaynağının derebeylik olduğunu söyleyen de kendisidir. Derebeyliğin "toprak ve üzerindekilerin sahibi" anlamında Avrupa Hristiyanlığına özgü içeriğinin Osmanlı'da cari olmadığını Paşa'da bilmekte ve dile getirmektedir. Bu bağlamda Gökalp'in itirazı haklıdır.

"Kanuna, baştakilere, ananelere hürmet gevşerse ilim ve ilim adamı değer görmezse aristokrasi zayıflar." sözünden anlıyoruz ki Said Halim Paşa aristokrasiyi yöneten seçkin kişiler ve onlara destek olanlar bağlamında değerlendirmektedir. Fertlerin ilgi ve istidadına göre yönlendirilmeleri gerektiğine dair vurgusu da bu bağlamın sonucudur. Cemiyetin ahlak ve ruh seviyesinin yüksekliği ile hürriyet ve eşitlik anlayışının kemali arasında kurduğu ilişkiyle toplumsal düzenin ferdiyete taalluk eden boyutunu barizleştirir. Böylece cemiyet hayatında ferdin ahlaki düzeyinin ne kadar ehemmiyetli olduğuna da dikkat çekmiş olur. Ahlaki olgunluğunu inşa edememiş fertlerden müteşekkil cemiyetlerin elde edeceği hürriyetin diktatörlük doğurması kaçınılmazdır. II. Meşrutiyet'in ortaya çıkardığı anarşi böyle bir vasatın sonucudur. İstibdat yönetiminin ahlaken yozlaştırdığı kitleler, hürriyeti elde etkilerinde anarşi üretmişlerdir. Bu noktada siyasal örgütlenmelerin öncelikli vazifesinin ferdin ahlaki olgunluğunu inşa edecek terbiye süreçlerini organize etmek ve böylece cemiyetin hürriyet ve eşitlik arzusunun yıkıcı değil inşa ve ıslah edici yönde ilerlemesini sağlamak olmalıdır.

Siyasi Partiler Meselesi

Said Halim Paşa'nın siyasal partilerin ülkemizdeki rolüne ilişkin tespitleri bugün dahi siyasal alanda atılması gereken adımlara dair fikir verebilir. Kendisi Avrupa'nın çok yoğun ve kanlı mücadeleler yoluyla elde ettiği siyasal kazanımların ve bu kazanımları korumak amacıyla ihdas edilen siyasi parti kültürünün İslam toplumlarının sosyal dokusuyla mütenasip olup olmadığı hususunu teşrih masasına yatırır. Bu noktada Said Halim Paşa, inanç/itikat değerlerimiz ve bu değerlerden ilham alarak oluşturduğumuz insan-evren-devlet-cemiyet tasavvurlarımızın Batı siyasal tecrübesiyle asla ve kat'a uzlaşamayacağı kanaatindedir. Batı'da siyasal partilerin sınıf ve mezhep kavgalarının gölgesinde geliştiği; demokrasi, liberalizm, piyasa, seyahat özgürlüğü, hümanizm vb. kavramların bu mücadelenin sonucu olarak anlam kazandığı hatırlandığında[36] Paşa'nın tespitlerinin teorik bakımdan yerinde olduğu söylenebilir.

Paşa'ya göre Batı'nın siyasi metodu kendi sosyal esaslarından doğduğu için (oradaki) siyasi partilerin birbirleriyle sürekli mücadele hâlinde olmaları tabi kabul edilmelidir. Biz de ise partilerin siyasi rekabetlerini esas alan parlamentarizm bilinmiyordu. Ulusal birliğini tesis etmiş toplumlarda uygulanabilecek olan bu siyasal sistemin, Osmanlı'ya ithal edilmesi, birbirine düşman siyasi grupların oluşmasına sebep oldu. Osmanlı sosyal düzeni ferdin siyasal tercihte bulunmasına imkân sağlayamadığı,

36 Jacques Attali, *1492*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1999, s.79-87.

hatta edilgenliğin/pasifliğin âdeta özendir(il)diği, siyasal alan yalnızca seçkinlere mahsus bir şekilde tasarlandığı için ithal edilen bu sistem tutmadı. Bugün bile bu ithal siyasal düzenin sancılarından kurtulabilmiş değiliz. Bu bağlamda Said Halim Paşa'nın dostluk ve yardımlaşmaya dayalı siyasi mücadele ortamı oluşturma önerisinin hem kendi dönemi hem de bugün için bir karşılığının olduğunu söylemek güçtür. İslam toplumlarında var olan siyasi partilerin birbirleriyle düşmanca mücadele ve rekabet etmeleri cemiyetin sosyal düzeni açısından yıkıcıdır. Bir ülkede siyasi partiler arasında hedef/gaye birliği yoksa ülkenin sevk ve idaresinde, yön ve istikametinde ilham alınacak değer sistemi (paradigma) mutabakatı sağlanmamışsa, siyasi erkin (iktidarın) ele geçirilmesi için her türlü şenaat, hile ve desiseye tevessül ediliyorsa o ülkenin sosyal düzeninin bozuk olduğuna hükmedi/lebi/lir. Said Halim Paşa'ya göre de İslam toplumlarında siyasi partilerin ana gayesi, İslam'ın inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi olmalıdır. İslam'ın ilke ve prensiplerinin gözetilmediği, şeriatın hilafına hareket edildiği ve siyasi gayenin de bu bağlama hasredildiği bir İslam cemiyetinin sosyal düzeni çatırdamış olur. Nitekim Paşa bu noktada siyasi parti kültürünün ithal edilmesinin aynı zamanda ilgili kültürün sosyal prensiplerinin de ithal edilmesi anlamına geldiğine işaret eder.

Türkçülük Eleştirisi

Said Halim Paşa'nın hedef aldığı aydın/entelektüeller arasında Cumhuriyet modernleşmesine en ciddi etkiyi yapan Ziya Gökalp'tir. Mustafa Kemal'in, "düşüncelerimin babası" diye taltif ettiği Ziya Gökalp'in[37] Garp medeniyetine dâhil olma arzusu ve bunu "millî hars"a halel getirmeden yapma iştiyakı Türkçülük ideolojisinin inkişafında oldukça önemli rol oynamıştır. Said Halim Paşa hem Osmanlı merkezî idaresini temsil etmesinden dolayı (yani devlet yönetiminde bulunmanın zorunlu sonucu olarak) hem de –ki daha mühim olanı kanaatimce budur- İslam'ın dünya görüşünün Ziya Gökalp'in savunduğu ideolojiye cevaz vermediği gerekçesiyle bu akımın karşısında durmuştur. Ancak buna rağmen Cumhuriyet'in düşünce dünyası büyük oranda Gökalp'in etkisinde kalacaktır. Paşa'nın da içinde bulunduğu İslamcı ekol, İstiklâl Marşı'nı yazarak yeni kurulan Cumhuriyet'e mührünü vursa da gadre uğramaktan kurtulamayacaktır. Bizzat İstiklâl Marşı'nın şairi Mehmet Âkif'in hayat hikâyesi bu söylediğimizin delilidir.

Ziya Gökalp'in Türkçülüğü Ahmet Vefik Paşa ve Süleyman Paşa'dan tevarüs eden geleneğe yaslanır. Çarlık Rusya'sının hinterlandında Azeri Türkçesinde yazdığı komedilerle Avrupa'da nam salmış Mirza Fethali Ahundof ve *Tercüman* gazetesini çıkaran İsmail Gaspıralı da Ziya Gökalp'in gözdeleri arasındadır.[38] İsmail Gaspıralı'nın çıkardığı gazetenin Şark ve Garp Türkleri tarafından anlaşılan bir lisan (Türkçe) kullanması, bütün Türklerin aynı lisanda buluşmasını sağlayan canlı bir delil olarak kabul edilir. Öte yandan Yusuf Akçura'nın da üstat olarak kabul ettiği Hüseyinzade Ali'nin İstanbul'da tıbbiye tahsili sırasında Türkçülük odaklı dersler vermesi bu mefkûrenin serpilip gelişmesine katkı sunmuştur. İslamcı ideolojinin önde gelen isimlerinden biri olan Cemaleddin Afgani'nin de Avrupa'da revaç bulan millî hareketlerin er ya da geç imparatorlukları sarsacağı öngörüsünden hareketle Osmanlı entelijansiyasını -örneğin şair Mehmet Emin Bey'i- Türkçülük noktasında motive etmesi dikkat çekicidir.[39] Ziya Gökalp, İslam ittihadı söyleminin Alman Kayzeri tarafından Abdülhamit'in kulağına fısıldandığından hareketle Osmanlıcılığın ve ittihad-ı İslam çizgisinin memleket için hayırlı olmadığına kanidir. Bu süreçte yükselen Türkçülük mefkûresinin Mustafa Kemal eliyle kazandığı zafer Ziya Gökalp'e göre kat'i ve büyük bir inkılaptır.

Türkçülüğü, Türk milletini yükseltmek olarak tanımlayan Ziya Gökalp'in nazarında millet; "lisan, din, ahlak ve bediiyatça müştereklik, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir". Dolayısıyla Türk, bir milletin adı olarak vardır ve her milletin olduğu gibi Türk milletinin de kendine

37 Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2, Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.29-44.

38 Ziya Gökalp, *age., s.5-6.*

39 Ziya Gökalp, *age., s.5-6.*

mahsus "hars"ı mevcuttur. Demek ki Türkün yalnız bir lisanı, bir harsı olabilir. Bu bahis mühimdir. Zira Protestan burjuva uygarlığının inkişafı sürecinde de Latincenin emperyalizminden kurtulmak isteyen yerel Avrupa dilleri, ulusal bilincin inşasıyla paralel olarak bağımsızlıklarını kazanmış ve sınırları belli bir toprak parçası (*patrie*) üzerinde tek dil olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ziya Gökalp'in, benzer süreci Osmanlı'da cari kılmaya çalışan bir entelektüel olarak Said Halim Paşa gibi merkezî devlet ricalinin (ve elbette İslamcıların) ilmî/entelektüel gazabını celp etmesine şaşırmamalı. Nitekim Ziya Gökalp harsça birleşmesi kolay olan Türklere işaret ederken bilhassa Oğuz Türklerine (yani Türkmenlere) dikkat çekmektedir. Hatta Türkçülüğün yakın mefkûresi olarak "Oğuz yahut Türkmen ittihadına" işaret ederek birkaç asır evveline kadar mütesanit bir aile gibi yaşayan Oğuzların ortak edebî literatürüne vurgu yapmaktadır. Böylece Ziya Gökalp Osmanlı'yı, Türk harsını Acem-Arap etkisi altında bırakarak kısırlaştıran ve unutulmaya terk eden bir bağlama hapseder. Kozmopolit olmakla ve sınıf menfaatini millî menfaatin fevkinde görmekle suçlar. Bu noktada Said Halim Paşa, medeniyetimizi hakir görmek yerine sevip hizmet etmenin gerekliliğine işaret ettikten sonra bozkırlarda şehirler kurduğumuza dikkat çekerek "Evvelce ırk tetkiklerinde bir konu olan Türk kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde içtimai ve siyasi bir varlık çıkararak, Türk medeniyetini, irfanını ve ruhunu kabul eden her Müslüman'a 'Osmanlı Türk'üyüm' deme selahiyetini medeniyetimiz sayesinde kazandık." ifadeleri kullanır. Böylece (âdeta) Ziya Gökalp özelinde bütün Türkçülere cevap vermektedir. Ziya Gökalp ise Osmanlı'yı tavsif ederken şöyle diyecektir: "Kendisini millet-i hâkime görür, idare ettiği Türklere "millet-i mahkume" nazarıyla bakardı. Osmanlı daima, Türk'e (eşek Türk) derdi. Türk köylerine resmî bir şahıs geldiği zaman, (Osmanlı geliyor) diye herkes kaçardı. Türkler arasında Kızılbaşlığın zuhuru bile bu ayrılıkla izah olunabilir.".[40]

Osmanlı'nın Türk millî harsını kozmopolitliğe kurban etmiş olmasından hareketle artık aynı harsa sahip olanların bir araya gelme zaruretine dair (Türkçü/Turancı) söylemin tahkim edilmesi daha da kolaylaşır. Türk şiirinin halkla barışıklığına övgüler düzülürken, Osmanlı'nın saray şairleri yerilir. Resmî ulemaya karşı halk hocalığı ve şeyhliği öne çıkarılır. Türklerin Osmanlı idaresinde maruz kaldığı mazlumiyet, ehlibeytin mazlumiyetine benzetilir. Halk ozanlığının da saray edebiyatına razı olmayan bu Türkmen topluluklarınca geliştirildiği dile getirilir. İslam öncesi gelenek/kültür yardıma çağrılarak Türk'ün erdem ve faziletlerine vurgu yapılır. Benzer bütün ulusal hareketlerde olduğu gibi din, ulus bilincini zaafa uğratan bir değer olarak tanımlanmaya başlanır. Yusuf Akçura'nın "İslam mümin olan kimselerin soy ve milliyetlerini bitirir; lisanlarını kaldırmaya çalışır, mazilerini, ananelerini unutturmak ister: 'İslam kuvvetli bir değirmendir ki, muhtelif cinsler(ırklar) ve dinlerin müntesiplerini öğütüp dinen, cinsen bir aynı haklara sahip, bir diğerinden hiç farksız Müslümanlar çıkarır."[41] söylemi dönemin Türkçülük cereyanını anlamak için önemlidir. Din/itikat bağının yerine artık milliyet bağı geçmelidir! En eski Türk devletinin müessisi olan Mete an yüksek ahlak, sulhperverlik, emperyalizmden içtinap gibi özellikleriyle öne çıkarılır. Attila, "cihan sulhunu temine çalışan bir müceddit" diye tavsif edilir. İslamcı havzadan Babanzâde Ahmet Naim, milliyetperverlik adına müşrik atalara atıf yapanlara "İslam gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslam dairesini hiçbir zaman kuşatamaz. Çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez." diyecektir. [42]

Modern sosyolojinin üstatlarından (hassaten Durkheim'den) aldığı ilhamla -ki Ziya Gökalp'e göre "sosyoloji hakiki konusunu Durkheim'le kazanmıştır"[43]- içtimai hayatı dinî, ahlaki, hukuki, muakalevi, bedii, iktisadi, lisani ve fennî olarak kategorize eden (parçalayan) Ziya Gökalp, hars ile medeniyet arasındaki müşterek noktaya işaret ederken bu kategorilerin mecmuuna vurgu yapmaktadır. Dinin/

40 Ziya Gökalp, *age.,* s.33-34.

41 Akçuraoğlu Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar,* haz. Arslan Tekin, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2015, s.136-137.

42 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler Kişiler,* C 1, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.335.

43 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.452-453.

İslam'ın itikadî bir varoluşun öznesi olarak değil kültürel bir varoluşun nesnesi/bileşeni olarak konumlandırılmasında Gökalp'in bu parçacı yaklaşımının etkisi oldukça fazladır. Ona göre şayet bir millet din, ahlak, hukuk, lisan, sanat/estetik, fen gibi hayat alanlarında ahenkli bir birliktelik oluşturmuşsa burada millî harstan söz edilebilir. Medeniyet ise aynı mamureye dâhil birçok milletlerin içtimai hayatlarının müşterek mecmuu olarak tanımlanmaktadır. Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet arasındaki farkı izah ederken ki referansı Batı'dır. Nasıl ki müstakil bir Alman, İngiliz, Fransız harsı var ve bunların mecmuu "Garp medeniyeti" olarak tesmiye ediliyor derken, zımnen, Osmanlı bünyesindeki ulusların (hassaten Türklerin) millî kimliklerinin önemine işaret etmektedir. Ziya Gökalp dine, ahlaka, hukuka, güzel sanatlara, iktisada … dair bilgilerin ve ilimlerin, fertler tarafından usul ve irade ile vücuda getirildiğini ve bunların tamamının medeniyeti oluşturduğunu söylerken; harsın suni olmayan, âdeta nebat ve hayvanların uzvi hayatının kendiliğinden meydana gelmesinde olduğu gibi teşekkül ettiğini iddia ederek özellikle lisanın ehemmiyetine vurgu yapar. Bu noktada Said Halim Paşa'nın millet tanımıyla (bazı noktalarda) ortaklaşır. Fakat Paşa'ya göre millet, müşterek lisan, his ve fikirlere sahip; kendilerine mahsus sanat ve edebiyat meydana getirmiş; öteki insan topluluklarından ayrılmalarına sebep olacak ahlaki ve ruhi bir kültür oluşturmuş fertler topluluğu[44] olarak tanımlanır. Aradaki fark ise Said Halim Paşa, Osmanlı-İslam ilişkisi bağlamında imparatorluğun menfaati için farklı milletlerin bir arada bulunmasının devamından yanayken Ziya Gökalp, "suni bir halita" şeklinde nitelediği Osmanlıcanın tesirinden kurtulmadan Türk millî harsının tebellür etmeyeceğine inanır. Lisana yüklenen özel misyon bağlamında temellendirilen hars-medeniyet farkı, denebilir ki Said Halim Paşa ile Ziya Gökalp'in ayrıldığı en temel noktalardan biridir. Gökalp Osmanlıcayı medeniyet dili olarak tanımlıyor ve fakat Türk millî harsından "pek az" nasipli olduğunu öne sürüyordu. Ona göre lisani bağımsızlığı teşekkül ettirmeden, millî harsın inkişafı mümkün değildir. Avrupa'da ulusal bilincin inşasında Latincenin baskısından kurtulma arzusunun katkısı düşünüldüğünde Ziya Gökalp'in mefkûresinin esin kaynağı da anlaşılmış olur. Ona göre Osmanlı, hars olarak zayıf ve fakat medeniyet olarak güçlüdür. Bu nedenle Gökalp "Harsı kuvvetli, fakat medeniyeti zayıf bir milletle, harsı bozulmuş fakat medeniyeti güçlü bir millet siyasi mücadeleye girince harsı kuvvetli olan millet daima galip gelmiştir." çözümlemesiyle tercihini harstan yana yapacaktır. O, medeniyetin harsı bozduğu kanaatindedir:

> Bir milletin saadeti medeniyetine değil harsına istinat eder... Bir millet milli harsına kıymet verdiği müddetçe mesuttur; harsını gözden atıp da yalnız medeniyete kıymet verdiği zaman hem cemiyet hem de fertler saadetten mahrum olur.[45]

İmparatorlukların kozmopolit idaresi altında millî benliklerini unutan milletlerin bir gün mutlaka uyanacaklarına inanan Ziya Gökalp "reaya"yı uykusundan uyanmaya çağırır. Said Halim Paşa ne kadar birleştiriciyse Gökalp o kadar ayrıştırıcıdır. Bu farkın en önemli sebebi de biri modern sosyolojinin (ilmi içtimaiyat) ilke ve prensipleri doğrultusunda düşünürken, diğerinin İslami referanslar temelinde tefekkür ediyor olmasıdır. Durkheim sosyolojisinden edindiği parçacı ve determinist değerlendirme yöntemiyle Gökalp'in varacağı yer başka türlü olamazdı. Ona göre "bir millet ya Şarklı ya da Garplı olur. İki dinli bir fert olmadığı gibi iki medeniyetli bir millette olmaz. Tanzimatçılar bu noktayı bilmedikleri için muvaffak olamamışlardır. Türkçüler esasen Bizanslı olan Şark medeniyetini büsbütün terk ederek Garp medeniyetini tam bir surette almak istediklerinden azimlerinde muvaffak olacaklardır. Türkçüler tamamıyla Türk ve Müslüman kalmak şartıyla Garp medeniyetine tam ve kat'i bir surette girmek isteyenlerdir. Fakat Garp medeniyetine girmeden evvel millî harsımızı arayıp bularak meydana çıkarmamız icap eder". Burada din ve medeniyeti eşitlemeye çalışan perspektif gözden kaçmamalı. Türk millî harsının Osmanlı medeniyeti tarafından zaafa uğratıldığını savunan Gökalp, söz konusu Batı medeniyeti olduğunda bütünüyle ithal etmekten yanadır. Medeniyeti de "din gibi" dışarıdan değil

44 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 207.

45 İsmail Kara, *age.*,s.434.

içeriden almak lazım geldiğini, medeniyetin de "tıpkı din gibi" olduğunu ve ona "iptida inanmak ve kalben bağlanmak" gerektiğini beyan eder. Tanzimatçıların zevahiri taklitle sınırlı kalan teşebbüslerinin sonuç alamaması, onların Garp medeniyetine kalben bağlanmamalarından dolayıdır. Halka değerli bir armağan olarak Şark medeniyetinin şubesi olan Osmanlı medeniyetini değil Garp medeniyeti götürülmelidir. Fakat az sonra Gökalp din ile medeniyetin birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyleyecektir. Batı medeniyetini bir Hristiyan medeniyeti olarak görmenin doğru olmadığına işaret etmek için yapacaktır bunu… Nasıl ki bir Hristiyan medeniyeti yoksa İslam medeniyeti de yoktur diyecektir. İçtimai ilmi hâlimizin düsturu olarak önerisi "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" söyleminde belirginleşir. Teslisi andıran bu söylem, Cumhuriyet Türkiye'sinin ideolojik önderi olan Gökalp'in kafa karışıklığının tezahürüdür âdeta…

Dönemin en gözde kavramlarından biri olan medeniyet, Said Halim Paşa'nın da gündemindedir. Ancak o, bu kavramı, dönemin İslamcı perspektifini de yansıtacak şekilde, milliyet ile aynı bağlamda kullanır ve Batılılaşmak kendi medeniyetimizi (yani milliyetimizi) terk ve inkâr anlamını taşır der. Osmanlı medeniyetinin vaktiyle Batı medeniyetine üstün olduğuna dikkat çekerek "geri kaldığımız" iddiasının yersizliğine değinir. Ziya Gökalp'in "halka Garp medeniyetini götürmek gerek" yaklaşımının Said Halim Paşa'daki karşılığı taklitçilik ve bu münasebetle milliyetimizin inkârı ya da imhasıdır. İslamcı ideoloji evvela Mehmet Âkif'in "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" söylemiyle bu kavrama karşı mesafesini koyacak ve nihayetinde ise İsmet Özel'in 1976'da yayımlanan *Üç Mesele* adlı eseriyle medeniyet; "insanların madde karşısında zaaflarının ve maddi gelişmeye mahkûm olmalarının somutlaşmış hâli" diye tanımlanacak ve medeniyetin insanlara sunduğu toplum yapısı "Kur'an'a muhalif" yönüyle değerlendirilecektir.[46]

Said Halim Paşa'nın "aydınlarımız bilmeli ki Müslüman bir milletin Batılı milletlerden alacağı bir şey yoktur" yaklaşımıyla, Ziya Gökalp'in Garp medeniyetine meftuniyeti arasındaki fark oldukça büyüktür. Said Halim Paşa, sosyoloji yerine fıkıh önerirken de esasa taalluk eden bir bağlama işaret eder. Berrak zihni sayesinde sosyolojinin Avrupa sosyal düzeninin (Protestan burjuva) kodlarını içkin olduğunu anlamış ve bu disiplin yardımıyla Müslüman bir toplumu analiz etmenin mümkün olmadığını kavramıştır. Bu nedenle şeriatın "ahlaki ve sosyal" boyutuna dikkat çekmektedir. Fıkıh ilminin şeriatı referans alarak teşekkül ettiğine dair vurgusu bütün teşkilatımızın, iktisadi esaslarımızın, içtimai kanun ve kuralların fıkhın yol göstericiliğinde inşa edilmesi gerektiğini içkindir. Bu noktada Said Halim Paşa'nın nübüvvet geleneğine dair beyanı hayatidir. Şeriatın sosyal hayata ilişkin ilke ve prensiplerinin Hz. Peygamber aracılığıyla tebliğ ve tatbik edildiğine dikkat çeken Paşa, içtimai hayatın kaidelerinin bilimsel olmadığı için aklen inşa edilmesinin zorluğuna işaret ederek, nübüvvetin gerekliliğini vurgular. Böylece nübüvvet olmadan sosyal hayatın kanunlarını ahlaki, adil ve hakkaniyete riayet edici bir şekilde belirlemenin mümkün olmadığını da belirtmiş olur. Devletin bile şeriata bağlılığı ölçüsünde sevilip değer göreceğini söyleyen Said Halim'in, vahiy ve nübüvvet bilgisinden bağımsız ahlaki, siyasi, sosyal, iktisadi kaideler ihdas eden modern sosyolojiye bakışı nettir. Müslüman toplumlar sosyolojiyi değil fıkhı referans almalıdır.

Sonuçta denebilir ki Said Halim Paşa, dağılmaya yüz tutmuş bir imparatorluğun her alanda yaşadığı buhranlarına yakinen tanıklık etmiş ve bu tanıklığını İslamcı zaviyeden kaleme almış berrak zihinli bir devlet adamı ve mütefekkir olarak tarihteki yerini almıştır. Her mütefekkir gibi içine doğduğu zamanın çocuğudur. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin paradigmatik sancılarını yaşamış ve gücü nispetinde mücadele etmiştir. Ziya Gökalp'in ideolojik kılavuzluğunda gerçekleşen Cumhuriyet modernleşmesinin geldiği noktaya bakıldığında, Said Halim Paşa'nın çözümlemelerinin ne kadar isabetli olduğu görülebilir. Protestan burjuva uygarlığının sosyal, siyasal, iktisadi, hukuki, felsefi çerçevesine mahkûm olan modern Türkiye'de Ziya Gökalp'in "millî hars"ı çoktan aşınmış ve amorflaşmıştır. İslam ise direnişine devam etmektedir. İslamcı ideoloji bu direnişi kavileştirdiği sürece insanlık ailesinin felahına vesile olabilir.

46 İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma,* Şule Yayınları, İstanbul, 2006, s.136-137.

ÜÇ TARZ-I SİYASET, BUHRANLARIMIZ VE EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ

YAKUP ÖZTÜRK

II. Meşrutiyet sonrası Türk düşüncesine yön veren iki temel akım İslamcılık ve Türkçülüktür. İlki Said Halim Paşa'nın da aralarında bulunduğu entelektüellerce savunulmuş, sonraki dönemlerde paşanın kaleme aldığı *Buhranlarımız* kitabı, İslamcılık hafızamızın kalıcı metinlerinden kabul edilmiştir. Yusuf Akçura ise Meşrutiyet Türkçülüğünü *Üç Tarz-ı Siyaset*'le inşa ve temsil etmiştir. 2020 yılı içerisinde bu iki kitabı yeniden yayıma hazırlarken üzerinde durulmadığını tespit ettiğimiz bir meseleyi bu yazı vesilesiyle dikkatlere sunmayı amaçladık.[1] Hem Yusuf Akçura hem de Said Halim Paşa, Osmanlı Devleti'nin içerisine düştüğü dar boğazdan çıkması için bir sistem ya da ideoloji inşasını amaçlamışlardır. *Siyaset* ve *Buhranlarımız*'ın hacimleri karşısında çağın edebiyat ve sanat anlayışına dair değerlendirmeler oldukça mahduttur. Yine de bu metinlerin Türk düşünce hayatındaki yeri göz önüne alındığında bu mahdut hâl önemini yitirir. *Üç Tarz-ı Siyaset* ve *Burhanlarımız*'ın müelliflerinin şahsiyeti ve ideolojileri üzerinde durulduktan sonra sanat ve edebiyat meselesinin bu eserlere nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

Yusuf Akçura ve *Üç Tarz-ı Siyaset*

Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'nin yakın dönem düşünce hayatında iz bırakan isimlerinden biri Yusuf Akçura'dır. Onun bilhassa *Üç Tarz-ı Siyaset* adını verdiği makaleler dizisi, Tanzimat Devri'yle savrulan Osmanlı düşünce ikliminin Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük içinde hangisi üzere istikamet tayin edeceğini tartışır ancak tek bir yolu işaret etmez. Bu metin, ruhunu ve fikrini Türkçü cereyana hazırlayan bir düşünürün beyannamesi olarak Türk siyasi hayatında yer etmiştir.

Yusuf Akçura, (1876-1935) Meşrutiyet'in ilanı ve kısa bir süre sonra II. Abdülhamit'in sürgüne gönderilmesiyle açığa çıkan iktidar boşluğunda yeni rejimin ve bu rejime himaye eden İttihat ve Terakki Partisinin ideolojik yol göstericilerinden olmakla kalmamış, aynı zamanda Türkçü düşüncenin hareket sahasını genişletecek sivil yapılanmaların ve gazete-dergi yayıncılığının da kurucuları arasında bulunmuştur.

Kazan Türklerinden olan Yusuf Akçura'nın ailesinde İbrahim Akçura ve İsmail Gaspıralı gibi Osmanlı coğrafyası dışındaki Türklerin yetiştirdiği önemli fikir adamları bulunur. O, ilk terbiyesini bu insanlardan almıştır. Aile, birtakım talihsizlikler yaşayınca Yusuf Akçura çocuk yaşta İstanbul'a gelmiş rüştiye ve idadi tahsilinden sonra Harbiyeye girmiştir. Burada yasak yayınları takip ettiği gerekçesiyle tutuklanmıştır. Derslerindeki istikrar ve başarı dolayısıyla tekrar okula kabul edilmiştir. Mezuniyetinin ardından erkânıharp sınıfına seçildiyse de II. Abdülhamit'e muhalif kurmay adaylarının safında görüldüğünden ve Jön Türkler ile irtibatı tespit edildiğinden tekrar tutuklanmış ve Fizan'a sürülmek

1 Söz konusu kitaplar Kapı Yayınları'ndan 2020 yılı içerisinde çıkmıştır. *Üç Tarz-ı Siyaset*, çeviriyazı ve sadeleştirme; *Buhranlarımız*, sadeleştirme ile yayımlanmıştır. Her iki çalışmada da kaynak metinlerin özgün harfli baskılarına yer verilmiştir. Burada, kendi çalışmalarımız referans alınmıştır.

üzere Trablusgarp'a, aralarında yakın arkadaşlarından Ahmet Ferit'in [Tek] de olduğu bir kafile ile gönderilmiştir. Askerlik mesleğinden çıkarılmış ancak bu durum nedense uzun sürmemiş ve rütbesi iade edilmiştir.

Paris'te siyaset bilimi okumuştur. 1900'lerin başında bu eğitim ona sadece bir diploma vermemiş, devrin birtakım aydınlarının müşterek hasmı olan II. Abdülhamit'e muhalefet edecek mecrayı da hazırlamıştır. Sadri Maksudi ile bir arada olmuş ve Ahmet Rıza'nın meşhur Şûrâ-*yı Ümmet* gazetesinde yazmıştır. İstanbul'a dönmesi yasak olduğu için Kazan'a gitmiştir. *Üç Tarz-ı Siyaset*'in yayımlanması da bu aylarda olur. Bu makale Kazan'da yazılmış, Kahire'deki *Türk* gazetesine gönderilmiştir. Üç sayıda tefrika edilen makalenin ilk bölümü derginin 14 Nisan 1904/25 Mart 1320 tarihli 24. sayısında, sonraki iki bölüm ise 26 ve 27. sayılarında yayımlanmıştır.

Yusuf Akçura, 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanı haberini alır almaz İstanbul'a gelmiştir. Akçura, 1910'dan sonra Türkçü derneklerin hemen hepsinin kurucuları arasındadır. Türk Ocağı bunlardan en dikkat çekenidir. Türk Yurdu Cemiyetinin yayını olan *Türk Yurdu* dergisinde 1911'den 1917'ye kadar idarecilik yapmıştır.

İstanbul'un işgali sonrası İngiliz yönetimince tutuklanmıştır. Bir yıl tutuklu kaldıktan sonra 1920'de evlenmiş, aynı yılın Mart ayında Millî Mücadele'yi desteklemek amacıyla İstanbul'dan ayrılarak Anadolu'ya geçmiştir. Cumhuriyet'ten sonra Atatürk'ün çevresinde görünen Yusuf Akçura, bu yıllarda Ankara Hukuk Okulunda öğretim üyeliği vazifesini yürütmüştür. 1932'de Atatürk'ün iradesi ile I. Türk Tarihi Kongresi'ne başkanlık etmiş ve Türk Tarihi Tetkik Cemiyetinde çalışmıştır. Bugün Türk Tarih Kurumu olarak bilinen yapının başkanlığını yürütmüş, ömrünün sonuna kadar bu görevde kalmıştır.

Yusuf Akçura entelektüel ve varlıklı bir ailede yetişmenin imkânlarından istifade etmeyi bilmiş, bilhassa amcası İbrahim Akçura'nın tesiri altında kalarak onun kütüphanesi ve dost meclislerinden faydalanmıştır. Erken yaşlardan itibaren Türklük araştırmalarına hususi bir önem vermiş, bu sahadaki kültür ve tarih eserlerini okuyarak Avrupa'daki tahsilinden önce kendisini bir seviyeye taşımıştır. Türkçülük onun sonradan keşfettiği değil içine doğduğu, gözünü açtığı bir düşüncedir. Türkçülüğe sıkı sıkıya sarılarak diğer milletlerin ve düşüncelerin tabiatına bigâne kalmadığı, ortaya koyduğu eserlerde görülür. *Üç Tarz-ı Siyaset*'i hâriç tuttuğumuzda dahi *Muasır Avrupa'da Siyasî ve İçtimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar, Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale* adlı eserleri bunu ispata yetecektir. Ancak onun asıl istikameti Türkçülük üzere olmuş, Pantürkist ya da Pantürkizmin babası gibi sıfatlarla anılmıştır. Baba ocağında temelleri atılan Türkçülük düşüncesi, henüz Rusya Türkleri arasında iken daha hissî reflekslerle sınırlı iken, Paris'te yükseköğrenimi sırasında fikrî zemine çekilmiş ve bir idrak noktasına taşınmıştır.

İstanbul'dan sonra tahsil hayatını Paris'te sürdüren Yusuf Akçura, Paris'e vardığında Avrupa'nın devrimlerden çıkmış, yeni ve hatta kimi zaman aykırı milliyetçilik düşüncelerinin hüküm sürdüğü bir coğrafya olduğunun bilincindedir. İngiliz aydınlanmasını Paris'e taşıyan aydınların düşünceleri, her düşüncenin liberal bir biçimde seslendirilmesine imkân sağlamıştır. Kapitalizmden sömürgeciliğe, emperyalizmden komünizme birbiriyle akraba ya da zıt düşüncelerin aynı koridorlarda yankılanması Yusuf Akçura'nın aradığı hürriyete çabuk kavuşmasının kapılarını aralamıştır. Bu manzara karşısında Şerafeddin Mağmumi'nin "Türk milliyetçiliği dışında Türklere hürriyet yoktur." sözü kulağına çalınmış ve gelecek yıllarını bu ideal şekillendirmiştir. *Üç Tarz-ı Siyaset*, bu idealin ilk büyük seslerinden biri olarak kaleme getirilmiştir.

Üç Tarz-ı Siyaset, Yusuf Akçura'nın Rusya'da yazıp Mısır'da, II. Abdülhamit aleyhinde çalışan *Türk* gazetesinde yayımladığı makalesidir. Bu makale kısa bir zamanda, Yusuf Akçura'nın düşünce dünyasında bir yer edinmesinin çok ötesine geçmiş, Türkiye'nin yakın dönem siyasi hayatının temel metinlerinden biri kabul edilmiştir. Bugün Türkçülük düşüncesinin, daha erken devirlerinde numuneleri olsa da

çıkış bildirgesi bu yazı dizisidir. Ancak metnin Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük düşüncelerine eşit mesafede yaklaşmak hususunda hassas olduğu ve bu düşüncelerden herhangi birini açıktan işaret etmediği hâlde Türkçülük düşüncesinin manifestosu kabul edildiği vurgulanmalıdır.

Üç Tarz-ı Siyaset, Osmanlı Devleti'nin çöküşü ertelemek hatta durdurmak amacıyla farklı dönemlerde hayata geçirdiği Osmanlıcılık ve İslamcılık politikalarını tenkit eden, bunların Osmanlı coğrafyası için tatbikini imkânsız gören bir makaledir. Yazıldığı yıllarda henüz resmî bir politika hâline gelmemiş Türkçülük düşüncesi de kitapta ele alınmış, sakıncaları ve faydalı tarafları tıpkı öncekiler gibi tahlil edilmiştir. Türkçülüğün, II. Meşrutiyet'ten sonra İttihat ve Terakki hükûmetince devletin resmî ideolojisi hâline getirilmesine yaklaşık on yıl varsa da Akçura'nın Türkçülüğü erken bir zamanda öne çıkarması, onun makalede tercihinin bu yönde olduğunu düşünmemize imkân tanır.

Osmanlıcılık, II. Mahmut Devri'nde hayata geçirilmiş, Osmanlı idaresi altında yaşayan bütün unsurların milliyet, din ve mezhepleri bakımından bir ve aynı hukuk üzere muamele görmesini teklif eden bir anlayıştır. Esasında, 1789'da Fransa'da gerçekleşen büyük devrimle, aynı soydan geldiklerini iddia eden milletlerin yaşadıkları coğrafyalarda müstakil devletler kurmak arzuları, Avrupa'da olduğu gibi doğuda bilhassa Osmanlı Devleti gibi çok milletli devletlerin siyasi yapılarında bir tehdide dönüşmüştür. Yüzyıllarca bir arada yaşama iradesi göstermiş etnik unsurların, Avrupa'da ortaya çıkan bu teşebbüslerin tesirine girmeyeceğini düşünen Osmanlı idaresi, bunu kendilerinden uzakta bir Avrupa meselesi olarak görmüştür. Ancak Yunanistan'ın bir isyan neticesinde Osmanlı'dan bağımsızlığını alması ve Balkan devletlerinin siyasi mekanizmalar arasında ayrılıkçı düşüncelere savrulmaları Osmanlıların da tedbir politikaları gütmelerini zaruri kılmıştır. Osmanlıcılık ideali Osmanlı Devleti hüküm sürdüğü müddetçe terk edilmemiştir ancak yanında İslamcılık, İttihat ve Terakki'nin iktidarı gasbetmesiyle II. Meşrutiyet Dönemi'nde Türkçülük ile beraber daha geri planda kalmak kaydıyla yürümüştür.

II. Mahmut'tan II. Abdülhamit'e kadar bilhassa Tanzimat'ın kudretli paşaları eliyle Osmanlıcılık, devletin bekasını sağlamak arzusuyla din temelli şeriatın terk edilmesi ve «modern» hukuk üzerine kurulu bir cemiyet nizamı etrafında şekillenmiştir. Müslümanların, gayrimüslimler karşısında asırlarca muhafaza ettikleri birtakım siyasi ve hukuki haklar, yerini, bütün tebaayı eşitleyen bir sisteme bırakmıştır. Yegâne amaç, Batılı devletlerin Osmanlı coğrafyasında yaşayan Hristiyan ve Musevi unsurlara "insanlık hakkı" üzerinden müdahalesini bertaraf etmektir. Fakat atılan adımlar geniş haklar verilen gayrimüslimlerle devletin asli unsuru olan Türk ve Müslümanları pek memnun etmemiş, devlet coğrafyasının en uzak noktalarından en merkezî noktalarına kadar pek çok yerinde isyanlar çıkmıştır.

II. Abdülhamit Dönemi'nde, iktidara yakın entelektüeller tarafından Osmanlıcılık düşüncesi taraftar toplamaya devam etmiş olsa da bu dönemin hâkim anlayışı Osmanlıcılıktan çok İslamcılık olmuştur. Osmanlı düşünürlerinin destek verdiği Osmanlıcılık, karşı tarafta mâkes bulmamış, Balkan coğrafyasındaki isyanlar sonucunda Müslüman cemiyetler kıtale uğramış hatta yurtlarından sürülmüşlerdir. Batılı devletlerin teşvikiyle ayrılıkçı politikalar artmıştır. Neticede, İkinci Abdülhamit bu anlayışın yerine Müslümanları hilafet altında tutma ve dağılmayı önleme amacıyla Osmanlıcılığı İslamcılığa kalbetmiş, ondan sonra iktidara gelen İttihat ve Terakki Partisi de Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'te ileri sürdüğü görüşler doğrultusunda Türkçülüğü ilke edinmiştir.

Yusuf Akçura, Osmanlıcılık düşüncesi gibi İslamcılığın da Avrupa menşeli bir anlayış olduğunu iddia eder. Ona göre Osmanlıcılık düşüncesinin zayıflaması ile Sultan Abdülaziz Dönemi'nde İslamcılığın ilk sesleri duyulmaya başlamıştır. Tebaa içerisindeki eşit siyasi ve hukuki haklar meselesi çok çabuk zayıflamış, Türkler arasında dahi din ve mezhep farklılıkları baş göstermiştir. Akçura, Müslüman nüfusa sahip büyük devletlerin bu düşünceye karşı çıkacağını iddia ederek Osmanlıcılığın bir kurtuluş olamayacağını söylemiştir. Öte taraftan, Osmanlı tebaası arasında dine dayalı bir birliğin kurulması da İslamcılık sayesinde olacaktır. Bütün Müslümanların halife etrafında bir araya gelmesi önemlidir. Arapçanın

din ve ilim dili olması da bunu kolaylaştıracaktır. Ancak Akçura'nın İslamcılığın müspet taraflarını hatırlatması onun bu düşünce etrafında ileri sürdüğü eleştiriler karşısında kıyaslama dahi kabul etmez.

II. Abdülhamit, Yeni Osmanlıların muhalefet gerekçeleri olan anayasayı ilan etmiş ve meşrutiyet meclisini hayata geçirmiş olsa da bu dönem uzun sürmemiştir. Doksan Üç Harbi'nin getirdiği yıkım ve çabuk karar verme arzusuna mebusların geçimsizlikleri ve mecliste yaşanan tartışmalar ilave olunca meclis feshedilmiş ve Kanun-ı Esasi yürürlükten kaldırılmıştır. Bu hadise, Osmanlıcılık politikasının da sonu anlamına gelir. Devlet, yeni bir çıkış yolu aramış ve nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslümanlardan oluştuğunu hatırlatarak İslam'a ve hilafet makamına ağırlık vermiştir.

Yeni Osmanlılar Cemiyetine mensup Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi entelektüeller meşruti rejim taleplerinin yanı sıra İslamcılığı, Osmanlıcılık karşısında bir kimlik muhafazası olarak görmüşlerdir. Nitekim Namık Kemal'in ve bir Yeni Osmanlılar mensubu olmasa da devrin önemli isimlerinden Ahmet Mithat Efendi'nin Batı'da yürütülen İslam karşıtı söylemlere karşı eserler kaleme aldıkları bir gerçektir. Ernest Renan'ın bir konferansta ileri sürdüğü İslam'ın bilim karşısında gerici tutuma sahip olduğu iddiaları *Renan Müdafaanâmesi* adlı eserle Namık Kemal tarafından ağır bir tenkide uğramıştır. Yine Ahmet Mithat Efendi'nin *Nizâ-ı İlm ü Din* adlı dört ciltlik eseri İslam'ın bilime verdiği değeri ispata dönük bir reddiyedir.

Tanzimat sonrası Türk edebiyatında da Batı edebiyatı ürünü olan romanlar yazılmış ancak bu romanlarda öncü kabul edilen metinler maddeci, pozitivist romancıların eserleri olmamıştır. Tanzimat romancısı, kendi bulunduğu kültürel ve dinî iklime yakıştırabildiği romantizmin temsilcilerini miras edinmeye hassasiyet göstermiştir. Bu sebepten olsa gerek Tanzimat romanında İslami bir ahlak anlayışı öne çıkar ve romancı bu ahlakın kayboluşuna dair derin bir korku yaşarcasına, yozlaşmış her karakteri ölümle cezalandırmaktan geri durmaz. *Acâyib-i Âlem, Paris'te Bir Türk, Gönüllü* gibi romanlarında İslam'ın bilim ve ahlaki meselelerle irtibatını göstermeye çalışan Ahmet Mithat Efendi, İslam'a hayran kalarak Müslümanlığı kabul eden gayrimüslim karakterler de kurgular. Bu dönemin en keskin İslamcılık tekliflerini, Türklük ve Müslümanlığı eşitleyerek anlatan *Turfanda mı Yoksa Turfa mı* romanıyla Mizancı Murat Bey'in getirdiğini de hatırlatalım.

Düşünce ve edebiyat sahasında görülen İslamcılık, II. Meşrutiyet'in ilanıyla düşüncede varlığını sürdürmüş ancak edebiyatta ortaya çıkan bir düşünce olma hususiyetini muhafaza eden Türkçülük karşısında edebî sahada geriye düşmüştür. Bu dönem edebiyattaki İslamcılığı neredeyse tek başına Mehmet Âkif yüklenmiştir.

Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*'te henüz II. Meşrutiyet Dönemi Türk milliyetçiliğini görmeden Tanzimat'la birlikte Osmanlıcılık düşüncesine paralel ilerleyen Türkçülük düşüncesi hakkındaki kanaatlerini de ortaya koymuştur. Akçura'ya göre "Tevhid-i Etrâk", Osmanlı Devleti'nde yaşayan Türklerin, soy bakımından Türk olmayan ancak kendilerini Türklük ile kaynaşmış görenlerin bilinçlendirilmesi ile hayata geçecektir. Osmanlı Türklerinin, kuruluştan bu yana devletin asli unsuru olmalarına rağmen ne devlet idaresinde ne de hükmettikleri milletler üzerinde hiç bir zaman Türklüklerini öne çıkaran bir tavır içerisinde olmadıkları bilinir. Türk ve Müslüman olmak, başka bir ırka ya da dine mensubiyetle kıyaslanamayacak ayrı bir kimliktir. Ancak Tanzimat Dönemi'nde Batı'dan ithal edilen milliyetçilik düşüncesinin devletin millet sisteminde açmaya başladığı derin çatlaklar önce Osmanlı entelektüelleri arasında kurucu, asli unsurun Türk olduğunu hatırlatmış, başta kuşatıcı bir kimlik olarak görünen Türklük, sair etnik kimliklerle eşitlenir ve mücadele eder hâle gelmiştir. O vakte kadar Yusuf Akçura'nın da iddiasıyla Türk birliği yaratmak düşüncesi görülmemiştir.

Osmanlı Devleti, Tanzimat politikalarıyla tebaanın tamamını bir arada tutmaya çalışsa da bu çabalar neticesiz kalmış; önce Yunan, sonra Sırp, Bulgar ve Ermeni cemiyetler milliyetçi cereyanların tesiriy-

le Osmanlı'ya karşı isyan hareketlerine girmiştir. Bu, Hristiyan Avrupa'nın Osmanlı Devleti içerisine yerleştirmeye çalıştığı ayrılıkçı politikalar olmakla kalmamış, Arap ve Arnavut gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu cemiyetlerde de görülmüştür. Avrupa'nın güdümüne giren Hristiyan milletler, milliyetçiliğin getirdiği rüzgârla Osmanlı Devleti'nden kopmuşlar, Müslüman olup etnik milliyetçiliği savunanlar da Osmanlı kalmayı etnik kimliklerinin yanında kabul etmişlerdir. Ancak bu tavır zaman içerisinde toprak kayıplarının, güçsüzleşen merkezî idarenin bir neticesi olarak Müslüman kimliklerde Osmanlı Devleti'ne karşı isyana dönüşmüştür. Yusuf Akçura, 1904'te *Üç Tarz-ı Siyaset*'i yazmaya başladığında bu manzara devletin her bucağında çoktan belirmiştir. Irka dayalı bir Türk kimliği inşası ve sadece Osmanlı mülkü içerisinde değil dışarıdaki Türkleri de bilinçlendirerek bir Türk birliği tesis edilmesi devletin bekası için en temel politikalardan biri olarak görülmüştür.

Üç Tarz-ı Siyaset'te dile getirilen iddiaların savunucuları olduğu gibi bu iddialara ağır eleştiriler getiren yazılar da yazılmıştır. Ali Kemal'in *Türk* gazetesindeki "Cevabımız" yazısı, söz konusu eleştirilere bir numunedir. Ali Kemal, Kırım'ı dahi koruyamayan Türklerin Asya Türklerini nasıl koruyacaklarını sorar. Yusuf Akçura'nın arkadaşlarından Ahmet Ferit [Tek] de yine *Türk* gazetesinde "Bir Mektup" başlığı ile hem Ali Kemal'e hem de Akçura'nın bazı düşüncelerine eleştiriler getirir. Ahmet Ferit, İslamcılığın nevzuhur bir hadise olmadığını, bunun Yavuz Selim'in hilafeti Osmanlı'ya getirmesi kadar eski bir geçmişi bulunduğunu hatırlatır. *Üç Tarz-ı Siyaset*'e dair şahsi kanaatlerine de yer veren Ahmet Ferit için Osmanlıcılık, söylendiği gibi imkânsız bir teşebbüs değildir ancak o, İslam birliğinin gerçekleşmesini ihtimal dâhilinde görmez. Türk birliğinin de ancak gelecekte hayata geçebileceğini, içinde bulunulan zamanın buna elvermediği iddia eder.

Üç Tarz-ı Siyaset, sadece Yusuf Akçura'nın entelektüel dünyasını kuran bir metin değildir. Kendi zamanında tartışmalara sebep olmuş, Türkçülük düşüncesinin imkânlarını genişletmiş, dönem entelektüellerinin dünya siyaseti içerisinde görmezden geldikleri savrulmaların farkına varmalarını sağlamış hacmi küçük, tesiri büyük bir beyannamedir. Bu metin bu açıdan okunabileceği gibi kendi çağının edebiyatına eleştiriler getiren bir edebî tenkit metni olarak da görülebilir.

Said Halim Paşa ve *Buhranlarımız*

Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, Prens Halim Paşa'nın oğlu Said Halim Paşa (1864-1921) hidivlik makamına kimin riyaset edeceği tartışmalarından dolayı Mısır'ı terk ederek 1870'te ailesiyle birlikte İstanbul'a gelip yerleşmiştir. İsviçre'de siyaset alanında üniversite tahsilini tamamlamıştır. 1900'de Rumeli beylerbeyi olmuştur. Saray nazarında itibarlı görülmesi, kendisine düşmanlık edenlerin hırsını büyütmüş, Yeniköy'deki yalısında muzır neşriyat ve silah bulundurduğunu iddia eden jurnaller saraya ulaştırılmıştır. Bu hadise, şahsi tercihiyle devlet işlerinden kısmen uzaklaşmasına sebep olmuş, yalısına çekilmiş, vaktini sosyoloji ve tarih alanında incelemeler yapmakla geçirmiştir.

1909'da Selânik'te toplanan İttihat ve Terakki Kongresi'ne katılmış, 1912'de Meclisin feshedilmesinden sonra Said Paşa Kabinesinde görev almıştır. Trablusgarp Savaşı sırasında İtalyan hükûmetiyle müzakereleri yürütmek üzere Lozan'a gönderilmiştir. 1912'de İttihat ve Terakki Cemiyetinin genel sekreteri olmuştur. Babıâli Baskını'nın ardından Mahmut Şevket Paşa Kabinesine Şûra-yı Devlet reisi olarak girmiştir. Hemen ardından hariciye nazırı olmuştur. Mahmut Şevket Paşa'nın katlini müteakip sadrazamlık makamına getirilmiş, 1913'ün Haziran ayında hükûmeti kurmuştur.

Edirne'nin tekrar Osmanlı Devleti'ne katılması ve Adalar meselesinde hassasiyet gösteren Said Halim Paşa, bu vesile ile padişah nişanına layık görülmüştür. 2 Ağustos 1914'te Almanya ile ittifak antlaşması Paşa'nın yalısında imzalanmıştır. Kendisinin onayı alınmadan Rusya'ya yapılan saldırı sonucunda Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'na girmiştir. İradesi hiçe sayılan Said Halim Paşa'nın sadareti de göstermelik hâle gelmiştir. 1915'te Hariciye Nazırlığından istifa etmiştir. İttihat ve Terakkinin 1913

ve 1916'daki kongrelerinde teşkilatın genel başkanlığına seçilmiştir. Mondros Mütarekesi'nden sonra savaş ve "Ermeni Kırımı" sorumlusu iddiasıyla Yüce Divana verilmiştir. 1919 yılı Mart ayında tutuklanmış, o yılın Mayıs'ında İngilizler tarafından Malta'ya sürülmüştür. Serbest bırakıldıktan sonra Roma'da kiraladığı konağa yerleşmiştir. 5 Aralık 1921'de konağının önünde Ermeni terörist Arşavir Şıracıyan tarafından öldürülmüştür. Naaşı İstanbul'a getirilerek 22 Ocak 1922'de Çemberlitaş'taki II. Mahmut Haziresi'ne, babasının yanında defnedilmiştir.

İslamcı Nazariye ve Buhranlarımız

Osmanlı Devleti, Mustafa Reşit Paşa'nın, Sultan Abdülmecit riyasetinde kaleme aldığı bir fermanın 1839'da millet huzurunda okunmasıyla, bütün kurumlarını Batı uğrunda tanzim edeceğini resmen bildirmiştir. Teorik çerçeve var olanın ihyasını talep ederken pratik manzara büsbütün farklıdır. Bir süre sosyal hayattan askerî nizama, eğitimden hukuka kadar eski ve yeninin bir arada olduğu ikilikler görülmüştür. Başlarda Batı'nın ilim, irfan seviyesini Osmanlı coğrafyasına nakledecek gayelerle hayata geçirilen yeni mektepler devletin o devre kadar yabancısı olduğu yeni bir entelektüel sınıfı doğurmuştur. Batıcı, Osmanlıcı hatta Türkçü aydınlar bu mekteplerde yetişmiştir. Bunlar arasında Mehmet Âkif, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni, Musa Kâzım gibi II. Abdülhamit idaresine tepki gösteren İslamcılar da vardır. Said Halim Paşa da bu isimlerle hareket etmiştir.

İslamcılık, hayatın bütün kademelerini kuşatan, ibadetten siyaset ve hukuka kadar ilkeleri tayin edici bir disiplindir. Müslümanların geri kalmışlığını bertaraf etmek, Batı'nın tahakkümüne son vermek, dinin özüne uygun hareket etmek ve bunun için hurafelerden dini arındırmak, baskı ile milleti idare eden yöneticilerin aymazlığına son vermek İslamcılığın temel hedefleri arasındadır.

İslamcıların meşrutiyet rejimini talep etmelerinin ardında Tanzimat yıllarında Namık Kemal'in de kullandığı meşveret ve şûra anlayışı vardır. Bu anlayış, milletin yönetime dair meselelerde söz sahibi olması anlamını taşır. Bu sayede, keyfî yönetimler ortadan kalkacak, hukukun üstünlüğü korunacak, hak ve hürriyetler eşitlikçi bir biçimde dağıtılacaktır. Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız*'da ısrarla vurguladığı üzere bu yönetim biçimine kaynaklık eden anayasa metni Batı'dan tercüme yoluyla ithal edilmiştir. İslamcılar, meşruti yönetime İslam'dan referanslar getirerek bu yönetimin kalıcılığı uğrunda düşünceler ileri sürseler de Said Halim Paşa, İslamcı bir düşünür olarak onlardan ayrılmıştır. Batı toplumlarından alınacak bu sistem ve kavramlar Osmanlı toplumunun tabiatına aykırı ve lüzumsuzdur. Bu iddiasını *Buhranlarımız*'ı meydana getiren ve *Meşrutiyet*'le başlayan yedi küçük risalesinde teferruatıyla tartışmıştır.

Meşrutiyet (1911) Said Halim Paşa'nın 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet üzerine yorumlarını ihtiva eder. Paşa, 1876'da siyaset literatüründe Kanun-ı Esasi olarak yer eden ilk Osmanlı anayasasını kaleme alan nesilden başlayarak anayasa fikrini, Batı kanunlarının taklidini, Meşrutiyet yıllarında ilk anayasadaki değişikliklerin Osmanlı toplumu nazarında neden kabul görmediğini, İslam birliği idealini, II. Abdülhamit ve İttihat ve Terakki idareleri sıralarında meydana gelen hatalardan asıl kimlerin sorumlu olduğunu sert sayılabilecek ifadelerle değerlendirir. *Mukallitliklerimiz*, 1911 ve 1914 yıllarında iki defa basılan ve Said Halim Paşa'nın *Meşrutiyet*'teki düşüncelerini bütünleyen bir kitaptır. Bir toplumun, zorba bir kişiyi kol kuvveti ile yerinden etmesinin o topluma hürriyeti kazandırmak için yeterli olmadığını ifade ederek sözlerine başlar. Zulüm ve yolsuzluğu doğuran tohumlar ortadan kaldırılmadıkça hürriyetten söz etmek imkânsızlaşır. Hürriyet, fikrî ve manevi ilerlemelerin doğruluğu nispetinde kendisini gösterir. *Buhrân-ı Fikrîmiz*, 1917'de Mehmed, 1919'da Prens Said Halim Paşa imzasıyla yayımlanmış, 1919'da *Sebilürreşad*'da tefrika edilmiştir. Said Halim Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nin yükselişini temin etmek için Batı medeniyetinden yardım dileme mecburiyeti Osmanlılarda yeni bir düşünür sınıfını meydana getirmiştir. Bu sınıf, denetimden uzak bir biçimde milletin kaderine tesir etmiştir. Onlar, Batı altında kimliğini kaybetmiş bir kalabalıktır. Milletin kurtuluşunu, kendilerinin saplanıp

kaldıkları hastalıklı Batı iptilasının memlekete taşınmasında görmüşlerdir. Said Halim Paşa, bir dönem kendisinin de bu sınıfa ümit bağladığını kabul eder. *Buhrân-ı İçtimâîmiz*'in giriş kısmında ise Osmanlı toplumunun, zamanının en öldürücü günlerini geçirdiğini iddia eder. Ahlak, gelenek ve inançların bozulmasının yanında düzenin ortadan kalkmasından da söz açar. İnsanlar, iftiharla sergiledikleri ayıp ve noksanlarını, yeni medeniyetin bir fazileti gibi gösterme gafletine düşmüşlerdir. Geçmişte büyük bir ihtişama sahip Osmanlı Devleti'nin kısa bir süre içerisinde nasıl bozulabildiği, *Burhân-ı İçtimâîmiz*'in tetkikine giriştiği meselelerdendir. 1910'da *Sıratımüstakim*'de yayımlanan "Taassub-ı İslâmî ve Ma'nâ-i Hakîkiyyesi" başlıklı yazılarından bir araya getirilen *Taassup* 1917'de basılmıştır. Müslüman Doğu, kendisini Batı'nın saldırılarından korumak için her şeyden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Müslümanlar, idarecilerine kayıtsız şartsız bağlı oldukları için baskıcı rejimler ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Batı'dan gelen tahrik ve tahripler Batılılar aleyhinde nefret uyandırmıştır. İslam âlemi Batılı olan her şey gibi medeniyetten de nefret etmiştir. Çünkü Doğu, Batı'yı ancak Haçlılar, rahipler marifetiyle; Batı ise Doğu'yu, İslam âlemini yağma ve çapullara gönderdikleri rehberler ile tanımıştır. *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye* ise 1918'de kitap olarak basılmıştır. Said Halim Paşa bu kitapta İslam toplumlarının dinlerinden neden faydalanamadığını sorar. Buna cevap ararken metafizik yorumlardan kaçındığını ifade eder. Müslüman toplumlar, İslam öncesi hayatlarının tesirinden kurtulamamışlardır. Onlar, geçmişlerinden getirdikleri şeylerin hangilerini unutmak ya da feda etmek gerektiğini takdir edememişlerdir. İslamlaşmak, İslamlaşmak kavramının anlam derinliğini açıklamak hedefini taşıdığını vurgulayarak başlar. Said Halim Paşa'ya göre İslam, kendine özgü inançları, o inançlar üzerine kurulu ahlaki yapısı, ahlakından doğan sosyolojisi, sosyolojisinden gelen siyaset anlayışı olan mükemmel bir insanlık dinidir. Said Halim Paşa, İslamlaşmak tabirinden ne anladığını ifade ettikten sonra İslam'ın inanç, ahlak ve siyaset anlayışlarına sözü getirir.

Said Halim Paşa, Osmanlı'nın son birkaç asır içerisinde geçirdiği sıkıntıların farkında, devletinin Batı karşısındaki mevkiini derinlemesine tahlil eden bir sosyologdur. İddia ve eleştirilerinin uygulanmasında karşısında Türkiye'nin Tanzimat'tan beri aşamadığı aydın sorununu o da bulmuştur. Başka memleketlerde aydınların görevi millî hedeflere hizmet etmek, onları yüceltip güçlendirmek iken Müslüman aydınlar millîlikten uzakta ve hatta ona tamamen zıt bir hedef beslemişlerdir. Said Halim Paşa'ya göre bu, en esaslı ve mukaddes bir görev olduğu hâlde Müslüman aydınlar buna vurdumduymazlık göstermişlerdir. İslam toplumlarında halk ile aydın tabaka arasındaki uçurumların sebebi bundan ibarettir. Halk, aydınları ve devletin ileri gelenlerini birbirine rakip anlayışlar içerisinde gördüğü için onlara itimat nazarıyla bakmayı bir türlü gerçekleştirememiştir.

Beklediği takdir ve itaati göremeyen aydınlar ise halka aşağılayıcı bir çehre ile bakarak kendilerini avutmuşlardır. Said Halim Paşa bu aydınların cahillikten kurtulamadıkları için utanmaları lazım gelirken halkın kabalığını öne sürmelerini tabiî biçimde anlamsız bulur. Batı'nın baskısından bunalan topluma bir de aydınların baskısı eklenince İslam milletlerinin hayat şartları tahammül edilemez bir noktaya varmıştır.

Üç Tarz-ı Siyaset ve *Buhranlarımız*'da Edebiyat Meselesi

Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* metninde Türkçülük, ırka dayalı Türk milleti meydana getirmek fikrini karşılar. Ona göre bu türden bir fikir metnin yazıldığı günlerde oldukça yenidir. Ne şimdiye kadar Osmanlı Devleti'nde ne de diğer Türk devletlerinde görülmüştür. Tanzimat senelerinde de "Tevhid-i Etrâk" fikrine rast gelmediğini söyleyen Akçura, belki Ahmet Vefik Paşa'nın *Lehçe* ile saf Türkçe yazmak arzusu etrafında biraz olsun dolanmış olabilmesine ihtimal verir. Malum olduğu üzere metinde *Lehçe* denilen eser, *Lehce-i Osmânî*'dir ve Türkçeden Türkçeye ilk sözlüktür.

Yusuf Akçura, *Lehçe* üzerinde durduktan sonra son zamanlarda İstanbul'da "Türk milliyeti" arzu eden ilmî bir cemiyetin kuruluşuna sözü getirir. Bu kuruluşta Osmanlılarla Almanlar arasındaki ilişkilerin

artmasının Alman diline, Almanların tarih ve dil hakkındaki çalışmalarına Türk gençlerinin vâkıf olmalarının tesiri vardır. Çünkü bu genç cemiyette edebiyat ve siyasetten çok ketum, sabırlı, tetkik ederek elde edilmiş sağlam bir ilim mevcuttur. Şemsettin Sâmi, Necip Âsım, Veled Çelebi, Necip Âsım'ın *Lugat-ı İlmiyye ve Fenniyye* eserini birlikte yazdığı sözlükçü Hasan Tahsin, *Türkçe Şiirler* müellifi Mehmet Emin Yurdakul bu cemiyetin öne çıkan üyeleridir. 1894-1928 yılları arasında günlük yayımlanan siyasi gazete *İkdam* da bir dereceye kadar fikirlerinin destekleyicisidir.

Türklük siyasetini, İslam siyaseti gibi genele yayılmış bir anlayış olarak gören Yusuf Akçura, onun Osmanlı ile sınırlanamayacağını iddia eder. Bu nedenle yeryüzünde Türklerin yerleşim hâlinde bulundukları diğer noktalara da bakmayı gerekli görür. Türklerin en çok meskûn bulundukları Rusya'da onların birleşmesi fikrinin pek müphem bir surette varlığına inanır. Burada kendi adlandırması olan İdil edebiyatından bahseder ve bunun Müslüman olmaktan ziyade Türk olduğunu dile getirir. İdil edebiyatı, İdil-Ural Türklerinden gazeteci, mütercim, romancı Muhammed Ayaz İshakî'nin öncülük ettiği bir edebiyattır. Akçura'ya göre dışarıdan gelen baskılar olmasa bu fikrin kolaylıkla büyüyüp gelişmesine Osmanlı memleketlerinden müsait çevre, Türklerin en kalabalık bulundukları Türkistan ile Yayık ve İdil havzaları olurdu.

Müslüman devletlerin bazı kural ve yasaları İslam şeriatından ayrılsa da temelde İslam kaidelerinden uzaklaşmış görünmemektedir. Söz gelimi Arapça hâlâ tek din lisanıdır. Hatta birçok yerin Müslümanları için ilim ve edebiyat lisanıdır. Bu durum Akçura'ya göre İslam idealinin devam ettiğini göstermeye yeter.

Said Halim Paşa da *Buhranlarımız*'ı meydana getiren risalelerinde edebiyat ve sanata dair değerlendirmeler yapar. *Buhrân-ı Fikrîmiz*'de Batı hayranı aydınların Avrupa okullarında aldıkları eğitimle ancak meslek sahibi olarak kendilerini yetiştirebileceklerini, sosyolojik bir tetkike kalkışamayacaklarını vurguladıktan sonra düşüncedeki bunalım eleştirilerini Türk edebiyatı üzerinden sürdürür. Kendi çağının Türk edebiyatını samimiyet ve ciddiyetten uzak görmüş, bunun ruhun değil düşüncenin sonucu olduğunu vurgulamıştır. Bu, kaçak olarak ithal edilmiş düşünce ve duygulardan oluşan yapay bir sonuçtur. Osmanlı ruhu, Türk edebiyatında da dışarıda bırakılmıştır. Edebiyat, merhamete muhtaçtır. Onda anlamı ifade eden dile ait kelimelerden başka Türklükle ilgili hemen hiçbir şey görülmez. Geçmiş zamanlarda Osmanlı aydınları Batı medeniyetini tanımadıkları için ona karşı bir düşmanlık beslemişlerdir. Hâlbuki Meşrutiyet Dönemi'nde Batı'ya tapanlar buna zıt bir hâldedirler. Onlar tanımadıklarından dolayı Batı'ya değil kendi memleketlerine yabancı kalmışlardır. Şiir ve hayal ile devamlı koştukları Batı medeniyetine karşı abartılı bir bağlılık ile kendilerini unutmuşlardır. Hâliyle geçmiş zaman aydınlarından daha tehlikelidirler.

Buhrân-ı İçtimâîmiz'de ve *Buhrân-ı Fikrîmiz*'de sanata da yer verir. Said Halim Paşa için geçmişe, ananeye hürmet etmek temel toplumsal görevlerdendir. Bu ilişkilerden soyutlanmış bir toplum ilkel bir toplumdur. Dine hürmet ve bağlılık da toplumsal bir görevdir. İnsanlar arasında aynı his ve zevki doğurduğu için güzel sanatlar da bu gruba dâhil edilmelidir. Kendi güzel sanatlarımızı, müziğimizi, mimari tarzımızı öne çıkarmak toplumsal görevlerimizdendir. Güzel sanatların ulusal bir ruha sahip olup ilhamlara erişebilmesi için bir vatanı olması gerekir. İşte bu iki niteliğin bulunmamasından dolayı güzel sanatlar, becerikliliğiyle gururlanan fakat ilham ve dehadan yoksun birtakım sanatçılar elinde ölmektedir.

Batı hayranlığı, ülkede düşünce hayatını geliştirmeye yardımcı olacağına onu son derece bulandırmıştır. Dolayısıyla bugün artık büsbütün bir düşünce hayatımız yoktur denilebilir. Sanat ve düşünce lezzetlerinden mahrum kalan kederli, hüzünlü ve hoşnutsuz bir toplumda, yararsız bir bilimin eseri olan hastalıklı bir kötümserlik, düşünceleri bulandırarak ve ruhları yoldan çıkararak hızla genişlemekte ve yayılmaktadır. Bu kötümserliğin zihinlere yerleştirdiği bencil ve aşağılık bir çıkarcılık, Osmanlı ruhu ile birlikte Osmanlılık idealini düşürmektedir.

Buhrân-ı İçtimâîmiz'de ayrıca, insanlar arasında aynı duyguyu, aynı zevki doğurduğundan güzel sanatların en önemli toplumsal neden ve etkenlerden sayılması gerektiği dile getirilir. Çünkü estetik tesirler, ortak duygu ve zevklerin görünür olması anlamına geldiğinden aslında toplumsaldır. Bundan dolayı kendi güzel sanatlarımızı, kendi musikimizi, kendi mimari üsluplarımızı, kendi estetik sanat ürünlerimizi öne çıkarıp teşvik etmenin toplumsal görevlerimizden olduğunu da öğrenmek durumundayızdır.

Son olarak *İslâmlaşmak* kitabında İslam'ın, insanlar arasında var olan soy ve ulus farklılığını kabul etmeyerek insanı soya bağlı bir unsur değil toplumsal, siyasal bir unsur olarak gördüğünü kanıtladığı vurgulanıyor. Bu nedenle bireyi, siyasal ve toplumsal bir etken olarak görmek, ulusçuluğu istemek ve onu kabule zorlamak demektir. Çünkü ulusçuluk, birbiriyle kaynaşabilen birtakım siyasal ve toplumsal unsurların birleşmesi, yani uzun süre bir arada yaşamış, aynı dil ile konuşan, ortak duygu ve düşüncelere sahip, kendilerine özgü bir sanat, bir edebiyat var etmiş, kısacası diğer insan kümelerinden ayrışmasına yardımcı olacak ahlaki ve ruhani kültür meydana getirmiş bireylerin birliğinden başka bir şey değildir.

SAİD HALİM PAŞA NİÇİN FRANSIZCA YAZDI? -BİR GİRİŞ DENEMESİ-

KÜRŞAD ARIKAN

Türk düşünce hayatında Fransızcaya yatkınlığı ve bu dilin kültürel havzasına hâkimiyetiyle öne çıkan birkaç isimden biri olan Cemil Meriç, Türk aydınının içinde bulunduğu yabancılaşmaya yönelik eleştirilerini sıralarken "Türkçe konuşan birer Fransız'dık." diyerek kendi açısından "müstağripleşmenin" ne denli varoluşsal seviyelere ulaştığını ortaya koymaya çalışır. Bu ifade, Türk aydınının yaşadığı entelektüel savrulmanın boyutlarını belirgin kıldığı gibi Fransızca ve Fransız kültürünün Türk aydını ve modern Türk kültürü üzerindeki nüfuzunu da gözler önüne serer.

Zira Batılılaşma kavramının fazlasıyla geniş kapsamlı oluşu, Türk çağdaşlaşmasının bilhassa Fransız modeli doğrultusunda gerçekleştiğini ve bunun kendine ait bazı hususiyetleri haiz olduğunu unutturabiliyor. Bu da ister istemez modernleşme sürecine dair yapılan tahlil ve tespitlerin bazı yönlerden eksik kalmasına yol açabiliyor.

"Fransız dilinin etkisini kabul etmeden, insanın on dokuzuncu yüzyıldaki reform devri olan Tanzimat'ı anlaması mümkün değildir."[1] diyen Roderic H. Davison da bu görüşü paylaşır. Özellikle çağdaşlaşma süreciyle birlikte imparatorluğun idareci ve yazar sınıfının gündemine resmen giren Fransızca, Osmanlı ve Cumhuriyet elitleri üzerindeki etki ve prestijini II. Dünya Savaşı'nın sonunda kültürel hegemonyanın Anglosakson dünyaya geçmesine değin muhafaza edecektir. Tanzimat'ı takip eden bir asırlık süre boyunca Fransızca, hem modern Türk nesrinin şekillenmesinde hem de modern Türk kültürü ve medeniyetinin tekâmülünde derin izler bırakmış ve modernleşme devrimizde esas itibarıyla bir "aydınlanma" ve "aydınlatma" işlevi görmüştür.

Güzin Dino'nun da dikkat çektiği gibi, Osmanlı yazarları Türk nesrini sadeleştirmek, yeni bir üsluba ve vuzuha kavuşturmak, belli bir gramer ve imla kuralları bütününe tâbi tutmak için Fransızca metinleri örnek almışlardır.[2]

Bir diplomasi ve Batı'yla iletişim aracı olarak Osmanlı'da Fransızcanın rolüne değinen Roderic H. Davison, dilin "çağdaşlaştırıcı" etkisine şu sözlerle değinir:

> Fransızcanın, Osmanlı İmparatorluğunda çağdaşlaşmanın bir aracı haline gelmesinin ikinci bir yolu da Fransızca kelimelerin ve bu kelimelerle ilgili anlamların Türkçeye geçirilmesiydi. Bu sürecin iki ayrı yüzü vardı. Birincisi sonradan Türkçe bir kelime halini alan Fransızca kelimenin doğrudan kabulü. Diğeri Fransızca terimlerin anlamını ifade etmek için yeni Türkçe terimler yaratmak. Her iki durumda da Fransızca kökenli terimler Osmanlı İmparatorluğuna engin bir yenilikler –yeni gereçler, kurumlar,

1 Roderic Davison, "On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Reformlarına Araç Olarak Fransız Dili", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi,* 1994, s.187.

2 Güzin Dino, "L'Influence française sur la langue littéraire Turque dans la seconde moitié du XIX. siecle", *Revue de Littérature Comparé,* cilt 34, Ekim-Aralık 1960.

> kavramlar – alanı taşıyordu. Doğal olarak bu yeniliklerin hepsi Fransız kökenli değildi fakat kaynakları ne olursa olsun Türk anlayışına Fransız görüşünün altında girmişlerdi. Fransızca terimleri ödünç alma süreci kuşkusuz ki on dokuzuncu yüzyıldaki reform devrinden önce başlamış fakat o yıllarda yoğun bir şekilde hızlanmıştır ve bugüne kadar da devam etmiştir.[3]

Fransızcanın Osmanlı'daki Serüveni ve Said Halim Paşa'nın Tercihi

1862'den itibaren idadide zorunlu bir ders hâline gelen Fransızcanın, Türk aydınının zihin yapısının oluşumunda ve gelişiminde önemli tesirler bıraktığını ifade edebiliriz. Fransızca aynı zamanda hayalî, mecazî, remzî unsurlara dayanan bir yazı geleneğinin inşa ettiği anlam dünyasından sıyrılıp, gerçek dünyada mücadele etme ihtiyacı duyan Osmanlı aydını için daha realist ve akılcı bir entelektüel referans olagelmiştir. İlk Osmanlı roman denemelerinde sürekli realist bir tekniğe ulaşma çabasının gösterilmesi de bu anlamda tesadüfi değildir. Fransızcanın Osmanlı'daki serüvenine baktığımız zaman, Osmanlı elitleri açısından üç temel fonksiyonu icra ettiğini söyleyebiliriz:

Birincisi, dış dünyaya açılmak: 19. yüzyıl Avrupa'sının diplomatik dili olan Fransızca, Osmanlı diplomatlarının Avrupa'yla temas kurmasını sağlamanın yanı sıra yapılan farklı yayınlarla Osmanlı'yı Avrupa'ya tanıtmak için de kullanılagelmiştir. Örneğin II. Mahmut'un emri üzerine 1831 yılında Fransızca yayımlanan *Le Moniteur Ottoman* gazetesi, İmparatorluktaki gelişmeleri Avrupa kamuoyuna tanıtmak amacını gütmekteydi. Daha ileri zamanlarda Nâzım Hikmet'in dedesi Mustafa Celâlettin Paşa'nın Fransızca yayımladığı *Les Turcs et Anciens et Modernes* (Eski ve Yeni Türkler) kitabı da bu anlamda Osmanlı'nın modernlik yolunda katettiği mesafeleri, Türklerin Avrupalılarla olan yakınlığını hatta akrabalıklarını tanıtmak amacıyla yazılmıştı.

İkincisi, aydınlanmak ve aydınlatmak: Fransızca sayesinde modern kültür ve düşünce ile temas kuran Osmanlı aydınları, kendileri "aydınlandıktan" sonra cemiyeti "aydınlatmaya" soyunmuştur.

Üçüncüsü, entelektüel itibar ve meşruiyet kazanmak: O dönemlerde Fransızca bilmek Osmanlı aydınları için şüphesiz öne sürdükleri fikirlerin itibarı noktasında belli bir entelektüel meşruiyet sağlıyordu. Roderic H. Davison Fransızca bilmenin ayrıcalığına dair şunları söyler:

> Osmanlı hükümetinin zirvesindeki bu adamların ve onlar gibi önemli durumlarda olmayan diğerlerinin Fransızcayı biliyor olmaları gerçeği, bu insanların yerleşmiş batılı kanunları ve kavramları daha çok anlayabilmeleri demekti. Dil onlar için Batı'lılarla iletişim kurmak için bir araç, fikirlerin aktarılması için önemli bir yol anlamındaydı. Bu insanlar büyümekte olan Fransızca bilenler grubunun bir parçasıydı; bir dereceye kadar sadece Türkçe veya doğu dilleri bilen diğerlerinden ayrı tutuluyorlardı.[4]

20. yüzyılın önde gelen İslamcılarından ve Batı'dan farklı bir toplumsal dünya tahayyülünün müellifi konumundaki Said Halim Paşa'nın hayatına ve fikirlerine ışık tutan hemen hemen tüm araştırmalarda ve akademik incelemelerde bütün risalelerini ve eserlerini Fransızca yazdığı[5] mutlaka dile getirilir. Kendisiyle ilgili sicil kaydında "Muallim-i mahsusdan Arabî ve Farisî ve Fransızca ve İngilizce okuyup ba'dehu İsviçre Darülfünununda dahi beş sene kadar tahsilde bulunmuştur. Arabî ve Türkçe kitabet

3 Davison Roderic, *age.,* s.179.

4 Roderic Davison, *age.,* s.176.

5 Bu durumun göz ardı edildiğini düşündüren yaklaşımlar da söz konusudur. Said Halim Paşa'nın risalelerini Fransızca asıllarından değil hâlihazırda Osmanlı Türkçesine aktarılmış metinleri esas alarak yayıma hazırlayan N. Ahmet Özalp sunuşunda "Bu yeni baskıda, bütün kitaplar *asıllarıyla* karşılaştırılarak sıkı bir denetimden geçirildi. Özellikle ilk yedi kitap, neredeyse yeniden hazırlandı. İlk baskıdaki yanlışlar ortadan kaldırıldı, dilindeki sorunlar giderildi. Kitapların sıraları da, yazarın düşünce sürecinin daha kolay izlenebilmesi için, yayın tarihine göre yeniden belirlendi." ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Said Halim Paşa, *Bütün Eserleri*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2015, s.11. Burada "asıllarıyla" kelimesiyle kastedilen Osmanlı Türkçesidir. Hâlbuki Said Halim Paşa yayımlanmış, yayımlanmamış, makale/risale müsveddelerini ve notlarını Fransızca el yazısıyla kaleme almıştır.

eder."[6] denilmesine rağmen Türkçesinin[7] ve Arapçasının çok iyi olmadığı ifade edilir. Mehmet Âkif, Tunuslu Hayrettin Paşa'nın oğlu Tahir Hayrettin ve Mehmet Rauf Bey onun eserlerinden bir kısmını Türkçeye tercüme edip yayımlamışlardır. *Son Sadrazamlar*'ın müellifi İbnülemin Mahmut Kemal, Said Halim Paşa'nın eserlerinin dili hakkında oğlu Halim Bey'den bazı mühim bilgiler aktarır:

> [Paşa'nın] bu eseler[in]den bahsettiğimiz sırada-hakikaten erbabı-kemâl ve marifetten olan-büyük oğlu prens Halim Bey 'merhum Türkçeyi kusursuz yazmakla beraber Fransızcayı en iyi yazanlardan olduğu için eserlerini Fransız lisaniyle telif ederdi. Makam-ı sadarette bulunduğu sırada şifre kalemi müdürlüğüne tayin ettiği Mehmed Rauf Bey gibi bazı erbab-ı kalem Türkçeye tercüme ederlerdi. Asıllarının ihtiva ettiği *dekâyık*[8] tercümelerde görülemez' dedi.
>
> Keşk-i kendi kaleminden çıktığı gibi Fransızca olarak neşredilseydi' dediğimde 'Osmanlı Devleti'nin sadrazamı olan bir âdemin -lisan-ı mâder-zâdı olan-Türkçeyi bırakıp da Fransızca eser neşretmeyi hamiyet-i milliyesi cihetiyle asla tecviz edemezdi' cevabını verdi. [9]

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Mısır'dan İstanbul'a dönerek Şûra-yı Devlet azalığı görevine getirilen Said Halim Paşa bu dönemdeki reformları çok sert biçimde eleştirir. Paşa Osmanlı Devleti'nde yapılan ıslahatların hiçbirinde başarılı olunamamasının sebeplerini ortaya koyarken Fransız hayranlığından kaynaklanan sosyal sorunlara dikkat çeker:

> Adalet sistemimizi ıslah etmek için Fransa adalet sistemini esas aldık. Halbuki Fransız cemiyeti, bizimkine asla benzemeyen aslı ve menşei, ruh hali, adetleri ve gelenekleri, irfanı ve medeniyet seviyesi ile bizden pek farklı olan, ihtiyaçları ise çok ve çeşitli bulunan bir toplumdu.
>
> Fransız adalet sistemi mükemmel oluşu ile bizi cezb etti. Bu da, bizce kabul olunması için kafi görüldü. Halbuki kimse, Fransa'ya hiç bir şekilde benzemeyen bizimki gibi bir memleket için bu sistemin uygun olup olmadığını düşünmedi. Bu tarzda icra eylediğimiz adliye ıslahatının da bunca seneler çalıştıktan sonra malum şekilde ve hiç derecesinde neticeler vermesi şaşılacak bir şey değildir.[10]

Fransız kültürünü yakından tanıyan Said Halim Paşa hakkında dönemin Fransız gazetelerinde çeşitli haberler yer almıştır. Bunlardan biri Paşa'nın Babıâli Baskını neticesinde istifa eden Kâmil Paşa'nın yerine hükûmeti kurmakla görevlendirilen Mahmut Şevket Paşa'nın Kabinesinde görev almasıyla alakalıdır. 27 Ocak 1913'te Hariciye Nazırlığına tayin edilen Paşa bu görevi sadrazamlığına kadar sürdürecektir.[11] *Excelsior* gazetesi Said Halim Paşa'nın fikirlerine ve hayat telakkisine ilişkin çok farklı bir değerlendirme yapar. Gazetenin 25 Mart 1913 tarihli sayısı Said Halim Paşa'nın hariciye vekilliğine tayin edilmesini konu alan haberde yer alan ifadeler Paşa'nın Fransa ile ilgili eleştirilerinden habersizlik bir yana nasıl görülmek istendiğini değerlendirme imkânı veriyor:

> SAİD HALİM
>
> Türkiye'nin Hariciye Vekili
>
> Henüz 49 yaşında, Türkiye'nin tanıdığı belki en trajik şartlarda Hariciye Vekilliği görevini üstlenmeyi kabul etti.
>
> Mehmed Ali'nin torunu olan Said Halim'in ağır ve bir o kadar hassas görevine, modern Mısır'ın en büyük hükümdarlarından bir tanesi olan dedesinden miras kıvrak ve ince zekâsı eşlik edecektir.

6 İsmail Kara, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.426.

7 Said Halim Paşa, Turancıları eleştirdiği "Les Turquisants - Les Touranisants" (Türkçüler ve Turancılar) başlıklı yazısında Osmanlı Türkçesi meselesini de gündeme getirir: "Turancıların dikkat çektiği Türk-Osmanlı kimliğine gelirsek, bu kimlik Türk olduğu kadar Müslüman ve Müslüman olduğu kadar Türk'tür, dininin olduğu kadar ırkının da bir mahsulüdür. Ancak bu kusursuz birliğini koruduğu müddetçe var olabilecek bölünmez bir bütündür. Bugün Osmanlı Türkçesi neyse, Müslüman olduğu için öyledir."

8 İncelikler.

9 İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar,* Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, C 4, s.1913.

10 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman Yayınları, s.53.

11 M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa,* İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.28.

Her şeyden önce, tahsilini yaptığı Batı'nın bir dostu ve hayranıdır. Fransa ve Fransız olan her şey için tutkuludur ve Türkiye ile ülkemiz arasındaki geleneksel bağları daha güçlü ve samimi kılmak için elinden geleni yapacaktır.

Nâdir seçkinlikte bir centilmen olan Said Halim, büyük bir şevk ile sanatla uğraşır. Fırçasından Şark'ın nuranî aydınlığını resmeden tablolar çıkmıştır.



SAID HALIM

Ministre des Affaires étrangères de Turquie

A peine âgé de quarante-neuf ans. A accepté de prendre, dans les circonstances les plus tragiques qu'ait peut-être connues la Turquie, le portefeuille des Affaires étrangères.

Petit-fils de Mehemet-Ali, il apporte, dans l'accomplissement de sa lourde et délicate tâche, les qualités d'intelligence souple et déliée de celui qui fut l'un des plus grands souverains de l'Egypte moderne.

C'est avant tout un ami et un admirateur de l'Occident, où il a reçu toute son éducation. Il a pour la France et tout ce qui est français une véritable ferveur et ne pense qu'à rendre plus intimes les liens traditionnels qui unissent la Turquie à notre pays.

SAÏD HALIM

Gentleman d'une rare distinction, il cultive les arts avec passion, et l'on doit à son pinceau des toiles où il a su fixer la lumineuse clarté de l'Orient. — JEAN MÉNÉVAL

Excelsior, 25 Mart 1913.

İslâmlaşmak risalesinde "Osmanlı Türklerinin Müslümanlıktan uzaklaşmaları" başlığı altında eski müesseselerin, şeriat kürsülerinin, medreselerin ıslah edilmesinin gerekliliğinden bahsettikten sonra yine aydınlar zümresinin Osmanlı toplumunun gerçeklerini gözetmeksizin Fransız eksenli bir yabancılaşma ve mukallitlik içerisine girmelerini eleştirir:

> Fakat kendisini idare edenlerden daha akıllı ve daha kadirbilir olan halk bu müesseselere bağlı kaldı. Aydınlar da sırf bu bağlılıktan çekindikleri için onları tamamen kaldıramadılar. Fakat zayıf halleriyle ölüme terk ederek, yanı başlarında yeni tarzda mahkemeler, mektepler kurdular. Bu yeni kurulanlar ise, Fransız mahkemeleri ile Fransız mekteplerinden üstünkörü alınmış olduklarından, getirildikleri muhit ile hiç ilgileri yoktu. Memleketimize Fransa'nın kendisi kadar yabancı idiler.[12]

Ancak taklitçiliğin yalnız siyasi ve kurumsal etkileri yoktu. "İçtimaî Buhranımız" makalesinde Said Halim Paşa, Fransız hayranlığının ve taklitçiliğinin manevi ve toplumsal sonuçlarına da değinir:

> O vakitler bu medeniyetin bütün incelikleri, parlaklıkları ile göründüğü yer Fransa olduğundan, takip olunan medenileşme gayesi de Osmanlı toplumunu Frenkleştirmekten ibaret kaldı. Böylece Fransız ahlak ve adetlerinin taklidi ve fikirlerinin benimsenmesinden başlanarak meziyetlerinin hatta noksanlarının alınmasına özenildi.

12 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* s.220.

> Artık Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefih geçinmek, servetini kumarda yahut bir Fransız metres kullanarak tüketmek, en yüksek tavır ve hareketler sayılıyor, medeni insanları medeni olmayanlardan ayıran ölçüler olarak kabul olunuyordu.
>
> Latin zihniyetinin tahakkümü altında kalan bu Frenkleşmiş toplumda dine, an'aneye ve adetlere, memleketin çöküşüne sebep olan, yeniliklere mâni olmakta devam eden zararlı köhnelikler gözüyle bakılıyordu. Bütün bu içtimai esaslar medeniyet ve vatanperverlik adına şiddetli hücumlara hedef oluyordu.[13]

Said Halim Paşa'nın zikrettiği gibi o dönemde "*Fransızca konuşmak"* yüksek bir tavır sayılıyor*, "medeni insanları medeni olmayanlardan ayıran ölçüler olarak kabul olunuyordu*". Bu anlamda, Osmanlı aydınlarına yönelttiği sert eleştiriler bağlamında onun Fransızca bilmenin ve yazmanın entelektüel itibar ve meşruiyetine başvurarak dil bilgisini cemiyetten ziyade aydınları aydınlatmak için ilk kullananlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz sert ve yer yer alaycı bir üslupla "Frenkleşmeyi" çok önemseyen Türk aydınına üst perdeden yönelttiği tenkitlerde Fransız dili, kültürü ve düşüncesine herkesten fazla vâkıf olmanın getirdiği özgüvenin de büyük bir rolü vardır.

"Modernist Türkçü", "lâyik ve sosyalist fikir cereyanına intisap etmiş"[14] Celâl Nuri İleri gibi bir şahsiyetin üzerinde bile Paşa'nın ciddi bir tesiri olduğu görülür. Dahası 1916'da yazdığı *Türkçemiz* adlı kitabını Paşa'ya ithaf eden Celâl Nuri, döneminde onun düşünceleriyle yakından ilgilenmiş, metinleri hakkında en fazla yazı kaleme alan isimdir.[15] Kendisi Paşa'nın İsviçre/Cenevre'de beş yıl boyunca *science politique* (siyaset bilimi) okumasının da katkısıyla Batı'yı herkesten iyi bilmesine rağmen –yahut iyi bilmesi sayesinde demelidir belki– "Frenkleşme" eleştirisi yapmasını şaşkınlıkla karşılar. Bu açıdan birkaç pasajı aktarmak konunun anlaşılmasına katkı sunabilir:

> Avrupa'yı birçok ecnebiden iyi bildiği halde tarafsız düşünerek, İslam'ın yüce fikirlerini ve Türklük necabetini, vicdanına sevgili yapacak yüksek bir dereceye çıkarmıştır. Alafranga denen şeyin ne kadar modadan düştüğünü Said Halim Paşa kadar anlayana az tesadüf edilir. Said Halim Paşa, evvela Müslüman, saniyen Türk, salisen Osmanlı'dır. Bu kadar kesin fikirlerle vekalet sandalyesini işgal eden bir vezire çoktan beri rastlamamıştık.
>
> Said Halim Paşa'nın fikirleri kendine has bir özellik taşır. Bu fikirlerin büyük kısmı risale şeklinde basılmıştır. Fikirleri İslamidir. Garip değil mi ki, bu fikirler hep Fransızca ifade edilmiş ve sonradan Türkçe'ye tercüme olunmuştur. İfadeleri ilk bakışta muğlak, anlaşılmaz gibi görünür. Fakat insanı tefekküre sevk eder. Bu fikirler basit muhafazakâr mülahazalar değildir. İnsan bunların arasında birden bir ip ucu bulur. En yeni fikirlere kadar gider. Bununla beraber bu yazılar harcı alem değildir. Açıklanmaya muhtaçtır.
>
> Eski alaturka Müslüman terbiye ve adab-ı muaşeretinin inceliğinin, güzel şeyleri sevme tutkunluğunun belki son temsilcilerinden biri idi. Alafranga alemi pek iyi bildiğinden ve Avrupa'da bir hayli müddet yaşadığından, Said Paşa'nın alaturkalığı hiçbir Avrupa'lının tenkidine uğramayacak bir şekilde idi. Güzel eserlere pek meraklı idi. Güzel yazılara herkesten çok önemli verirdi. Avrupa bediiyatını iyice anladığı halde mesela Şark kıyafetini sever, maşlahını giyer, Şam usulü minder üzerinde ud çalardı. Bununla beraber çalışma odasında meşhur Fransız sanatkarlarının değerli tablolarına tesadüf edilirdi.[16]

Celâl Nuri İleri'nin "Avrupa'yı birçok ecnebiden iyi bildiği hâlde" diye başlayan cümlesi, Said Halim Paşa'nın Avrupa'ya ve kendi medeniyetine karşı gösterdiği tutumda farklı bir beklentiye girdiği izlenimini veriyor. Celâl Nuri'ye göre "Avrupa'yı birçok ecnebiden iyi bildiği" için herkesten fazla Avrupa taraftarı olması gerekirdi belki de. Fakat özellikle Batı dillerine ve kültürüne hâkimiyet hususunda rüştünü ispat etmiş hatta bazen oralarda uzunca yaşamış yazarlar "mektepten memlekete" dönme, kendi millî medeniyet ve kimlik köklerini arama gayretine girerken, aynı vukufiyete sahip olmayan aydınla-

13 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* s.116.

14 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* s.253.

15 İsmail Kara, *age.,* s.399.

16 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* s.25-27.

rın radikal bir şekilde Batı taraftarı olmaları üzerinde durulmayı hak eden bir meseledir. Said Halim Paşa ile eleştirdiği "mukallitler" arasındaki farkın, bir şeye etraflıca vâkıf olmakla gelen özgüven, olgunluk ve bir meseleye hâkim olma duygusu ile onu eksik yahut yarım bilip, hâlen ilk hayranlık merhalesi ve ulaşamama hissini aşamamak arasındaki farka denk düştüğünü söyleyebiliriz.

Nitekim "Batı hayranlığı" deyince Türk entelektüel hayatında ilk akla gelen isimlerden biri konumundaki Abdullah Cevdet gibi bir aydının radikal Batı taraftarlığının buna benzer bir eksiklikten kaynaklandığını iddia edebiliriz. Buna örnek babında Abdullah Cevdet'in Cenevre ve Paris'te yayımladığı *Fièvre d'âmes* (1901), *La Lyre Turque* (1902), *Les Quatrains maudits et les Rêves Orphelins* (1903), *Rafale de Parfums* (1905), *Viola Semper Florens* (1908) gibi Fransızca şiir kitaplarını sayabiliriz. Bunlar o dönemde revaçta olan sembolist şiir tarzında ve oldukça kötü bir Fransızca ile yazılmış başarısız şiir denemeleridir. Nitekim Abdullah Cevdet'in kötü Fransızcasına Abdülhak Şinasi Hisar da bir yazısında şu sözlerle değinir:

> Şair lisan hususunda hiç titiz değildir. Tenafürden kaçınmıyor. Kelimeleri yan yana gelişigüzel diziyor. Hatta denilebilir ki bazen tenafürü arıyor gibidir. Bir şiirine verdiği unvan şudur : "Unutulan Unutmayan". Onun bu kusurunu Fransızcasında da aynen görüyoruz. O kadar ki, o Fransızca yazarken bile, gene kendine has lisanı konuşuyor gibi duyuluyor. Sanmam ki Fransız kulakları, " C'est ton devoir abrupt, lutte ô pôète et meurs" mısraından memnun kalabilsinler. [17]

Fransız Kültürüne Vukufiyet, Etkileşimler ve Tartışmalar

Bu açıdan karşılaştırdığımızda Said Halim Paşa'nın oldukça girift felsefi ve sosyolojik meseleleri kusursuz bir dille yazması, tenkit ettiği diğer aydınlara nazaran Fransız dil ve kültürüne olan vukufiyetine dair bir fikir verebilir.

Bunun çeşitli boyutlarının bulunması bir yana Said Halim Paşa'nın uluslararası sorunlara dair müdahaleleri de söz konusudur. Mesela Malta'da sürgündeyken Amerikan Devlet Reisi ile İngiliz yöneticilerine İngilizce, Fransız Başbakanı'na ise Fransızca yazdığı otuz beş sayfalık açıklama ile kurulmakta olan Cemiyet-i Akvamın eksiklerini, Osmanlı Devleti'nin durumunu ve yapılan yanlışları anlatmıştır.[18] Said Halim Paşa'nın eserlerini önce Fransızca yazdığı, sonra Türkçeye çevrildiği biliniyor fakat sadece Osmanlı aydınlarına değil aynı zamanda Batılı aydınlara da hitap etmeyi önemsediği göz ardı ediliyor. Bu bağlamda, Muhammed Marmaduke Pickthall imzalı İngilizce tercüme Haydarabad'da çıkan *Islamic Culture* dergisinin 1927 tarihli birinci sayısında "The Reform of Muslim Society" başlığıyla yayımlandı. Söz konusu tercüme epey gecikmeli bir şekilde Karaçi'de Begüm Ayşe Bereni Vakfı tarafından 1967 yılında basıldı.[19]

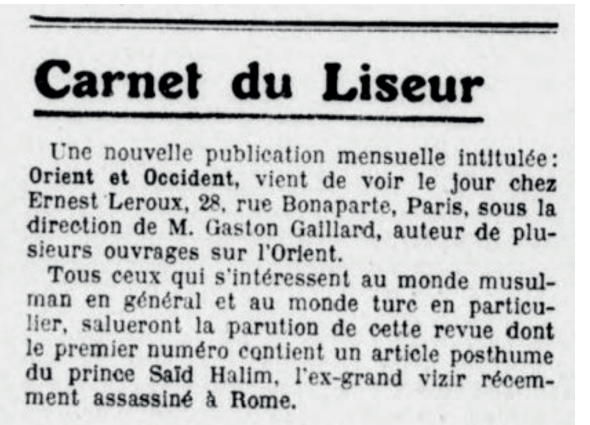
Said Halim Paşa'nın Malta'dayken yazdığı bir risaleye dayanan bu metin Prince Said Halim Pacha adıyla "Notes pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane" başlığıyla Fransızca yayımlanan *Orient et Occident* adlı derginin 1922 tarihli ilk sayısında neşredildi. Avustralya Millî Kütüphanesinin internet sitesinde bir kaydı bulunan *Orient et Occident* dergisinin Ocak 1922'den Haziran 1923'e kadar toplam 18 sayı yayımlandığını öğreniyoruz. *Carnet de la Semaine* gazetesinin 26 Şubat 1922 tarihli sayısında, yeni çıkan *Orient et Occident* dergisinin ilk sayısında Roma'da katledilen Said Halim Paşa'nın bir makalesinin yayımlanacağı müjdelenir. Bu dergiyi çıkaran kişi ise Türkçeye *Türkler ve Avrupa*[20] adıyla çevrilen *Les Turcs et l'Europe* (Librairie Chapelot, 1920) kitabının da yazarı olan Gaston Gaillard'dır.

17 Abdülhak Şinasi Hisar, *Kitaplar ve Muharrirler II - Edebiyat Üzerine Makaleler (1928-1936)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009 s. 251. Abdullah Cevdet'in bu mısraı mealen şu şekilde tercüme edilebilir: "Bu senin ani vazifen, savaş ey şair ve öl."

18 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s.16.

19 İsmail Kara, *age.*, s.397.

20 Gaston Gaillard, *Türkler ve Avrupa*, çev. Zuhal İnal Baycılı, Kanon Kitap, İstanbul, 2020. Avrupa, Rusya, Yahudilik tarihi gibi çeşitli alanlarda kitapları bulunan tarihçi Gaston Gaillard, *Türkler ve Avrupa* kitabında Türkiye-Avrupa ilişkilerinin tarihini anlatmasının yanı sıra, Paris Barış Konferansı'nın Osmanlı'yı tasfiye etmeye yönelik kararlarını, Fransa'nın İstanbul'u işgalini, Rus ve Ermenilerin Doğu Anadolu'da silahlı olarak örgütlenmelerini ve Ermenilerin Avrupa kamuoyunu yanıltmaya yönelik propagandasını eleştirir.



Carnet du Liseur

Une nouvelle publication mensuelle intitulée: **Orient et Occident**, vient de voir le jour chez Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris, sous la direction de M. Gaston Gaillard, auteur de plusieurs ouvrages sur l'Orient.

Tous ceux qui s'intéressent au monde musulman en général et au monde turc en particulier, salueront la parution de cette revue dont le premier numéro contient un article posthume du prince Saïd Halim, l'ex-grand vizir récemment assassiné à Rome.

Carnet de la semaine, 26 février 1922.

Carnet de la Semaine gazetesinin 26 Şubat 1922 tarihli sayısında, Gaston Gaillard tarafından çıkarılan *Orient et Occident* dergisinden söz edilir. Gazete haberinde, "yeni çıkan derginin ilk sayısında" Roma'da katledilen Said Halim Paşa'nın bir makalesinin yayımlanacağı müjdelenir.

Osmanlı toplumsal yapısını şekillendiren diğer hususların yanında dile ilişkin de tartışmaların vuku bulduğu bir dönemde Fransızca gibi emperyal bir dilde yazan Said Halim Paşa'nın bu tercihi çeşitli şekillerde ele alınabilir. Yazımızın başında adını zikrettiğimiz Cemil Meriç "Batı Çıkmazı" başlıklı yazısının sonunda Said Halim Paşa'nın Fransızca yazmasını eleştirerek şöyle der: "Tanzimat sonrası Osmanlı irfânının dikkate lâyık bir tezâdı: Avrupa'nın kültür emperyalizmine cihad açan Osmanlı sadrâzamı, yazılarını fransızca kaleme alırmış."[21] Aslında Said Halim Paşa'nın risalelerinde ele aldığı hususlar, onun Fransızca üzerinden "dönemin küresel kültürel tartışmalarına katıl"masının bir işareti şeklinde yorumlanabilir.[22]

Said Halim Paşa'nın bugüne kadar neşredilmemiş, el yazısıyla kaleme aldığı bazı metinlerinde bu durumu çok rahat bir şekilde tespit etmek mümkündür. Mesela Turancıları eleştirdiği bir yazısının en dikkat çeken tarafı Fransızca yanında Fransa tarihine de aşinalıktır. Bu çerçevede Osmanlı-Türk kimliği üzerine kafa yoran Said Halim Paşa'nın "Türkçüler-Turancılar" (*Les Turquisants-Les Touranisants*)[23] metninin girişinde geçen şu cümleleri okumak faydalı olacaktır:

> Muhtemelen tarihte ilk defa insanların ruhuna bu derece anormal arzular musallat oluyor. Kendisini Galiçyalı farz edip, ülkesinin hars ve medeniyetini Latin kökenli diye bütün kalbiyle sevmeyen bir Fransız görülmüş müdür? Latin ve Grek kökenli Fransızca kelimelerin yerine Galiçyalı veya Galiçya kökenli kelimeler ikame etmeyi, yahut Yahudi kökenli diye Katoliklik dininden vazgeçip sözüm ona ecdadının paganlığına dönmeyi bir an olsun düşünmüş bir Fransız'a rastlanılmış mıdır?

Bu anlamda, gerek kullandığı dilin terminolojisi, üslup özellikleri, akıcılığı, vuzuhu ve rasyonelliği gerekse üzerinde durduğu ve işlediği konular açısından Said Halim Paşa'nın Fransızcasının da tam bir 18. yüzyıl Fransız aydınlanması Fransızcası olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan baktığımızda Said Halim'in Diderot, Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi 18. yüzyıl Fransız aydınlanmasının filozoflarını iyi okuduğunu tahmin etmek mümkündür.

Mehmet Ruyan Soydan'ın koleksiyonunda yer alan bir risale, Said Halim Paşa'nın 18. yüzyıl aydınlan-

21 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1974, s.44.

22 Asım Öz, "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, 2011, sayı: 3, s.159.

23 Said Halim Paşa'nın Fransızcasının hususiyetlerini ortaya koymamız ve fikrî müdahalelerini anlamlandırmamız için koleksiyonundaki Fransızca metinlerinden istifade etmemize müsaade ettiği için Mehmet Ruyan Soydan Beyefendi'ye müteşekkirim.

ma'sının bilgi ve kültürüyle olan entelektüel ilişkisini göstermektedir.[24] "Tabiî Din" anlamına gelen "La Religion Naturelle" başlıklı bu Fransızca risale, Said Halim Paşa araştırmaları açısından bir hayli ufuk açıcı olacaktır. Aydınlanma Devri'nde Rousseau, Voltaire, Kant, Hume gibi filozoflar arasında epeyce tartışılan bu tabiî din meselesinden Said Halim Paşa'nın da etkilendiğini görüyoruz. Onun çalışmaları pek çok konuyla ilgiliyse de biz burada en temel bir tema üzerinde yoğunlaşacağız. Bu ayrıca meselenin nasıl ele aldığını kavramak için bir başlangıç noktası teşkil eder.

Bir Mesele Olarak Tabiî Din

Tabiî din meselesiyle ilgili bir makalesi bulunan felsefeci Jacqueline Lagrée'ye göre 18. yüzyılda tabiî din meselesi filozoflar arasında üç farklı biçimde tartışılır:

- Filozoflar tarafından yeniden keşfedilen ilkel bir din olarak – ki Voltaire bunu Hristiyanlık ve ateizme karşı bir silah gibi kullanır.

- David Hume gibi şüpheci bir filozof tabiî dini filozofların bilimsel dini şeklinde kabul eder ve din eleştirisini inancın ve tarihsel şahitliklerin tahliliyle birleştirir.

- Kant ve Rousseau gibi filozoflar vahiy prensibini reddetmeksizin dinin arındırılmış bir şekli diye algılarlar.[25]

Aşağıda göreceğimiz gibi, pozitivist ve evrensel bir boyutunun olmasının yanı sıra Said Halim Paşa'nın tabiî din yaklaşımının, daha ziyade bu sonuncusuna, Rousseau ve Kant'ın yaklaşımına denk düştüğünü söyleyebiliriz.

Kasım 1917'de yazılan bu metin, o devirde Avrupa'da olduğu kadar Osmanlı'nın elit-entelektüel sınıfında da yaygınlaşan dinsizliğin sebep ve neticelerini inceleyen ve ona karşı "tabiî dine" dönmeyi teklif eden bir manifesto niteliğindedir diyebiliriz. Sözlerine şu şekilde başlar:

> Modern zihniyet her türlü din fikrine o kadar önyargılı ki, hala dinden bahsetmeye yeltenenler, ecdatlarından miras kusurlu bir dimağa sahip olan anormal insanlar olarak görülürler.

Özellikle dine duyulan güvensizliğin aydınlar zümresinde yaygınlık kazanmasından hareketle, bir insanın entelektüel seviyesi ne olursa olsun, bunun dinsizliğe yönelmesi için bir sebep teşkil etmediğini, insanın inançlar toplamının bilgilerine tâbi olduğunu söyledikten sonra dinin pozitivist diyebileceğimiz bir tanımını yapar Said Halim Paşa:

> Dolayısıyla insanın dini müspet ve bilinene dayanmalıdır, menfi ve bilinmeyene değil. İnsan daha yararlı ve mutlu olmak için bilgi edinmeye çalıştığına göre, dinin temel gayesi insanı yönlendirmek ve aydınlatmak, yararlı ve mutlu olabilmek için ona en doğru yolu göstererek en samimi ve gerçek rehber olmalıdır. (...) Din gerçek anlamda özü ve tabiatı itibarıyla mistik, ruhî ve metafizik bir şey değildir, insanın nesnel ve öznel bilgilerine bağlı olan nesnel ve öznel bir inançlar toplamıdır.

Tabiî din ise tam anlamıyla inancın müspet bilgilerle çelişmemesini güvence altına alan insanın tabiatına ve bilime aykırı olmayan dindir:

24 Daha önce İsmail Kara tarafından da zikredilen (*age.,* s.400) Mehmet Ruyan Soydan'ın koleksiyonunda yer alan bu Fransızca risalelerin başlıklarını hatırlatmakta fayda var. *La Démocratie Musulmane* (Müslüman Demokrasisi); *L'Elite intellectuelle Ottomane* (Osmanlı Entelektüel Eliti); *La Crise Politique* (Siyasî Buhran); *Réformes* (Reform); *La Société Ottomane* (Osmanlı Toplumu); *Exposé Analytique de la Question Egyptienne* (Mısır Sorununa Analitik Bir Bakış Açısı); *Les Institutions Politiques dans la Société Ottomane* (Osmanlı Toplumunda Siyasi Kurumlar); *Indications devant servir de base à la Réforme de la Société Musulmane* (Müslüman Toplumunun Islahına Temel Teşkil Edecek Bazı Mülahazalar); *Deux ans après la Révolution* (Meşrutiyet'ten İki Yıl Sonra); *Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans* (Müslüman Milletlerin İnhitatı Üzerine Bir Deneme); *Constitution* (Meşrutiyet); *Islamisation* (İslamileşme); *L'Extrémisme dans nos Réformes* (Islahatlarımızdaki İfratlar); *Question Sociale* (Sosyal Mesele); *Le Féminisme* (Feminizm); *Du Critérium d'une bonne forme de Gouvernement* (İyi Bir Yönetim Şeklinin Kriterleri); *Les Turquisants-Les Touranisants* (Türkçüler-Turancılar); *Religion Naturelle* (Tabiî Din).

25 Lagrée, Jacqueline, "Religion naturelle et Lumières", *La Religion naturelle. sous la direction de Lagrée Jacqueline.* Presses Universitaires de France, 1991, s. 62-91.

> Tabiî din, insana zihnî melekelerini serbestçe kullanabilmeyi temin etmeli ve şüphe ile kaygılarını tatmin etmelidir. Tabii din, insan bilgilerinin icat ettiği inançlar toplamı olduğuna göre, bu bilgiler, büyücülere ve keramet satıcılarına mahsus eski tıbbın yerine modern tıp ve cerrahlığı, astrolojinin yerine astrolojiyi, simyanın yerine kimyayı ikame edecek kadar gelişince, din anlayışının aynı ölçüde radikal bir değişime uğraması gerekirdi.

Buna karşılık hiç de öyle olmadığını müşahede etmekle kalmayıp, "dehşet verici bir anakronizm"in, din ile dinin dışında kalanları kavrayışı arasında "mutlak bir çelişki" tespit eder. Fakat bu sapmanın bilhassa medeniyet hususunda en ileri olan milletlerde yani Avrupalılarda ciddi boyutlara ulaştığını söyleyip bunun sorumluluğunu ruhban sınıfına yükler:

> İnsanlığın ilerleyişinin bu beklenmedik neticesi, Avrupalı milletlerin, ruhban sınıfının kendi tedris ettiği bilgilerin dışındaki başka bilgilere, mutaassıp bir şekilde savunucusu olduğu dinin dışındaki başka hakikatlere müsamaha göstermeyen, yirmi asra yayılan bir dinin mensubu olmalarından kaynaklanmaktadır.

Ruhban sınıfının gittikçe şiddetlenen ısrarıyla birlikte müspet bilim ve din arasında, insanların bilgilerinin genişlediği ve geliştiği ölçüde her an derinleşen bir uçurum açılmış, ahlak ve bilinç arasında bir ikilik doğmuştur. Batı'da bu ikilik zamanla dünyeviyle ruhanînin, sekülerle dinin çatışmasına dönüşmüş ve dinin mağlubiyetiyle sonuçlanmıştır. Bu mağlubiyetle birlikte din mutlak kudretini, varoluş sebebini ve vazgeçilmezliğini kaybetmiş; ara sıra başvurulan manevi bir yardımcıya dönüşmüştür.

Said Halim Paşa *Buhranlarımız*'da Osmanlı-Türk münevverine yönelttiği eleştirilerde Batı medeniyetinin tarihsel olarak kendine has şartları ve problematikleri içinde geliştiğine, İslam dünyasında din-bilim ilişkisinin Batı'daki gibi olmadığına ve dolayısıyla körü körüne taklit edilemeyeceğine dair hususları öne çıkarmıştı. Benzer bir şekilde burada da Batı medeniyetinin kendi hususiyetlerini göz önünde bulundurmanın önemine dikkatimizi çekip, sözü Cihan Harbi'nin ahlaki açıdan sunduğu manzaraya getirir:

> Filhakika bu medeniyeti diğerlerinden ayıran, bilhassa manevî alanda kat ettiği ilerlemenin kepazeliğiyle teknik ve müspet bilim alanında kat ettiği fevkalade mesafedir. Günümüz medeniyetinin en temel hususiyeti, insanının manevî seviyesiyle bilimsel seviyesi arasındaki muazzam farktır. Hiçbir şey medeniyetin bu veçhesini, evrensel bir felaket olan, bugün yaşadığımız ve üç seneden beri devam eden Cihan Harbi kadar iyi özetleyemezdi. En iptidaî güdülerin tahakkümü altında hareket eden, doymak bilmez bir vahşetle, insanın şimdiye kadar hiç hayal edemediği imha silahlarıyla birbirlerini katleden milletlerin manzarasıyla karşı karşıyayız.

Said Halim Paşa, Batı'daki din tecrübesinin tarihsel evrimini böylece açıkladıktan sonra Batı ile Doğu'nun dinî tecrübelerinin farklılığına değinir. Ona göre Batılı milletler dinlerini metafiziğin "kurgusal ve duygusal" alanına hapsederek ikinci plana atarken, Doğulular dinin öz niteliğini muhafaza ederek hayatlarının temel rehberi ve düzenleyicisi olarak yaşamaktaydılar. Ancak bu muhafaza, dinî öğretilerin müsamaha ettiklerinin dışındaki bilgilere kendilerini tamamen kapamak pahasına gerçekleşmiştir. Bunun neticesinde Doğuluların asırlar boyunca zihnî melekeleri körelmiş ve bir entelektüel çöküş devrine girilmiştir. Bu iki farklı din tecrübesi dini "gözden düşürdüğü"nü söyleyen Said Halim Paşa sözü yeniden "tabiî din"e getirir:

> Bir yandan Batılıların dinsizlikleriyle parlak bir medeniyet kurmaları, öbür yandan Şarklıların dindarlığının derin bir inhitata sürüklemesi dini tamamen gözden düşürmüştür. Ancak medeniyet konusundaki bu gelişmeler her ne kadar muteber olsa da hiçbir şekilde tabii dinin prensibine gölge düşürmemektedir; bu tek bir şeyi ispat eder, o da Batılılarla Şarklıların tebliğ ettikleri dinin tabii din olmadığıdır.

Tabiî dinden kastının hurafelerden arınmış, rasyonel faaliyete ve müspet bilgilere aykırı olmayan bir din olduğunu anladığımız Said Halim Paşa, tabiî dinin aslında İslam'ın ve Hz. Peygamber'in emirlerini yerine getirmekten ibaret olduğunu söyler:

> İnsanlık tarihi boyunca gelen bütün Peygamberler arasında insana tabii dinini armağan etmek şerefi bizim Peygamberimize nasip olmuştur. Onun tesis ettiği din, inançları insanın bilgisinden, zihnî melekelerinin serbestçe kullanması sayesinde elde ettiği bilgiden ortaya çıkan bir dindir. Peygamberimiz aynı zamanda beşikten mezara kadar öğrenmeyi, manevî ve entelektüel becerilerimizi sürekli geliştirmeyi İslami bir görev olarak bizlere emretmiştir. İlmin Müslüman'ın malı olduğunu ve nerede bulursa onu alması gerektiğini söylüyor, bunun için Çin'e kadar gitmek gerekse bile.

Said Halim Paşa, Hz. Peygamber'in her asırda bir müceddit geleceğinin müjdesini vermesinin de İslam dininin "tekâmülcü" olduğunu ve bu açıdan ebedî, evrensel hatta tabiî din olduğunun bir ispatı şeklinde değerlendirir. Ümmetini her türlü keyfîlikten korumak için katiyyen bir ruhban sınıfını kabul etmemesine karşın, Cahiliye Devri'nden kalma bazı âdetlerin tesiri yüzünden İslam dünyasında da Hristiyanlara benzer bir şekilde "zihinleri istimlak eden" bir "ruhban sınıfı türü" ortaya çıktığını ve bunun kaçınılmaz biçimde entelektüel bir çöküşe sürüklediğini ifade eder. Ancak Said Halim Paşa Müslümanların cahiliye geçmişlerine ait etkiden kurtulamamış olmalarına karşın modern dönemde de Batılı milletlerin etkisi altına girip, eskisinden daha tehlikeli yeni yanılgılara düştüklerini söyleyerek sözü yine aydın zümresinin taklitçiliğine getirir:

> Filhakika Batı medeniyetinin sahip olduğu manevî prestij ve maddî gelişmeleri karşısında hipnotize olmuş Müslüman aydın sınıfların, kayıtsız şartsız bir şekilde Batılıların din kavrayışını edindiklerini ve her yola müracaat ederek bunu İslam dünyasına da benimsetmeye çalıştıklarını görüyoruz. Batılı milletlerin kat ettikleri ilerlemeler, durmak bilmeksizin çalışarak edindikleri bilgiler, keşfettikleri gerçeklerin bu milletleri dinlerinden ayrılmalarına götürdüğünü görmeksizin, her tarafta dinsizliği yaymaya çalışıyorlar.
>
> Münevverlerimiz bir kez daha, bir olgunun neticelerini sebepleriyle karıştırmak gibi en kaba bir mantık hatasına düştüklerinin farkına bile varamıyorlar.

Terakkiyi dinsizlikte aramak hatasına düşmenin her türlü entelektüel kalkınmayı engelleyeceğini hatta çöküşü hızlandıracağını düşünen Said Halim Paşa, ilerlemenin yolunun bilgilenmekten, İslam dünyasının entelektüel ve manevi seviyesini yükseltmekten geçtiğini söyleyerek muhataplarını dine dönmeye çağırıp sözlerini nihayetlendirir:

> Bu şekilde kalkınmamızı gerçekleştirdiğimiz zaman gayretlerimiz kendini açığa vuracaktır ve münevverlerimizin yürekten arzu ettikleri gibi dinimize kibirlenmek yerine ona daha sıkı sıkıya bağlanacağız. Zira kalkınmak için yaptığımız her şeyin aslında dinimizin bize emrettiklerinden ibaret olduğunu fark edeceğiz. En nihayetinde Müslümanların dinsizliğe temayül etmesinin, insan için hakiki ve samimi bir inancın onun dışında mümkün olmadığı tabii dine kendimizi kapatmak mâniasına geldiğini anlamış olacağız.

Bitirirken

Türkiye'de Said Halim Paşa'yla ilgili çalışmaların büyük ölçüde Mehmet Âkif'ten itibaren Türkçeye tercüme edilmiş eserleri üzerinden yapıldığı görülmektedir.[26] Said Halim Paşa'nın kimi zaman Osmanlı Türkçesinin terkip ve tabirleriyle, kimi zaman sadeleştirilerek yayına hazırlanan metinleri kadar risalelerinin Fransızcalarının derli toplu bir yayını ve akabinde yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar onun fikirlerinin kavranmasına büyük bir katkı sunacaktır. Mesela çok geniş bir yelpazede eser veren Paşa'nın "Le Féminisme" (Feminizm) metni risalelerindeki kadın bahsini daha farklı açılardan da ele almaya imkân tanıyabilecektir.

Osmanlı'nın son dönemindeki fikrî akımlar bakımından Said Halim Paşa'nın "Türkçülük-Turancılık" konulu yazısı *Yeni Mecmua*'da yayımlanan ve Ziya Gökalp'e ait olduğu düşünülen "İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalem" başlıklı yazıyla karşılaştırmalı bir şekilde okunduğunda bazı noktalarda toplumsal fikirleri tamamen zıt olan iki Osmanlı aydınının meseleleri nasıl vazettikleri daha sarih bir biçimde kavra-

26 İlk örneklerden biri için bk. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı,* Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s.13, 50-57.

nabilecektir. Babanzâde Ahmet Naim'in *İslâm'da Dava-yı Kavmiyet* kitabı da tartışmaya dâhil edildiğinde İslamcılık ve Türkçülük cereyanları arasındaki çatışma çok daha canlı bir veçheye bürünecektir.

Siyasi kimliği yanında düşünürlüğüyle de bilinen Said Halim Paşa ile ilgili incelemelerde genelde Osmanlı basınındaki haberlere atıf yapılmaktadır. Fransızca yazan ve Fransız kültürünün Osmanlı'ya etkilerini eleştirel bir zaviyeden ele alan Paşa hakkında Fransız basınında çıkan haberlerden de kendisiyle ilgili incelemelerde yararlanılabileceğini belirtmek bir hakikatin ifadesi olacaktır. Bu bağlamda birkaç örnek zikredebiliriz. *Excelsior* gazetesi 13 Haziran 1913 tarihli sayısında, Mahmut Şevket Paşa'nın katlini ve sadrazam olarak yerine Said Halim Paşa'nın tayin edilmesini konu alan bir habere yer verir.



APRÈS L'ATTENTAT

Le prince Saïd-Halim est nommé grand-vizir

Sa désignation devient définitive, il conserve provisoirement le portefeuille des Affaires étrangères

Le calme règne à Constantinople. Et il ne semble pas que le drame d'avant-hier ait une répercussion de quelque importance sur la situation dans les Balkans.

Saïd-Halim, le nouveau grand-vizir, ami fidèle de la France, saura assurer la continuité de l'œuvre de réformes et de paix entreprise sous la direction du précédent grand-vizir. Et nous ne partageons pas l'avis d'un certain nombre de journaux allemands qui interprètent le meurtre de Mahmoud Chefket comme un symptôme de l'écroulement définitif de l'Empire ottoman.

Sur l'assassinat même, l'enquête ouverte à Constantinople n'a encore donné aucun détail précis. Un grand nombre

HILMI PACHA

HAKKI PACHA

LE NOUVEAU GRAND VIZIR SAID HALIM
En bas : *deux des candidats à la fonction suprême.*



C'est un Complot

Le général Chérif-Pacha a précisé. Plus formellement encore. Les accusations qu'il porte contre ses adversaires politiques lesquels seraient, d'après lui, les instigateurs du drame.

C'est un crime politique. J'en ai du reste les preuves que le complot tramé contre ma vie a été fomenté à Constantinople. L'individu qui a essayé de me tuer connaissait parfaitement les aîtres de mon appartement puisqu'il s'est dirigé vers mon bureau dans lequel il a essayé d'entrer.

Je savais qu'un complot était organisé contre moi. Je suis persuadé qu'à l'heure actuelle, maître de la mort de cet agent de la police turque — car mon agresseur était un policier — d'autres individus complices du défunt, chercheront encore à attenter à mes jours.

Chérif-Pacha ne doute pas que l'instigateur de l'attentat soit le prince Said-Halim.

HALIM PACHA
(Ph. Trampus).

La Dépêche gazetesi, 15 Ocak 1914 tarihli sayısında, Paris'te *Mécheroutiette* (Meşrutiyet) gazetesini neşreden Mehmet Şerif Paşa'nın maruz kaldığı suikast girişimine temas eder. Şerif Paşa, bunun "Türk Polisi" tarafından hazırlanan bir komplo olduğunu ve bu suikast girişiminin Said Halim Paşa tarafından düzenlendiğinden kuşku duymadığını ifade eder. Gazetenin haberde kullandığı fotoğrafın yanlışlığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.


LES OBSEQUES DU PRINCE SAID HALIM, EX-GRAND VIZIR, A CONSTANTINOPLE

LE CORTÈGE, SE RENDANT A LA MOSQUÉE DE SAINTE-SOPHIE, PASSE DEVANT LA SUBLIME PORTE

Les funérailles du prince Said Halim, ex-grand vizir de Turquie, ont été célébrées, à Constantinople, en présence d'une foule énorme. Plus de 30,000 personnes se pressaient sur le passage du cortège de Sirkedji à la fameuse mosquée de Sainte-Sophie. Rappelons que le prince Said Halim fut assassiné, à Rome, où il séjournait, par un Arménien, au cours d'une promenade en voiture, le 6 décembre dernier.

Excelsior, 8 février 1922.

Bir başka Fransız gazetesi *Excelsior* ise 8 Şubat 1922 tarihli sayısında, Said Halim Paşa'nın cenazesini konu alan bir habere yer verir:

> Sabık Sadrazam Prens Said Halim'in İstanbul'daki Cenazesi
>
> Bâb-ı Ali'nin önünden geçerek Ayasofya Camii'ne doğru yol alan kafile
>
> Sabık Sadrazam Prens Said Halim'in cenaze merasimi muazzam bir kalabalık eşliğinde İstanbul'da düzenlendi. 30 000'i aşkın bir kalabalık Sirkeci'den meşhur Ayasofya Camii'ne yol alan kafileye heyecanla eşlik etti. Said Halim'in bir süreliğine kaldığı Roma'da bir Ermeni tarafından, bir araba gezintisi esnasında 6 Aralık'ta öldürüldüğünü hatırlatalım.

Dönemin Osmanlı basınında da çıkan bu ve benzeri haberlerde kullanılan kelimeler, cenaze merasimine kaç kişinin katıldığı gibi ayrıntılar hakkında bilgi sunmanın yanında Said Halim Paşa figürünün Fransız kamuoyunca nasıl alımlandığını ortaya koymaları bakımından önem taşır.

Varlıklı bir aileden gelen Said Halim Paşa, Kahire'de doğmuş, Avrupa'da okumuş ve Fransızcası ile dönemin siyasi ve entelektüel tartışmalarına katkıda bulunmuştu. Bu yazı çerçevesinde genel hatlarıyla dikkat çekmeye çalıştığımız üzere düşünce güzergâhı itibarıyla İslamcılık akımı içinde değerlendirilen Paşa'nın II. Meşrutiyet'ten iki yıl sonra ortaya koymaya başladığı bu döneme dair eleştirileri önem taşımaktadır. Onun Müslüman demokrasisi, Osmanlı entelektüel eliti ve toplumu, Müslüman toplumunun ıslahına nelerin temel teşkil edeceği, çöküş, İslamlaşma, yenilikçiliğin aşırı boyutları, iyi yönetim şekli gibi meseleler yanında Fransa ve Fransız kültürü hakkında serdettiklerinin de Fransızca yazma tercihi odağında derinleştirilmesi entelektüel portresinin isabetli bir şekilde yeniden çizilmesine katkı sunacaktır.

ALTINCI BÖLÜM

ETKİLERİ, UZAK/YAKIN BAĞLAR VE HAFIZAMIZDAKİ YERİ

KAYIP DÜŞÜNÜRÜN İZİNDE

MEHMET KARAKAŞ &AHMET AYHAN KOYUNCU

Giriş

Türk siyasal yaşamının önemli gelişmelerinden biri olan II. Meşrutiyet'in ilanı, çok sesliliğin siyasal yaşam içerisinde görünür hâle gelmesinin ve partileşme, dernekleşme ve fikir kulüplerinin örgütlenmesinin önünü açmıştır. İttihat ve Terakki Fırkasının iktidarını güçlendirip tek parti otoriterliğine yönelmesine kadar, birçok fikir ve siyasi yaklaşım belli bir tartışma zemininde bir arada bulunabilmiştir. Bu kısa dönem, Türk düşünce ve siyaset tarihi açısından oldukça ilginç özellikler taşımaktadır. Çünkü Türk siyasetinin en renkli ve çoğulcu anlayışının hâkim olduğu bir dönem olmasının yanında birçok bakımdan kendisinden sonraki süreçleri de derinden etkileyebilmiştir. Bu dönemde yaşanılanlar ve ortaya çıkan yeni siyasal ve düşünsel gelenekler ve yapılan tartışmalar, Cumhuriyet Dönemi'nde gerçekleştirilen yeniliklere âdeta zemin hazırlamıştır. II. Meşrutiyet sürecinde Jön Türklerin ortaya attıkları bu siyasi fikirlerin hemen hepsinde; dönemlerinde Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin izlerini görmek mümkündür. Bu dönemdeki siyasi fikirlerin diğer ortak özelliklerinden biri de, II. Abdülhamit yönetimi ve istibdat aleyhtarı bir yaklaşımla İttihat ve Terakki ile ilişki kurmuş olmalarıdır. Bundan dolayı bu dönemde rol oynayan düşünürleri ve temsil ettikleri düşünce akımlarını birbirlerinden kesin çizgilerle ayırmak zordur. Mehmed Said Halim Paşa da bu dönemde önemli roller oynamış ancak daha sonraki dönemleri etkilemesi açısından gölgede kalmış bir entelektüel ve siyasetçi olarak temayüz eden isimlerden biridir.

Türk düşünce dünyasının kayıp halkalarından biri olarak da nitelendirebileceğimiz Said Halim Paşa, son dönem Osmanlı siyasetine ve düşünce dünyasına damgasını vuran önemli isimlerden biridir. Said Halim Paşa, hem imparatorluğun Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı gibi sıkıntılı dönemlerinde çeşitli devlet kademelerinde hizmet vermiş, sadrazamlık makamına kadar yükselmiş bir siyasetçi hem de kaleme aldığı eserleri ve tartışmaya açtığı konular ile temayüz etmiş önemli bir fikir adamıdır. Çok yönlü bir kişilik olan Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olup, yönetici elit bir aileden gelmektedir ve babası Prens Halim Paşa'dır. Dolayısıyla siyasete yabancı değildir. Ailesi ile birlikte geldiği İstanbul'da iyi bir eğitim alan Paşa, İsviçre'de yükseköğrenimini tamamlamıştır. Hem İslam dünyasının hem de Batı dünyasının sorunları üzerine kafa yormuş olan Paşa, kaleme aldığı eserlerde yaptığı çözümlemelerle önemli tartışmaların fitilini ateşleyecek fikirleri sürmüştür. Ancak bu çok yönlü kişiliğine rağmen Paşa, hak ettiği değeri görmemiş ve düşünce ürettiği konularla ilgili diğer isimlerin gölgesinde kalmıştır. Türk düşünce tarihi açısından bir ıskalama olarak da nitelendirebileceğimiz bu ihmal, hem devlet adamı hüviyetiyle hem de düşünür kimliğiyle iki alanda da yaşanmıştır. Ayrıca Said Halim Paşa'yı ihmal edenler arasında siyasiler olduğu kadar akademik ve entelektüel camia da bulunmaktadır. Konuyla ilgili hızlı bir literatür taraması yapıldığında, 1980 öncesi dönemde Paşa ile ilgili yazılmış metinlerin son derece az olduğu, 1980 sonrasında ise akademik ve entelektüel camiada Paşa'ya ve görüşlerine ilginin yavaş yavaş oluşmaya başladığı görülmektedir. 1990'lı yıllarda biraz daha

canlanan bu ilgi, 2000'lerde daha da artış göstermiş ve hatta dergilerde özel sayılara konu olmaya başlamıştır. Akademide de Said Halim Paşa üzerine yapılan çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır.

Bizim de Said Halim Paşa'yı konu edindiğimiz bu çalışmanın amacı, II. Meşrutiyet sonrasında ortaya çıkan İslamcılık düşüncesinde Said Halim Paşa'nın yerini ve etkilerini anlamaya çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle "İslamcı bir düşünür olarak Said Halim Paşa ve görüşleri, İslamcı yayın organlarında nasıl görüldü, nasıl ele alındı, nasıl değerlendirildi" sorularına cevap aramaktır. Bu kapsamda çalışmada öncelikle konuya genel bir giriş yapılarak çalışmanın sorunu tanımlanmaya çalışılmıştır. Üç bölüm hâlinde kurgulanan çalışmanın birinci bölümünde Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönemde Türk düşünce dünyasındaki yeri ele alınmaya, ikinci bölümde Said Halim Paşa'nın da içinde bulunduğu İslamcılık düşüncesinde Paşa'nın yeri tespit edilmeye çalışıldı, üçüncü bölümde ise İslamcı düşünce dünyasında Paşa'nın ihmal edilme sebepleri üzerine bazı tespitlerde bulunularak değerlendirmeler yapıldı. Nihayetinde İslamcı camiada Said Halim Paşa'nın nasıl bir çerçeve içerisinde ele alındığı ve bir referans kaynağı olup olmadığı tespit edilmeye çalışıldı.

Türk Düşünce Dünyasında Said Halim Paşa

Özelde Osmanlı İmparatorluğu ve genelde İslam dünyası 18-19. yüzyıllarda tarihinin en büyük krizini yaşamıştır. Yaşanan krizler ve bu krizleri aşmaya dönük çabalar, Osmanlı devlet adamları ve aydınları arasında oldukça canlı bir düşünce dünyasının oluşmasına neden olmuştur. Batı dünyasında yaşanan bilimsel, kültürel, siyasal ve endüstriyel gelişmeler, büyük çaplı toplumsal değişmeler yaratmış, bu değişimler ise doğal olarak sancılı olmuş, pek çok önemli sorunu gündeme getirmiştir. Bu sorunları aşma çabası ise yeni sosyal bilimlerin ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Meriç, sosyal bilimleri ortaya çıkaran unsur olarak felaketleri işaret etmektedir. Ona göre "Bütün sosyal ilimlerin ebesi felaketlerdir".[1] Özellikle Aydınlanma Dönemi ve sonrasında bilimsel, dinî, felsefi, tarihi, toplumsal, kültürel alanlarda mevcut paradigmanın sorgulanması, Avrupa'da skolastik düşüncenin aşılmasını ve bu alanlarda yeni ufukların, yeni bakışların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu değişme ve gelişmelerin somut çıktısı Batı ülkelerinin dünya egemenliği ile sonuçlanmış, Osmanlı Devleti ise uzun yıllar egemen pozisyonunda olduğu bu ülkelerle ilişkilerinde kaybeden taraf pozisyonuna düşmüştür.

İmparatorluğun içine düştüğü bunalım, Osmanlı bürokrat ve aydınlarını karşılaşılan sorunları aşma adına çeşitli arayışlara yöneltmiştir. İbn Haldun'un "Mağluplar, galipleri taklit ederler." sözünün imparatorluktaki karşılığı Batılaşma/modernleşme olarak kendini göstermiştir.[2] Çünkü yaşanan gerileme ve bunalımı aşma adına gerçekleştirilen çözüm arayışları, Batılaşma çerçevesinde şekillenmiştir. İlk dönemlerde gerilemenin temel nedeni, geleneksel ordu kurumunun bozulması ve alınan yenilgiler olarak görüldüğü için düzeltme işine buradan başlanmıştır. Osmanlı ordu kurumu çok geniş ölçüde toplumsal bağlantıları olan bir kurumdu. Onun bozuluşunu önlemenin çaresinin, ordu reformunda bulunacağı görüşünün ortaya çıkması bundandır. Bu tespitten de Batı'dan modern yönetim ve yöntemlerin alınması gereği görüşü doğmuştur. Kurulan yeni askerî eğitim okullarında, modern bir ordunun dayanacağı bilim ve teknik eğitiminin başlamasıyla, yeni bir okumuş kuşağın yetişme süreci başlamıştır. Kurulan bu okullar, yeni kuşaklar arasında modern matematik ve fizik bilimlerinin daha sonraki yayılışının kaynakları olmuştur. Batı'ya yöneliş/taklit yolu ilk kez böyle kurulmuştur. Ancak bu alandaki reformlar istenilen sonuçları vermeyince modernleşmenin kapsamı genişletilmiştir. Bu yöndeki düşünceler çerçevesinde protokol kurallarından devlet kurumları ve politikalara kadar modern Batı devletlerinin kurum ve uygulamaları örnek alınmaya başlanmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilmiş, böylece imparatorluğun çeşitli unsurları eşitlenerek bağımsız-

1 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 4. bs., İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, 114.

2 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, C I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, s. 361.

lık yönündeki gelişmelerin önü alınmak istenmiştir. Bu süreç aslında sadece askerî kurumların modernleşmesi ile imparatorluğun krizi aşamayacağının bir kabulü olmuştur. Yaşanan süreç, modernleşme tartışmalarını alevlendirmiş, modernleşmenin nasıl, ne şekilde, nereye kadar olması gerektiği şeklinde farklı görüşlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Modernleşme tartışmalarından üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi tamamen modernleşme yanlısı olup, en iyi ifadesini Abdullah Cevdet'te göstermiştir. Cevdet, bilimiyle, tekniğiyle, sanatıyla, kültürüyle, ahlakıyla Batı'nın bir bütün olduğunu; dolayısıyla bilim ve teknik ile kültür ve ahlakın birbirinden ayrılmayacağını; bu sebeple bütünüyle Batılaşma yönünde bir düşüncenin savunucusu olmuştur. Ayrıca Batılaşma tartışmalarına sosyal bilimler ve özellikle sosyoloji ekolleri de etkili olmuştur. Özellikle Osmanlı aydınları tarafından yakından takip edilen isim ve ekoller Türk düşüncesini etkileyen önemli bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet, Ahmet Şuayip, Prens Sabahattin, Ziya Gökalp gibi isimler öne çıkmaktadır.

İkinci görüş, Batılaşmaya bütünüyle karşı olup, Batı'nın ilmini ve tekniğini almanın sorunlarımızın çözümüne bir katkısının olmayacağını, sorunlarımızı ancak kendi heybemizdekilerle çözebileceğimizi öne sürmüş ve Batı'ya karşı her açıdan negatif bir pozisyon almışlardır. Hemen her farklı düşünceden Osmanlı düşünürlerinin çoğunluğunun benimsediği üçüncü görüş ise "Ilımlı Batıcılık" şeklinde ifade edilebilecek bir anlayışı yansıtmaktadır ve bilim ve teknik ile kültür ve ahlak arasında bir ayrım yaparak, Batı'nın bilim ve tekniğini almanın dinen problemli bir tavır olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Âkif'in "Alınız ilmini Garb'ın, alınız sanatını/ Veriniz hem de mesainize son süratini/ Çünkü kabil değil, artık yaşamak, bunlarsız;/ Çünkü milliyeti yok, sanatın, ilmin; yalnız"[3] şeklindeki mısraları bu anlayışı en iyi yansıtan metinlerden biridir. Onlara göre bilim ve teknik bilgiler insanlığın kazanımıdır ve bunların kullanılması dinin de emridir. "İlim Çin'de bile olsa onu alınız." hadisini kendilerine dayanak yapan bu görüş, kültür ve ahlak konusunda İslam'ın daha üstün olduğunu, dolayısıyla Batı'nın bu açıdan İslam dünyasına örneklik yapamayacağını ileri sürmektedirler. Yine Ziya Gökalp, Türk ve Müslüman kalarak modernleşmenin mümkün olduğunu ileri süren bir başka düşünürümüzdür. Üçüncü görüş modernleşme tartışmalarına şüphe ile bakmış ve Müslüman bir toplum olarak Osmanlı'nın Batı'dan alacağı bir şey olmadığını, İslam'ın ve İslam tarihinin her bakımdan zengin bir kaynak olduğunu, dolayısıyla sorunların çözümünün yine İslam'da olduğunu ileri sürmüştür.

Bu minval üzere devam eden tartışmaların politik boyutu ise "üç tarz-ı siyaset" olarak karşımıza çıkmıştır. İmparatorluğun nasıl kurtulabileceğine dair birer reçete olarak da düşünebileceğimiz üç tarz-ı siyasetin ilk uygulaması Osmanlıcılıktır. Osmanlıcılık, imparatorluğun içindeki Müslim ve gayrimüslim tüm unsurların eşit olacağı ve üst kimlik olarak Osmanlılığı benimseyeceği bir siyaset tarzıdır. Tıpkı Amerika Birleşik Devletleri gibi farklı unsurların aynı üst kimlikte buluşup benimseyeceği ve böylece milliyetçilik belası yüzünden bağımsızlık macerasına atılmayacağı düşüncesi ile birlikte, Sultan II. Mahmut'un uygulamaya koyduğu ve sonrasında Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi aydınların savunduğu bir siyasettir. Ancak bu siyaset uygulaması, beklendiği gibi sonuçlanmamış ve Sultan II. Abdülhamit ile birlikte İslamcılık siyasetine geçilmiştir.[4] İslamcılık siyaseti, imparatorluk içindeki tüm Müslüman unsurları bir araya getirmeyi amaçlayan bir siyasettir. Sadece içeride değil, imparatorluk dışındaki Müslümanların da halife sıfatı ile hamisi ve temsilcisi olma iddiasını da kapsamaktadır. Mardin'e göre Osmanlı Padişahı II. Abdülhamit'in saltanat yıllarında canlanan İslamcılık, Padişah'ın gerek kendi ülkesindeki tebaasını birleştirmek için bir "bayrak" olarak, gerekse ülke dışındaki Müslümanlar için emperyalizme bir karşı koyma aracı olarak düşünülmeye başlanmıştır.[5] Ancak bu siyaset de so-

3 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. H. Su-A. Karadeniz, Hece Yayınları, İstanbul, 2009, s.192.

4 Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset,* O. Bensoy, haz., Kilit Yayınları, Ankara, 2011, s.12.

5 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset,* (18. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.9.

runlara çözüm olmamış ve özellikle 1910 yılındaki Arnavut İsyanı neticesinde Türkçülük düşüncesi yeni siyaset tarzına dönüşmeye başlamıştır. Türkçülük siyaseti, tüm Türklerin birliğini amaçlayan bir hareket olarak hem İstanbul'da hem de Rus işgali altındaki Türk yurtlarında gelişmiş ve İttihatçılar arasında yaygınlık kazanmıştır. İmparatorluk içerisindeki gayrimüslim azınlıklardan sonra Müslüman azınlıkların da bağımsızlık yanlısı bir tutum içine girmesi, devlet yöneticilerini ve aydınları Türkçü politikalara yöneltmiştir. Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı neticesinde yıkılması ile birlikte yeni kurulan devlet, milliyetçi bir temelde kurulmuş ve yolunu bu çerçeve içerisinde şekillendirmiştir. Üç tarz-ı siyaset, imparatorluğun izlediği mümkün siyasetler olarak temayüz etmiş ve özellikle Batı karşısında siyasi bir kart niteliği de kazanmıştır. Söz konusu siyasi kartlar hem içeride hem de dışarıda meydana gelen gelişmeleri açıklayacak söylem, kimlik ifade etme ve siyaset aracı olarak da işlev görmüştür. Özellikle II. Meşrutiyet sonrasındaki etkinlikleriyle dikkat çeken Said Halim Paşa, İslamcılık siyaseti ve söylemi kapsamında, farklı görüş ve önerileriyle ön plana çıkmış ancak daha sonraki dönemlerde ise unutulmuş isimlerden biridir.

İslamcılık Düşüncesinde Said Halim Paşa

İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde 19. yüzyıl ortalarından itibaren şekillenmeye başlayan İslamcılık düşüncesi, varlığını devam ettirme ve bütünlüğünü korumak amacıyla 1870'li yıllardan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezinde güçlenen bir akım olmuştur. Entelektüel ve siyasi anlamda Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkan İslamcılık, Osmanlıda ilk olarak II. Abdülhamit tarafından desteklenmiş ancak, asıl hüviyetini 1908'den sonra kazanmıştır. İslamcılık, Osmanlı coğrafyasında düşünsel ve siyasal bir hareket olarak modernleşmeci karakteriyle ortaya çıkmış bir akımdır. Diğer bir ifadeyle çağdaş Batı gelişmelerini, Osmanlı toplum yapısına zarar vermeden getirmeyi amaçlayan Yeni Osmanlıların reform çabalarında ortaya çıkmış bir ideolojidir. Daha önce Cemaleddin Afgani gibi isimler tarafından zikredilmiş olsa da kavram olarak İslamcılık (Islamism), detaylı bir şekilde ilk olarak Yusuf Akçura'nın 1904 yılında Mısır'da *Türk* isimli gazetede yayımlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesinde açıklanmıştır.[6] Mardin ise İslamcılık akımını, Hint alt kıtasından başlatır.[7] Hakkında tartışmalar olsa da genel olarak hem Osmanlı'da hem de Osmanlı dışındaki topraklarda İslamcılık bir kurtuluş düşüncesi/hareketi olarak İslam dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulmayı amaçlayan bir anlayışı yansıtmaktadır. İmparatorluğun kurtuluş umutları arasında sayılan İslamcılık akımı, belirli bir yapısal değişim sonrası ortaya çıkmış bir düşünce değildir. Daha çok değişim özlemini dile getiren ve bu süreçte bir araç rolü oynama misyonuna sahip olan bir iddia şeklinde kendini göstermiştir. Tıpkı Batıcılık ve Türkçülük gibi ilk ortaya çıktığı yıllarda, kültürel ve siyasal karşılıklarını bulmaya başladığında modernleşmeci bir hareket olarak Türk düşünce ve siyaset dünyasındaki yerini almıştır.

İslamcılığın tarihsel gelişim sürecine bakıldığında, Osmanlının devamlılığını sağlamak ve yaşanılan sorunlara siyasal düzlemde bir çözüm olma anlamında II. Abdülhamit Dönemi'nde biri içe yönelik, diğeri ise dışa yönelik olmak üzere iki ana eksen üzerinde şekillendiği görülmektedir. "Bu eksenlerden birincisi, Osmanlı Müslüman tebaasını 'İslam' bayrağı altında; ikincisi de, dış ülke Müslümanlarını Halifelik makamı etrafında toplamaktır."[8] Böylece II. Abdülhamit, halifelik makamının gücüyle içeride ve dışarıda iktidarını sağlamlaştırmayı ve Batı'dan esen milliyetçilik rüzgârlarının etkisiyle oluşacak bağımsızlık hareketlerinin önüne geçmeyi istemiştir. İslamcılık, İttihatçılar tarafından da gerek kadro içerisinde bulunan İslamcıların etkisiyle ve gerekse siyasi konjonktürün buna müsait olmasıyla birlikte, zaman zaman izledikleri bir politikaya dönüşmüştür. Bu bağlamda Enver Paşa'nın Orta Asya

6 Mehmet Karakaş, *Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 188; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 1.

7 Şerif Mardin, *age.*, s. 9.

8 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 93.

macerası, Pantürkist karakterinin yanında Panislamist bir karakter de taşıyordu. Entelektüel düzeyde İslamcılık tezleri ise 1908'den itibaren kendisine geniş bir tartışma platformu bulabilmiştir. Akımın önde gelen ismi Mehmet Âkif, 1908 sonlarında kurduğu *Sıratımüstakim* ve onun devamı olan *Sebilürreşad* isimli dergileriyle İslamcılık düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Dergiler etrafında oluşan grubun temel düşüncesi, Müslümanlığın temel kaynaklarına dönmek ve 'ittihad-ı İslam'ı oluşturmaktı. Bu düşünce ağırlıklı olarak Cemaleddin Afgani ve Mısırlı Muhammed Abduh'un görüşlerinden besleniyordu.[9]

İslamcılık akımına gelişmesine katkıda bulunan pek çok önemli isim vardır. Mısır'da, Afganistan'da, Hindistan'da ve İstanbul'da bulunan Cemaleddin Afgani; Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza; Hindistan'da Seyyid Ahmet Han, Seyyid Emir Ali; Kazan'da Şehabettin Mercani, Kayyum Nasiri, Musa Carullah Bigiyev; Osmanlı'da Said Halim Paşa, Mehmet Âkif, Filibeli Ahmet Hilmi, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi, İsmail Fenni Ertuğrul, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Ferid Kam, Mehmet Ali Ayni, Şemsettin Günaltay, Muhammed Hamdi Yazır, Ahmet Naim ve Said Nursi gibi isimler ilk akla gelen önemli temsilcileri ifade etmektedir. Bu isimler içerisinde Cemaleddin Afgani ve öğrencisi Muhammed Abduh fikrî temelde en etkili iki düşünürdür. Osmanlı'daki İslamcı isimler içerisinde Mehmet Âkif ve Said Halim Paşa gibi isimlerin de düşünce dünyasını şekillendiren bir etkiye sahiptirler. İslamcılık düşüncesine katkı veren isimler arasında Said Halim Paşa, hem bir devlet adamı olması hem de teorik analizleri açısından diğer İslamcı aydınlardan farklı bir yerde durmaktadır.

Hem bir devlet adamı hem de bir entelektüel kimliğiyle imparatorluğun çöküş döneminde dikkat çeken simalarından biri olan Said Halim Paşa, Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunudur. 1864[10] yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Babasının başarısız bir darbe girişimine karışması neticesinde 1870 yılında Kahire'den ayrılıp ailece İstanbul'a yerleşen Said Halim Paşa, iyi bir eğitim almıştır. İstanbul'da özel hocalardan aldığı dersler neticesinde küçük yaşta Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca dillerini öğrenerek, çok yönlülüğüne imkân verecek bir eğitim hayatına başlamıştır. Daha sonra İsviçre'ye yüksek tahsilini tamamlamak için gitmiş ve siyasi ilimler alanında öğrenimini tamamlamıştır.[11] Yurt dışından döndükten hemen sonra tahtta bulunan II. Abdülhamit, Prens Mehmed Said Halim'i sivil paşa rütbesi vererek 1888'de Şûra-yı Devlet üyeliğine atamıştır. Bu görev, Said Halim Paşa'nın ilk görevidir. Görevinde başarılı bir performans gösteren Said Halim Paşa, Şûra-yı Devlet Reisi Mehmed Said Paşa ve Sadrazam Halil Rifat Paşa'nın tavsiyeleriyle kısa bir süre sonra Rumeli beylerbeyliği görevine tayin edilmiştir.[12] Bu dönemden sonra Sultan ile arası bozulan Paşa, sürgüne gönderilmiştir. Sürgün esnasında İttihatçılarla irtibat kuran Said Halim Paşa, 1908'deki II. Meşrutiyet Devrimi sonrasında yurda dönmüş ve çeşitli kademelerde görev yapmıştır. En önemli görevi ise Hariciye Nezareti ve sonrasında sadrazamlık görevini üstlenmesidir. Özellikle Balkan Savaşı'nda ve Adalar konusundaki başarısı Paşa'nın ağırlığını arttırmıştır.

Said Halim Paşa'nın bu tür siyasi tecrübeleri muhtemel ki düşünce dünyasını da etkilemiş, belki de bu sebeple çağdaşı pek çok İslamcıdan farklı olarak gazetede yazı yayımlamaktan uzak durmuştur. Metinlerini kısa ama çarpıcı bir şekilde hazırlamış, içeriği yoğun kısa risaleler şeklinde neşretmiştir. Eserleri hacimli olmamakla birlikte derin bir muhtevaya sahiptir.[13] Paşa'nın bir başka farkı da İslamcılar içerisinde muhafazakâr olarak bilinen nadir isimlerden birisidir.[14]

9 Jacop M. Landau, *The Politics Of Pan-Islam Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p.74.

10 Said Halim Paşa'nın doğum tarihi ile ilgili farklı tarihler vardır. Bazılarına göre 1863, Ahmet Şeyhun'a göre ise 1865'te doğmuştur. Ancak çoğu isim 1864 tarihini kabul etmiştir. Biz de bu çalışmada bu tarihi esas aldık.

11 M. Hanefi Bostan, "Sadrazam Said Halim Paşa", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S 3, 2011, s.11.

12 M. Hanefi Bostan, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.20-21.

13 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C 35, 2008, s.558.

14 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa ve Fikirleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C 8,

Said Halim Paşa, düşüncelerini kaleme aldığı eserlerinde temelde İslam dünyasının ve Osmanlı'nın yaşadığı krizlere odaklanmıştır. Bu sebeple eseri *Buhranlarımız* başlığı ile bir araya getirilmiştir. Bu metinlerde Paşa hürriyet, eşitlik, medeniyet, Batı taklitçiliği, İslam dünyasının sosyal ve siyasi buhranları, bağnazlık, İslam ve Batı arasındaki farklar gibi konuları ele almıştır. Hilmi Ziya Ülken'in 1960'larda kaleme aldığı *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde kendisinden bahsetmese de[15] Ayvazoğlu'na göre Paşa'nın eserleri 20. yüzyılda da Türk düşünce tarihinin en parlak eserleri arasında yer almaktadır.[16]

Said Halim Paşa, düşüncesinin merkezine İslam dünyasının yaşadığı bunalımı ve bunun neticesi olarak ortaya çıkan toplumsal çözülmeyi koymuştur. Bu konularda çeşitli tartışma başlıkları açarak bazı analiz, tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Çünkü Paşa'ya göre yaşadığı dönemde Osmanlı nezdinde İslam dünyası kimlik ve değerler alanında önemli sıkıntılar yaşamaktadır. Öncelikli olarak bu sıkıntı ve buhranın nedenlerini tespit etmek ve bundan çıkış yollarını ortaya koymak gerekmektedir. Paşa'ya göre İslam dünyasının gerileme sebepleri ikiye ayrılmaktadır: iç sebepler ve dış sebepler. İç sebepler tembellik, gaflet, dalalet, hurafeler, bilgisizlik ve cehalet, eğitimsizlik, kötü taklitler, kurumların bozulması, rüşvet, iktisadi esaret ve ekonomik hareketsizlik gibi sebeplerdir. Dış sebepler ise Avrupa devletlerinde meydana değişmeler, teknolojik gelişmeler, kapitülasyonlar gibi sebeplerdir. Ancak Paşa bu görüşlere katılmamaktadır.[17] Ona göre İslam dünyasının yaşadığı gerileme Batı işgallerinin sonucu değil Batı işgalleri gerilemenin bir sonucudur.[18] Aslında Paşa'nın yazdığı metinlerden Müslümanların yaşadığı sorunların kaynağı olarak "bağnazlık ve taklitçiliği" işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre İslam dünyası içine düştüğü gerilemenin sebepleri hakkında derin bir bilgisizlik içindedir. Bu öldürücü hastalıktan kurtulmak istemekte ama bunu anlama zahmetine katlanmak istememektedir. Ona göre İslam dünyasının geriliği, ancak Müslüman milletler yabancı boyunduruğu altına girdikten sonra bütün gerçekliği ile ortaya çıkmıştır. Bunu da ele alanlar önce Batılılar olmuştur.[19]

Gerilikten kurtuluş yolu Batı'yı körü körüne taklit etmek değildir. Oysa Batı'yı körü körüne taklit hem çok güç hem de çok tehlikelidir. Paşa'ya göre "memleketimizin siyasi ve içtimai şartlarının farklı olması sebebiyle, aslında ne kadar doğru olursa olsun, Garp milletlerinin siyasi ve sosyal tecrübelerinden istifade etmeye kalkmak, bizim için tehlikeli olacaktır".[20] Dolayısıyla metodolojik açıdan İslam dünyası bir yanlışlık içerisindedir. Yorgancılar'a göre bu tespit günümüz İslamcılarının da sürekli kullandığı resmî bir tez hâline gelmiştir.[21] Paşa'nın bu konudaki görüşlerinin temelinde ise İslam ve Batı toplumlarının farklı yapılara sahip olduğu düşüncesi yatmaktadır. Öz (2011b), bu açıdan Paşa'yı "fark düşünürü" olarak tanımlamaktadır.[22] Paşa, Batı ve Müslüman dünya arasındaki temel farklara sürekli atıfta bulunarak vurgu yapmış ve bu farkları daima gündemde tutmaya çalışmıştır. Bu düşünceyi "Batı için her yol Roma'ya giderse, İslam dünyası için de her yol Mekke'ye çıkar."[23] şeklinde veciz bir biçimde ifade etmiştir.

Said Halim Paşa, toplumsal ve siyasal açıdan İslam dünyasının Batı dünyasından farklı olduğunu ifade eder. Ona göre Batı dünyasında pek büyük bir rol oynayan "tarihî asalet" Osmanlı toplumunda bilin-

S 22, 2019, s. 63.

15 D. Mehmet Doğan, "Sunuş: Said Halim Paşa ve Cahilliklerimiz", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S 3, 2011, s. 8.

16 Beşir Ayvazoğlu, "Mehmed Âkif'in Prens Dostları", *Türk Edebiyatı*, 2011, S 458, s. 57.

17 Güngör Göçer, "Çağını Aşan İslâmcı Bir Mütefekkir Said Halim Paşa", *Umran*, 2011, S 206, s. 71.

18 Asım Öz, "Fark Düşünürü ve İslamcılık Üzerine Açılımlar", *TYB Akademi*, Yıl:1, S 3, s. 153-154.

19 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. N.A. Özalp, İz Yayınları, İstanbul, 2020, s. 65.

20 Said Halim Paşa, *age.,* s.26.

21 Serkan Yorgancılar, "Said Halim Paşa'dan Günümüze İslâmcıların Bitmeyen Buhranları", *Umran*, 2011, S 208, s. 34.

22 Asım Öz, "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Bir Risalesi", 2011. https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/said-halim-pasanin-bilinmeyen-bir-risalesi-h187493.html Erişim Tarihi: 21.12.2020.

23 Said Halim Paşa, *age.,* 218.

mez.[24] Osmanlılık âleminde "burjuva" denilen halk da tamamıyla ehemmiyetsiz bir sosyal etkendir. Hâlbuki bu sınıflar, Avrupa toplumlarının kaderinde oldukça büyük bir hüküm ve güç sahibidir. Buna karşılık Osmanlı'da en faal ve münevver unsur teşkil eden grup "memurlar"dır. Yine benzer şekilde istibdat da İslam dünyasında ve Batı dünyasında mahiyeti ve sebepleri açısından farklılık arz etmektedir. İstibdat İslam dünyasında gayrimeşru görülürken, Batı toplumlarında uzunca bir dönem meşru görülmüş ve ayrıcalıkları olan kesimce sınıfsal farklılıkların devam etmesi istenmiştir.[25] Hatta özgürlük anlayışlarımız bile birbirinden farklıdır. Ona göre hürriyet, bizim için sosyal bir zinciri kırmak, siyasi kölelikten kurtulmak değildir.[26] Hürriyet, bir Müslüman için kutsal bir vazifedir. Hürriyeti ahlak ve iman ile ilişkilendiren Paşa'ya göre hürriyet, öyle insanların kullanıp kullanmamakta serbest olduğu veya kanun koyucunun istediği zaman verip, istediği zaman alabileceği bir siyasi hak değildir. Hürriyet, Müslümanın kabul ettiği din ve rehber tanıdığı ahlak tarafında verilmiş bir vazifedir.[27] Bu farklılıkları göz önünde bulundurmayan aydınlarımız ise kör bir taklitçilik içindedir.

Said Halim Paşa, krizden çıkış yollarına yönelik çözüm önerileri de sunar. Paşa'ya göre her milletin kendine has fikirleri ve hisleri vardır. Zaten sosyolojiyi zoolojiden ayırt eden de bu özelliktir.[28] Bu özelliklere binaen İslam dünyasının kurtuluşu da kendi dinamikleri çerçevesinde bir program izlemektir. Yani İslamlaşmaktır. İslam'ın kendine has inancı, ahlakı, sosyal hayatı ve siyaset tarzı vardır. Paşa'ya göre Batılı toplumlar, Müslüman toplumların ileri olduğu dönemde Müslüman toplumları taklit ederek Müslümanları geçmemişlerdir. Aksine onlar kendi kaynaklarına dönerek ilerlemelerini temin etmişlerdir. Bu sebeple Müslümanlar da kendi özlerine dönmekle bu kötü durumdan kurtulabileceklerdir.

Özetle Said Halim Paşa, içinde yaşadığı çağda İslam dünyasının ve Osmanlı'nın sorunları karşısında İslamcı bir dünya görüşü içerisinde düşünce üretmiş, bu düşüncelerinde oldukça özgün olan bir isimdir. Eşref Edip'e göre Paşa, hür fikirli, en büyük mümeyyiz vasfı düşünen bir kafa olan, ortaya koyduğu eserlerde derin ve tahlilci bir bakışa sahip olan bir düşünürdür.[29] Paşa İslam dünyasının içinde bulunduğu bunalımı İslam'dan uzaklaşmaya ve İslam adına oluşmuş yanlış inanış ve davranışlara bağlamaktadır. Söz konusu yanlış inanış ve davranışların, Müslümanlar arasında bağnazlığın egemen olmasına yol açtığını, buna bir de Batı taklitçiliğinin eklendiğini tespit etmektedir. Bağnazlık ve taklitçilik zihniyetlerinin Müslümanları gerçek kimliğinden uzaklaştırdığını ileri süren Paşa, bütün bu sorunların üstesinden İslamlaşmayla gelinebileceğini düşünmektedir. Onu belki de döneminin İslamcı düşünürlerinden ayıran en önemli farkı da İslamlaşmaya yüklediği anlamlarda yatmaktadır. Çünkü İslamlaşma yoluyla önerdiği çözümler, bir inanış biçiminin zihinsel dönüşümünü talep etmektedir.

İslamcı Yazının Kayıp Halkası Said Halim Paşa

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma döneminde yapılan tartışmalara hem bürokrat hem de aydın olarak etkin bir şekilde katılmış olan Said Halim Paşa'ya yönelik genel manada ilgisizlik ve görmezden gelme yönünde bir tavır söz konusudur.[30] Bu ilgisizliğin iki boyutu bulunmaktadır: Birincisi yeni kurulan Cumhuriyet'in ilgisiz ve görmezden gelen tavrı, ikincisi ise düşünsel olarak kendini konumlandırdığı İslamcı camianın görmezden gelmesi. Sala'ya göre Cumhuriyet'in görmezden gelmesi ve ona yönelik

24 Said Halim Paşa, *age.,* 74-75.

25 Said Halim Paşa, *age.,* s. 64-65.

26 Said Halim Paşa, *age.,* s. 77.

27 Said Halim Paşa, *age.,* s. 189.

28 Said Halim Paşa, *age.*, s. 76.

29 Eşref Edip [Fergan], "Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Ziyâ: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti" *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* içinde, (37-45), haz. M. E. Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2020, 39-41.

30 Yasin Aktay, "Said Halim Paşa'yı Doğru Anlamak Üzerine", *Yeni Şafak Kitap*, S 105, s. 28; D. Mehmet Doğan, age., Vahdettin Işık, "Said Halim Paşa Niçin Yeterince Tanınmıyor?" https://www.ulkucudunya.com/index.php?page=haber-detay&kod=7309 Erişim Tarihi: 19.12.2020.

ilgisizliğinin en önemli nedenlerinden birisi Paşa'nın fikirleri dolayısıyladır.[31] Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Türkçü ve Batıcı aydınlar ön plana çıkartılırken İslamcı aydınlar kamusal alandan sistematik olarak uzaklaştırılmıştır. Bu sebeple Said Halim Paşa, Millî Mücadele'yi desteklemiş olmasına rağmen Cumhuriyet kadroları tarafından sadece "Son dönem Osmanlı sadrazamlarından biri" olarak tarih kitaplarında yer verilmiştir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Paşa'nın toplumsal hayata yönelik yorum ve yaklaşımları onu muhafazakâr reformcu bir eksene yöneltmiştir. Manevi düzlemde muhafazakâr, maddi kalkınma düzleminde ise reformist tavrı onu, Cumhuriyet'i inşa eden kadronun hem manevi hem de maddi kalkınma düzleminde devrimci değişim zihniyetini benimseyen tavrından ayırmıştır. Çünkü devrimci değişim ekseninde şekillenen Cumhuriyet ideolojisi, muhafazakâr değişim paradigmasını reddetmektedir. Bu tespit üzerinden değerlendirildiğinde Cumhuriyet kadrolarının ilgisizliği kısmen de olsa anlaşılabilir bir tutumdur. Ancak İslamcı camia içerisinde de görmezden gelinmesi ve ilgisiz bir tutum takınılması üzerinde düşünmeyi gerektiren bir husustur.

Said Halim Paşa'ya yönelik görmezden gelme ya da unutulma nedeni konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Kimilerine göre Paşa'nın görüşlerinde orijinal bir şey yoktur. Özellikle Batılaşma konusundaki yaklaşımı diğerleri ile aynıdır ve yeni bir şey söylememektedir. Said Halim Paşa da fikir ve düşünceleri bakımında döneminin diğer aydınlarının dramını paylaşır. O dönemde tartışılan konular ve ileri sürülen görüşler bugün artık geçerliliğini yitirmiştir.[32] Kimilerine göre ise Paşa'nın İslamcılık anlayışı sahih bir İslamcılık değildir. Örneğin Türkmen'e göre İslamcılığın üç dönemi bulunmaktadır. Birinci dönem Osmanlı İslamcılığıdır ki bu İslamcılık devleti kurtarma amacı güden bir siyaset tarzıdır. İkinci dönem İslamcılık; sağcılık, devletçilik ve milliyetçilik ile kirlenmiş bir İslamcılıktır. Üçüncü dönem İslamcılık ise evrensel/tevhidi İslamcılıktır.[33] Sahih olan bu İslamcılıktır. Afgani ve Abduh gibi isimlerin düşüncelerinden beslenir ve 1970 sonrasında gelişim gösterir. Arap dünyasından çevirilerle beslenen bu İslamcılık anlayışının devlet ve toplum tasavvuru, son dönem Osmanlı İslamcılarının devlet ve toplum tasavvurlarından farklı bir anlayışı yansıtmaktadır. Hem son dönem Osmanlısında hem de Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslamcıların devlete ve topluma ilişkin pratik işleyiş dışında bir sorunları yoktur. Osmanlı Devleti, başında halifenin bulunduğu ve Müslümanların yaşadığı bir İslam devletidir. Muhalefet, sadece devletin gerilemesini engellemeye ve eski ihtişamlı günlere geri dönme sebebiyledir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte İslam'a ve İslamcılara yönelik baskıcı tavır da yine bir yönetim sorunudur. Nitekim çok partili hayata geçişle birlikte İslamcılar devletle yeniden barışmışlardır. Ancak 1970'lerde ortaya çıkan İslamcılık anlayışı, devlet ve topluma bakışta önemli bir kırılmanın yaşandığı bakışı ifade etmektedir.[34] Mevdudi ve Seyyid Kutub'un demokrasiye ve modern devlete yönelik getirdiği eleştiriler ve bunları "çağdaş cahili düzenler" olarak tanımlaması kırılmanın ana eksenini oluşturmaktadır.[35] Böylece insan yapımı kurallara dayalı yönetilen devletler İslam ile bağdaşmaz olup[36] bu sisteme bağlı olanlar ise Müslüman olmaktan çıkma (irtidat) ile itham olunmaya başlanmıştır. Bu perspektiften bakıldığında Osmanlı İslamcılarının sahih bir İslamcılık anlayışına sahip olmadığı için Said Halim Paşa'nın da bir referans kaynağı olarak görülmemesi olağandır.

Paşa'nın İslamcı camiada görmezden gelinmesinin bir başka nedeni de İttihat ve Terakki Cemiyeti

31 Bedir Sala, Sait Halim Paşa: Islahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası, *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler -1,* ed,, L. Sunar, İlem Yayınları, İstanbul, 2018, s. 56.

32 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C 35, 2008, s.559.

33 Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştiri*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2008, s.15-17.

34 Ahmet Ayhan Koyuncu, "1970 Sonrası Türk İslamcılığında Söylem", Yabancılaşma, Çatışma, *Ortadoğu'da Çatışma ve İdeolojiler*, Ed. N. Doğan, (17-43), İstanbul: Vadi Yayınları, 2017, s.27-28.

35 Ebu'l A'la El-Mevdudi, *İslâm'da Siyasî Sistem*, (4. Baskı), çev. A. Seçkin, Özgün Yayınları, İstanbul, 1997, s. 34; Seyyid Kutub, *İstikbal İslâm'ındır*, çev. H.F. Ulus, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 12; Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. H. Ünal, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 20.

36 Tarık Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslâm Islahatçıları*, çev. A. Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 435-436.

ile olan ilişkileri olarak açıklanabilir. Aslında sadece Said Halim Paşa değil, dönemin çoğu İslamcısı İttihat ve Terakki ile ilişkili veya onların görüş ve eylemlerini onaylar görünmektedir. Örneğin Musa Kâzım, II. Meşrutiyet ile Sultan II. Abdülhamit'in devrilmesi olayını "inkılab-ı âzam" olarak nitelemektedir.[37] Ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti, en azından 1910'lu yıllara kadar zaten belli bir ideolojik kalıbı olan bir oluşum değildir. Cemiyetin amacı temelde meşruti idareyi tesis ederek II. Abdülhamit'i tahttan indirmektir. Bu sebeple Cemiyet Ermeni, Yahudi, Türk, Arap, Arnavut, Müslüman, Hristiyan, Musevi, milliyetçi, pozitivist, Batıcı, liberal ve İslamcı gibi farklı milliyet, inanç ve ideolojilere sahip kişilerden oluşan bir birliktelikten ibarettir. Said Halim Paşa da Cemiyet içerisinde İslamcı grubu temsil eden güçlü bir karakterdir ve Cemiyet ile yakınlaşmasını sağlayan etken ise imparatorluğun içinde bulunduğu sıkıntılı süreçten kurtulmasını temin etmektir.[38] Üstelik sadece Said Halim Paşa değil, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi, Filibeli Ahmet Hilmi, Said Nursi, Mehmet Âkif gibi pek çok isim de II. Abdülhamit karşıtlığı nedeniyle İttihat ve Terakki Cemiyetini desteklemektedir. Bülbül'e göre Said Halim Paşa İttihatçılar içinde ve dışında saygın bir kişiliktir ve bu saygınlığı sebebiyle pek çok aşırılıkları dengeleyici bir konumda bulunmuştur.[39] Hiçbir zaman İttihatçıların kuklası olmamıştır.[40] Paşa, İttihat ve Terakki Cemiyetinin güçlü liderliği altında İslam'ın son kalesi olarak gördüğü Osmanlı Devleti'nin kurtarılabileceğini düşünmektedir.[41] Bu sebeple İttihatçılar ile ilişkilerini sürdürmüştür. Ancak yine de çok dirayetli bir yönetim sergileyememiştir. Bunda asker kökenli bir paşa olmamasının da etkisi bulunmaktadır. Ancak nihayetinde Paşa'nın İttihat ve Terakki Cemiyeti ile ilişkisi, mevcut reel şartlar içerisinde en iyisini yapmaya dönük bir girişim olarak okunabilir. Çünkü Said Halim Paşa ütopik bir İslamcılık söylemine sahip bir düşünür değildir.

Said Halim Paşa'ya dönük ilgisizliğin sebeplerinden bir başkası, belki de daha önemlisi, İslamcı düşüncenin ana kaynaklarının uzunca bir süre yeterince bilinmemesi olarak da düşünülebilir. Çünkü İslamcılık düşüncesinin klasik metinleri olarak kabul edilebilecek metinler, 80'li yıllarda İsmail Kara'nın çalışmaları ile gün yüzüne çıkmıştır.[42] Said Halim Paşa'nın eserleri ise 1970'lerde M. Ertuğrul Düzdağ tarafından *Buhranlarımız* adı altında birleştirilip kitap olarak yayımlanmıştır. Daha sonraki baskılarda yeni yazıları eklenmiş ve nihayet 2011'de Mehmet Ruyan Soydan Said Halim Paşa'nın bilinmeyen yeni eserlerinin ortaya çıktığından bahsetmiş ve içeriğinden hareketle kendisinin isimlendirdiği "Islâhatlarımızın Esasları" adlı eserini neşretmiştir. Soydan'ın verdiği bilgilere göre 29'u Fransızca, 5'i Osmanlıca olmak üzere Paşa'nın 34 eseri bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmının parçaları kayıptır.[43] Paşa'nın eserlerinin bilinmemesinde Fransızca yazmasının da payı olduğu düşünülebilir. Ancak 1980'li yıllardan itibaren Said Halim Paşa'nın eserlerine ve düşüncelerine yönelik çalışmalar artmaya başlamıştır. 1990'larda nispeten artış gösteren ilgi, 2000'lerle birlikte hem İslamcı camiada hem de akademik camiada ivme kazanmıştır.

Said Halim Paşa'nın görmezden gelinme sebepleri arasında 1970 sonrası İslamcı düşüncenin keskin bir modernleşme ve Batılaşma karşıtı tutuma sahip olmasını saymak mümkündür. Özellikle çeviri metinlerin inşa ettiği İslamcılık anlayışı, moderniteyi net bir biçimde reddetmektedir. Burada önemli bir pay ise Mevdudi'nin ilk dönem fikirleri ve bu fikirlerden etkilenen Seyyid Kutub'un ortaya koyduğu

37 Musa Kâzım, "Hürriyet-Müsavat", *Sıratımüstakim*, Y: 1, S 1, 1908, (1-2), haz. E. Düzdağ,, Tıpkıbasım, (2. Baskı), Bağcılar Belediyesi, İstanbul, 2013, s. 1.

38 Güngör Göçer, *age.*, s. 68-69.

39 Kudret Bülbül, "Said Halim Paşa'nın Düşünceleri Eleştirel Değerlendirmeleri Fazlasıyla Hak etmektedir", *Umran*, S 206, 2011, s. 65.

40 M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C 35, 2008, s.558.

41 Ahmet Şeyhun, "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S 3, 2011, s. 17.

42 Ahmet Ayhan Koyuncu, *İslamcılık ve Demokrasi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2018, s. 236.

43 Mehmet Ruyan Soydan, "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Eserleri ve "Islâhatımızın Esasları" İsimli Risalesi", *Türk Edebiyatı*, S 458, 2011, s. 62-63.

düşüncelerdir. Kutub'a göre modern dünyanın sorunlarına İslam'da çözüm yoktur. Kutup kadın ve parlamento, kadın ve iş vs. gibi modern döneme özgü konularda İslâm'ın ne dediğine ilişkin sorular sormanın doğru bir yaklaşım olmadığını savunur. Fakat ona göre daha yanlış olan şey, İslam âlimlerinin bu sorulara cevap üretmeye çalışmalarıdır. Çünkü bu sorunların kaynağı, bir sistem olarak İslam'ın toplumdan kovulmasıdır. Bu bağlamda modern dönemin sorunlarının kaynağı olmayan İslâm'ın bu sorunlara çözüm üretmesi mümkün değildir.[44] Bu sebeple Kutub, modern dünya ile ilişkinin boyutunu farklı bir noktaya çekerek, İslam ile modern dünyanın iki karşıt kutup olduğunu ifade eder. Hal böyle olunca İslam, modernliğin zıttı bir şekilde konumlandırılır ve modern dünya ile ilişki kurmak zinhar caiz görülmez. Said halim Paşa ise tıpkı Mehmet Âkif gibi, Batı ve modernlikten bütünüyle uzak durma düşüncesine sahip değildir. Paşa, modern Batı uygarlığı hakkında yaptığı değerlendirmelerde ağırlıklı olarak olumsuz yönde eleştiriler yapmaktadır, ancak olumsuz eleştirileri dengeleyecek kadar olmasa da olumlu yönlerinden de bahsetmektedir. Bu doğrultuda yaptığı tespitlerinde, "Batı'nın gelişen bir medeniyet olduğu ve bazı özellikleri bakımından örnek alınabileceğini, eğer doğru bir şekilde kavranırsa faydalanılabilecek bir potansiyel taşıdığını ifade etmektedir".[45] Paşa'ya göre, "Batı milletlerinin imreneceğimiz yönleri, geleceği doğru aşama yapmak için seçtikleri ilkeler, bu ilkelere gösterdikleri saygı ve bunları korumak için gösterdikleri özveridir. Onların amaçlarına ulaşmak için uyguladıkları yöntemlere bakmak gerekir. Asıl imrenilecek şeyler onların çalışma ve eğitim biçimleri, özverili vatanseverlikleridir".[46] Bu tespitinin devamında, "Batı zihniyetinin kendi çevresine olan diriltici, yenileyici etkisinden, bilimsel düşünce ve deney yönteminin Batı uygarlığının ayrıcı niteliklerini oluşturduğundan ve kesin üstünlüğünü temsil ettiğinden bununla binlerce yanlışımızı onarabileceğimizden" söz etmektedir.[47] Ancak bu hususta da dikkatli olunması gerektiğinin altını çizer. Çünkü o, dönemin diğer aydınlarının Batı'nın "tekniğini alalım, kültürünü almayalım" yaklaşımından farklı bir noktada durmaktadır. "Batı'nın bilimsel düşünce ve deney yöntemini" sanayileşme ve teknik ilerleme açısından olumlu yönde değerlendirirken, yine deney ve gözlem sonucu, siyasal kurumlarda beliren değişim ve dönüşümleri zayıflık olarak kabul etmektedir. Çünkü Paşa, Hristiyan dünyasında müspet bilimlerin ve tekniğin gösterdiği gelişme sonucu, ahlaki seviyeyi düşüren maddecilik anlayışının da ortaya çıktığını savunmaktadır.[48] Bu açıdan Paşa, Batı'nın ilmini ve tekniğini alma noktasında, yani maddi kalkınma paydasında, İslam'a açıkça ters düşmeyen unsurlara kapalı değildir. O sadece sağlıklı bir modernleşme peşindedir ve ona göre sağlıklı bir modernleşme ancak ve ancak kendi kaynaklarından beslenen, köklerinden kopmamış bir anlayış ile mümkündür.[49] Reformcu kişiliğinde, İslam ve Batı karşılaştırmasına bağlı olarak, belki de döneminin devasa sorunlarının üstesinden gelme noktasındaki acizliklerin de etkisiyle yaşadığı çelişkilere rağmen modernliğe yaklaşımı açısından, 1970 sonrası İslamcılık ile Said Halim Paşa'nın İslamcılık düşüncesi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.

İslamcı camianın Said Halim Paşa'yı görmezden gelmesinde etkili olan bir başka unsur ise 1970 sonrası İslamcılığın ayakları yere basmayan romantik-ütopik söyleminin etkisidir. Paşa, "hayatın gerçeklerini" dikkate almanın önemine işaret eder ve bunları dikkate almayanların başarısız olacağını ifade eder.[50] İslamcılığın toplum ve devlet tasavvurlarında köklü bir değişimi ifade eden 1970 sonrası dönem için Osmanlı İslamcılığı sahih bir İslamcılık değildir. Amacı devleti kurtarmak olan bir siyaset tarzıdır. Oysa bu anlayışa göre İslam'ın ilk dönem hariç şimdiye kadar uygulama imkânı bulamayan bir siyaset

44 Seyyid Kutub, *İslâmî Etütler*, çev. H.F. Ulus, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 92.

45 Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 35.

46 Said Halim Paşa, *age*., s. 49.

47 Said Halim Paşa *age*., s. 60-64.

48 Said Halim Paşa, *age.,* s. 65, 141.

49 Mahmut Hakkı Akın, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S 3, 2011, s. 145.

50 Said Halim Paşa, *age.,* s. 62.

anlayışı vardır.[51] Tevhit ve adaleti önceleyen bir siyaset anlayışı ile devleti kurtarma amacı güden bir siyaset anlayışının birbirlerinden çok önemli farkları vardır. Siyasal İslamcılık olarak da ifade edilen bu tavır, teknik olarak ütopik bir söylemdir ve pratikte nasıl uygulama yapılabileceğini söylememektedir. Daha çok eleştirel tavrı ile ön plana çıkmaktadır. Oysa Said Halim Paşa, bir sadrazamdır; yönetim kademesinde bulunmaktadır. Tabiri caizse sırtında yumurta küfesi bulunmaktadır ve idealler kadar gerçekleri de gözetmek durumunda, mevcut şartlar içinde en iyisini uygulamaya geçirmek zorundadır. Uygulama ise belirleyici siz olmadığınız durumlarda ideallerden şaşmaktadır. Bu noktada Said Halim Paşa'yı farklılaştıran bir başka boyut ise onun bir devlet adamı olmasına, devletin büyük sorunlarının yol açtığı siyasal pratik konularla uğraşmasına rağmen bir aydın sorumluluğu ile teorik çerçevede toplumun nasıl korunacağı ve dönüşeceği üzerine kafa yormasıdır. Çünkü Paşa, "dönemin temel sorunun sosyolojik bir sorun olduğunu düşündüğü için, herkesin devleti kurtarmaya çalıştığı yerde, o döneminin birkaç düşünürü gibi toplumu koruyarak kurtarmaya çalışmıştır".[52] İslamlaşma kavramsallaştırması üzerinden toplumun korunması anlayışının bir zihniyet olarak benimsenmesinden yanadır. Söz konusu zihniyetin benimsenmesi üzerine bir dönüşümün inşa edilebileceğini düşünür. Bu görüşü de belirli çelişkileri barındırsa da Paşa erken dönem İslamcılık düşüncesi açısından aslında bir ufuk çizmeye çalışmıştır. 1970 sonrası İslamcılık düşüncesinin ağırlıklı olarak siyasal vurgusu, Paşa'nın bu görüşlerinin perdelenmesine yol açmıştır. Daha çok Müslümanların var olma-yok olma ve bağımsız kalabilme mücadelesinin verildiği bir dönemde İslamcılık adına düşünce üreten Cemaleddin Afgani gibi düşünenlerin siyasal vurgulu görüşleri muteber sayılmıştır.

Said Halim Paşa ve döneminin İslamcılık anlayışı ile günümüz İslamcılık anlayışının önemli farklarından birisi de ele alınan konular ve bunları ele alış biçiminde yatmaktadır. Siyasal İslamcılığın ana konuları tevhit, şirk, tağut, ilah, rab vs. gibi konulardır. Bunlar Osmanlı Dönemi İslamcılarının üzerinde pek durmadığı konulardır. Modernlik, demokrasi vb. gibi ortak konular da bulunmaktadır ancak iki yaklaşımın bu konuları ele alış ve değerlendirme biçimleri de birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin Said Halim Paşa da demokrasiye karşı çıkmaktadır. Ancak bu karşı çıkış ontolojik bir karşı çıkış değil, demokrasinin toplumsal yapımıza uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Paşa'ya göre Batı aristokrasiden demokrasiye geçiş yapmıştır. Oysa aristokrasiyi bilmeyen bu toplumu "demokrasiye uydurmaya" çalışmak, doğru bir düşünce değildir.[53] Basit bir taklitçiliktir. Yani Paşa, demokrasiye "Allah'ın hâkimiyet hakkını kula veren bir rejim" olduğu için karşı çıkmamakta, sadece bizim toplumsal yapımıza uygun olmadığını ileri sürmektedir. Bu anlayış ve yaklaşım farkı, Paşa'yı görmezden gelmede etkili olan bir başka faktör olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu, klasik dönem politikalarının zayıflaması ve özellikle Batı ile rekabet edememesi neticesinde Batılaşma olarak isimlendirilen yeni politikalar gütmeye başlamasıyla birlikte, düşünce dünyasında da yeniliklerin fitilini ateşlemiştir. Çağdaş Türk düşüncesi olarak da isimlendirilen yeni yaklaşımlar, Osmanlının zayıflama döneminde yaşadığı kriz ve bunalımlarla birlikte oldukça canlı ve hareketli bir dönem geçirmiştir. Genelde İslam dünyasının ve özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşamakta olduğu krizden çıkış yolları arayışı, mevcut siyaset tarzı ve düşünce biçimlerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu süreçte Avrupa'nın İslam dünyasını geride bırakarak dünya egemenliğini ele geçirmesi, yüzyıllarca bu ilişkide üstün tarafı teşkil eden Osmanlılar için yenilgi anlamına gelmekteydi. Yenilginin sebepleri üzerine düşünme ve bu durumu aşma çabaları, modernleşme/Batılaşma tartışmalarına neden olmuştur. Osmanlı'nın kurtuluşunun modernleşme/Batılaşma yönünde bir değişim ile mümkün olduğu yaklaşımı,

51 Seyyid Kutub, *Devlet Bilinci*, haz. A. Coşkun, Ehil Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 20.

52 Cevat Özyurt, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi (1839-1923)*, Kadim Yayınları, Ankara, 2014, s. 119.

53 Said Halim Paşa, *age.*, s. 66.

Batılaşmanın ne kadar olması gerektiği tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda bütünüyle Batılaşmayı savunanlar, bütünüyle karşı çıkanlar ve kısmi/ılımlı Batıcılar olmak üzere üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Batılaşma tartışmaları kapsamında yönetim reformu da gündeme gelmiş ve imparatorluğun yeni dönemde yeni bir siyaset tarzı izlemesi gerektiği ileri sürülmüştür.

Osmanlı'nın egemenlik sahasında Batı içindeki gelişmelere bağlı olarak geliştirmeye çalıştığı siyasi kartlar olarak da nitelendirilebilecek bu siyaset tarzları, "üç tarz-ı siyaset" olarak ifade edilen "Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük"tür. Özellikle II. Meşrutiyet'in çoğulcu siyasal ortamında varlık gösteren bu siyasal akımlar, aynı zamanda toplumsal ve siyasal anlamda bazı ihtiyaçlar çerçevesinde şekillenmiştir. Örneğin Osmanlıcılık, siyasi ve hukuki anlamda ideolojik ve düşünsel ihtiyacı karşılamak için; İslamcılık, dinî duyguların birliğini sağlamak için; Türkçülük, milliyetçilik çağında millet duygusuna karşılık vermek ve yeni bir siyaset etme tarzı şeklinde geliştirilerek uygulanmaya çalışılmıştır. Bu ana akım siyasetlerin dışında aynı dönemde görülen Batıcılık akımı, yenileşme ve değişme ihtiyacını karşılamak için; meslek-i içtima ve sosyalizm akımları ise daha çok muhalif karakterli düşünce akımları olarak Osmanlı siyaset ve düşünce arenasında kendilerine yer bulmaya çalışmıştır.[54]

Çalışmanın konusu olan Said Halim Paşa, İslamcılık düşüncesi içerisinde değerlendirilen ve bu kapsamda düşünce üreten bir düşünürdür. Sadece bir düşünür değil, aynı zamanda üst düzey görevler de üstlenmiş bir devlet adamıdır. Teori ile pratiği birleştirme imkânı olan ve hem Doğu'yu hem de Batı'yı iyi bilen Said Halim Paşa, İslam dünyasının neden geri kaldığı, nasıl toparlanabileceği, toparlanmanın yöntemini, Batılaşmanın mahiyetini ve sınırlarını, taklitçi bir anlayışla Batı'dan kopyalama yöntemiyle alınıp yapılan reformların sonuçlarını, bu süreçte aydınların rolünü, iki toplum arasındaki temel farklar gibi konuları gündemine almış ve tartışmaya açmıştır. Ancak çağdaşı olan diğer İslamcılardan farklı olarak çoğu zaman görmezden gelinmiş ve ilgi gösterilmemiş, çoğunlukla dönemin diğer isimlerinin gölgesinde kalmıştır. Tam anlamıyla bir unutulma kaderi yaşamıştır. Çünkü Cumhuriyet Dönemi'nde Paşa'ya ve görüşlerine olan ilgisizlik, hem Cumhuriyet kadrolarında hem de muhafazakâr İslamcı camianın aktörlerinde görülmektedir.

Böylesi önemli bir isme yönelik ilgisizliğin altında yatan nedenler incelendiğinde Cumhuriyet kadroları ile İslamcı camianın ilgisizliklerinin farklı nedenlere dayandığı görülmektedir. Örneğin yeni kurulan Cumhuriyet kadrolarının benimsediği düşünce ve değerler ile Said Halim Paşa'nın benimsediği düşünce ve değerlerin uyuşmaması, söz konusu kadroların Paşa'ya ve düşüncelerine karşı mesafeli duruşlarının en önemli nedenidir. Cumhuriyetle birlikte tercih edilen tam Batılaşma siyaseti, reddi miras kapsamında İslamcı düşüncenin iddialarını terk ederek, yönünü tamamen Batı'ya ve modern Batı değerlerine çevirmiştir. İslamcı camianın görmezden gelmesinin ve ilgi göstermemesinin nedenlerine bakıldığında ise çeşitli görüşler ve etkenler olmakla birlikte bunları beş başlıkta ele almak mümkündür. Birincisi Said Halim Paşa'nın görüşlerinde yeni olan bir şey yoktur. Çağdaşlarından çok farklı bir şey söylememiştir, bu sebeple tıpkı diğerleri gibi onun tartışıp ele aldığı düşünceler geçerliliğini yitirmiştir. Buna binaen Paşa'ya ilgi azalmıştır. İkincisi 1970 sonrasında gelişen İslamcılık anlayışının görüşüne göre Said Halim Paşa'nın İslamcılık temelindeki görüşleri, sahih olmayan bir anlayıştır. Asıl amaç yıkılmakta olan imparatorluğu kurtarmaktır. Dolayısıyla Osmanlı İslamcılığı bir siyaset tarzıdır. Said Halim Paşa da bu doğrultuda düşünce ürettiği için "sahih" İslamcılar için referans kaynağı olmamaktadır. Üçüncü olarak Paşa'nın İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan ilişkileri bir başka etken olabilir. Çünkü II. Meşrutiyet Devri İslamcılarının İttihatçıları desteklemesine rağmen sonraki süreçte yaşanan gelişmeler, İttihatçıların İslamcı hafızadaki yerini olumsuz olarak kodlamıştır. Paşa'nın da son ana kadar İttihatçıların içinde olması onun İslamcılar açısından ilgisizliğe mahkûm olmasına yol açma etkenlerinden birisi olarak sayılabilir. Dördüncüsü son dönem Osmanlı İslamcılarının düşüncelerinin

54 Bu konuda daha derinlemesine bilgi için bk. Mehmet Karakaş, "I. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri", ed. A. Öz, *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2008.

uzun süre sağlıklı bir şekilde bilinmemesi ve kaynakların ulaşılabilir olmaması da bir başka muhtemel etkendir. Bu etken sadece Said Halim Paşa ile ilgili değildir. Dönemin pek çok İslamcısının fikirleri, 1980'li yıllarda İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* adlı önemli eseri ile gündeme gelmiştir. Beşinci etken ise son dönem Osmanlı İslamcıları ile 1970 sonrası İslamcılığın ele aldığı konular ve bu konulara yaklaşım biçimlerindeki keskin farklılaşmalardır. Bu süreçte devlet, toplum, demokrasi, modernlik gibi konular, ele alınma biçimi açısından farklılaşmıştır. Osmanlı İslamcılığı için devlet İslami bir devlettir; toplum çeşitli bozulma ve yozlaşmalara uğrasa da Müslüman bir toplumdur; demokrasinin farklı bir uygulama biçimi olarak da ifade edilebilir olan Meşrutiyet talep edilen bir meseledir; modernlik/Batılaşma kısmi de olsa arzulanan bir şeydir. Ancak 1970 sonrası dönemde ortaya çıkan İslamcılık anlayışında devlet müşrik bir devlettir; bu devlete tabi olan toplum da müşriktir, dolayısıyla devletin ve toplumun yeniden İslamileştirilmesi esastır. Demokrasi, Allah'ın hakkı olan egemenliği halka vererek ona ortak koşanların yönetimidir, modernlik İslam dünyasının zıddını/karşıtını oluşturan bir unsurdur. Dolayısıyla bu farklılıklar, 1970 sonrası İslamcıları için Said Halim Paşa'nın bir referans kaynağı olmasını engellemektedir.

Özetle bu çerçeve içerisinde Said Halim Paşa uzun yıllar bir ilgisizliğe mahkûm kalmıştır. Ancak 1980'lerden itibaren artan bir ilgi söz konusudur. İktidar tecrübesi yaşayan bir düşünür, (kısmen) iktidar tecrübesi yaşayan günümüz İslamcıları için önemli bir referans kaynağı olma potansiyeline sahiptir. Çünkü günümüzde tartışılan pek çok kavramı Paşa o dönemde tartışmaya açmış, derin bir İslami kavrayışla geliştirmeye çalıştığı İslamlaşma ekseninde dinsel, siyasal ve toplumsal dönüşüm perspektifleri ortaya koymuştur. Bu kapsamda Paşa özelde Osmanlı'ya genelde ise İslam toplumuna, öz değerlerini de ıslah edecek bir değişim paradigması önermektedir. Söz konusu paradigmasını, taklitçiliğe ve taassuba karşıtlık ilkeleriyle şekillendirmeye çalışmaktadır. Çünkü bir toplumun toplumsal karakterinden kaynaklanmayan değişimlerin o toplumu başkalaştırarak yabancılaştıracağına, bağnazlık temelinde savunulan fikir ve inançların ise geriliğe yol açacağına sıkı sıkıya inanmaktadır. Müslümanların özellikle kimlik ve değerler alanlarında yaşamış olduğu bunalım ve çözülmelerin kaynağında bu iki durumun (taklitçilik-taassup) yattığını düşünmektedir. Çözüm önerilerini de bu iki olumsuz etkenin bertaraf edilmesi ekseninde geliştirmiştir. Bugün İslam toplumlarının yaşadığı sorunlara bakıldığında da bu iki durumun yarattığı sorunlardan kurtulup kendilerine yürüyebilecekleri bir yol bulamamalarından kaynaklandığı görülecektir. Dolayısıyla Paşa'nın dikkat çektiği sorunlar ve bu sorunlara yönelik ortaya koyduğu çözümler, bugünün Müslüman toplumlarına hâlen yol gösterici nitelikler taşımaktadır.

Çağdaş Türk düşüncesinde ve İslamcı düşünce dünyasında kayıp ya da gölgede kalan bir yıldız olarak nitelendirdiğimiz Said Halim Paşa'nın derin bir İslami kavrayışın yanında sosyoloji, siyaset bilimi ve psikoloji disiplinlerine olan vukufiyeti de gözden kaçırılmamalıdır. Bu nitelikleri haiz olarak tahlil, sentez ve yorumcu bir zihniyete dayanarak geliştirdiği düşünce ve önerilerinin günümüzde keşfedilmesine yönelik çabaların artması önemli bir gelişmedir. Ancak her düşünür gibi Paşa'nın görüş ve önerileri de eksiklikleri, yetersizlikleri ve tutarsızlıkları kapsamında eleştiriye tabi tutulabilir, kabul veya reddedebilir niteliktedir. Bugünün araştırmacıları için Paşa, hem keşfedilmemiş bir hazinedir hem de unutulmasından kaynaklı olarak bir boşluğun yarattığı zorlukları ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf, , *Üç Tarzı Siyaset,* haz. O. Bensoy, Ankara: Kilit Yayınları, 2011.

Akın, Mahmut Hakkı, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S. 3, 2011, (ö.s.), s. 141-150.

Aktay, Yasin, "Said Halim Paşa'yı Doğru Anlamak Üzerine", *Yeni Şafak Kitap*, 2015, S. 105, s. 28.

Ayvazoğlu, Beşir, "Mehmed Âkif'in Prens Dostları", *Türk Edebiyatı*, 2011, S. 458, s. 56-61.

Bostan, M. Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1992.

Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, 2008, s. 557-560.

Bostan, M. Hanefi, "Sadrazam Said Halim Paşa", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S. 3, 2011, (ö.s.), s. 11-26.

Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa ve Fikirleri",*21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.8, S. 22, 2019, s.53-90.

Bülbül, Kudret, "Said Halim Paşa'nın Düşünceleri Eleştirel Değerlendirmeleri Fazlasıyla Hak etmektedir", *Umran,* S. 206, 2011, s. 60-67.

Doğan, D. Mehmet, "Sunuş: Said Halim Paşa ve Cahilliklerimiz", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S. 3, 2011.

Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat,* H. Su-A. Karadeniz, haz. Hece Yayınları, İstanbul, 2009.

Eşref Edib [Fergan], "Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Ziyâ: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti", *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* içinde, (37-45), haz. M. E. Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul, 2020.

Göçer, Güngör, "Çağını Aşan İslâmcı Bir Mütefekkir Said Halim Paşa", *Umran*, S. 206, 2011, s. 68-73.

Işık, Vahdettin, "Said Halim Paşa Niçin Yeterince Tanınmıyor?" https://www.ulkucudunya.com/index.php?page=haber-detay&kod=7309 Erişim Tarihi: 19.12.2020.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ; C.I-II, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

Karakaş, Mehmet, "I. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri", ed. Asım Öz, *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*, Pınar Yay., İstanbul, 2008.

Karakaş, Mehmet, *Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni*, Küre Yayınları, İstanbul, 2020.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Koyuncu, Ahmet Ayhan, "1970 Sonrası Türk İslamcılığında Söylem", Yabancılaşma, Çatışma, *Ortadoğu'da Çatışma ve İdeolojiler*, Ed. N. Doğan, (17-43), Vadi Yayınları, İstanbul, 2017.

Koyuncu, Ahmet Ayhan, *İslamcılık ve Demokrasi,* Pınar Yayınları, İstanbul 2018.

Kutub, Seyyid *İstikbal İslâm'ındır*, çev. H.F. Ulus, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2007.

Kutub, Seyyid, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. H. Ünal, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2007.

Kutub, Seyyid, *İslâmî Etütler*, çev. H.F. Ulus, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 2014.

Kutub, Seyyid, *Devlet Bilinci*, haz. A. Coşkun, Ehil Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Landau, Jacob M., *The Politics Of Pan-Islam Ideology and Organization*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset,* (18. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Mevdudî, Ebul A'la, *İslâm'da Siyasî Sistem*, çev. A. Seçkin, Özgün Yayınları, İstanbul, 1997.

Musa Kazım, Ş. "Hürriyet-Müsavat", *Sıratımüstakim Mecmuası*, Y.1, S.1, 1908, (1-2), haz. E. Düzdağ, Tıpkıbasım, (2. Baskı), İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2013.

Ramazan, Tarık, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslâm Islahatçıları*, Çev. A. Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. N. Ahmet Özalp, haz, Burhan Yayınları, İstanbul, 2020.

Sala, Bedir, "Sait Halim Paşa: Islahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası", *İslam'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler -1,* ed. L. Sunar, İlem, İstanbul, 2018.

Soydan, Mehmet Ruyan, "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Eserleri ve "Islahatımızın Esasları" İsimli Risalesi", *Türk Edebiyatı*, S. 458, Aralık 2011, s. 62-63.

Şeyhun, Ahmet, "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür", *TYB Akademi*, Yıl: 1, S. 3, 2011, (ö.s.), s. 67-81.

Öz, Asım, Fark Düşünürü ve İslamcılık Üzerine Açılımlar, *TYB Akademi*, Yıl:1, S.3, 2011, s.151-174.

Öz, Asım, "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Bir Risalesi", 2011, https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/said-halim-pasanin-bilinmeyen-bir-risalesi-h187493.html Erişim Tarihi: 21.12.2020.

Özyurt, Cevat, *Modern Türk Düşüncesinin Sosyolojisi (1839-1923),* Kadim Yayınları, Ankara, 2014.

Türkmen, Hamza, *Türkiye'de İslâmcılık ve Özeleştiri*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2008.

Tunaya, Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Yorgancılar, Serkan, "Said Halim Paşa'dan Günümüze İslâmcıların Bitmeyen Buhranları", *Umran*, S. 208, 2011, s. 30-45.

SON İKİ İMPARATORLUK VE İKİ BÜROKRAT DÜŞÜNÜR

AHMET DAĞ

İnsanların kaderleri insanlara, devletlerin kaderleri de devletlere benzer. Çünkü devletler de, insanlar da içinde bulundukları coğrafyadan yani içinde bulunulan tarih, siyaset, kültür, mekân ve olaylardan etkilenerek kendi dünyalarını oluştururlar. Milletler ve devletler şayet benzer süreçler yaşıyorsa benzer fikirleri ve bu fikirleri taşıyan benzer kişileri de üretirler. Söz konusu bu özellik, kriz dönemlerinde daha çok ortaya çıkar. Epistemolojileri bakımından aralarında benzerlik kurulan Gazali ile Descartes, politik ve fikrî duruşları ile içinde yaşadıkları devletler için önemli kişiler olmuşlardır. Nasıl Gazali, İsmailiye veya Haşhaşilerle mücadele içerisine girdiyse Descartes da Cizvitlerle mücadele içerisine girmiştir. Gazali, sofestailerin düşünce bozukluklarını, tutarsızlıklarını ve sorunlarını nasıl ortaya koyduysa Descartes da benzeri bir biçimde skolastik düşüncenin ve bu dönemin eğitimcilerinin açmazlarına ve sorunlarına değinmiştir. Gazali, nasıl özelde Selçuklu'nun genelde İslam dünyasının siyasal ve kamusal dönüşümünü sağlayacak fikirler ortaya koyduysa Descartes da özelde Fransa'nın genelde Avrupa'nın siyasal ve kamusal dönüşümünü sağlayacak fikirler ortaya koymuştur. Çünkü siyasal, toplumsal ve fikri olarak ortak sıkıntılar benzeri düşün adamlarını ve fikirleri ortaya çıkarır. Ayrıca bu kadim iki filozofun diğer ortak özellikleri yaşadıkları ülkede yöneticilerle kurmuş oldukları ilişkidir. Çağın ruhu ile ilişkili olan Gazali-Descartes arasındaki benzerlik, farklı coğrafyalar veya kültürlerde yaşayan birçok kişi arasında kurulabilir. Bu bağlamda bu ilişkiyi kurulabileceğimiz isimler, ikisi de bürokrat, siyasetçi ve düşünür kimliğine sahip olan Said Halim Paşa ve Ku Hung-Ming'dir.

Kaderleri Benzeyen İki Devlet ve İki Düşünür

İbn Haldun'dan Oswald Spengler'e tevarüs eden temel kaideye göre devletler ve medeniyetler doğar, büyür ve ölürler. Medeniyetler, büyüdükten sonra nekahet hâli yaşarlar. Bu nekahet dönemi, devletler veya medeniyetler için yeniden doğumu da, yeniden ölümü de meydana getirebilir. 1850-1920 yılları hem Çin'in hem de Osmanlı'nın durduğu veya geriletildiği, buhran ve çözülme yaşadığı yıllardır. Gerek Avrupa devletlerine verilen imtiyazlar gerekse toprak kayıpları her iki devletin yaşadığı bir gerçekliktir. 20. yüzyılın başında Çin, Kore ve Formoza gibi yerleri kaybederken Osmanlı Devleti ise Libya ve Balkanları kaybetmiştir. Yine devletlerarası ilişkilerde denge sağlama çabası, durdurulan ve buhrana uğrayan her iki devletin de diplomatik stratejisi olmuştur. Benzerliklerden bir diğeri ise her iki devletin de yaşamış olduğu mağlubiyet sonucunda galip devletlerle yapmış olduğu görüşmelerde iki başlılığın devam etmesidir. Malumdur ki I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı ile galip devletler arasında yapılan görüşmelerin bazıları (Ankara ve İstanbul merkezli) iki temsil heyetiyle yapılmıştır. Nitekim Çin de 1919 yılında savaş bitiminde masaya oturulduğunda içerdeki bölünmüşlüğün yansıması olarak iki parça olarak temsil edilmiştir. Lyod George ve Woodrow Wilson bu durum için "Çin heyetinin bir ülkeyi mi yoksa bir hükûmeti mi temsil ettiği belirsizdi." ifadesini kullanır.[1]

1 İbrahim Özmen ve Abdülkadir Buluş, "Başlangıçtan Devrime Çin'i Anlamak (Mı)?", *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 2017, C 1, S. 1, s. 29.

Yaşanan mağlubiyetler ekonomik bağımsızlığı da kısıtlamaya başlamıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin, borçlanmasından dolayı Düyûn-ı Umumiye üzerinden, ekonomik bakımdan boyunduruk altında tutulması söz konusuyken Çin ise Japonya ile yapmış olduğu savaşı kaybettikten sonrası Çin devlet ekonomisi üzerinde yabancı ülkelerin iktisadi hâkimiyeti meydana gelmiştir. Her iki köklü medeniyet ve devlet de 1900'lü yıllarda toprak kayıpları, dış baskılar, iktisadi bozukluklar ve iç karışıklıklar yaşamışlardır. Yaşanan bu durumlar; her iki devletin de siyasi otorite tesis edebilme sorununu ve buna bağlı başka sorunları doğurmuştur.

20. yüzyıla yarı feodal ve yarı sömürge bir devlet olarak, Batı'nın bu ülkeye yönelik ayırımcı benzetmesiyle söyleyecek olursak, "fomme mafade de l'Asie" (Asya'nın Hasta Adamı) olarak girmiş olan Çin'de Xinhai Devrimi (1911) meydana gelirken Osmanlı'da ise demokratik karakterde olduğunu iddia eden II. Meşrutiyet (1908) ilan edilmiştir. Her iki devlet de bu karışıklıklardan sonra cumhuriyet idare sistem biçimine geçmiştir. Kemalizm öğretisine bağlı olarak tek parti tarafından yönetilen Türkiye, çok partili demokrasiye ve yönetime 1950 yılında geçerken aşağı yukarı aynı yıllarda Çin, cumhuriyet yönetim şeklinden komünizm öğretisine dayanan tek partili yönetim sistemine geçmiştir. Yine her iki devlet için Mayıs ayı, yeni bir milat olmuştur. 4 Mayıs 1919 yılında Çinli öğrenciler, büyük bir gösteri yaparak Çin'in yarı sömürge durumda oluşunu protesto ederek yabancı imtiyazların kaldırılarak yabancı güçlerden kurtulma talebinde bulunurlarken[2] Türkler ise 19 Mayıs 1919 yılında yabancı işgalci güçlerden kurtulma amacıyla Samsun'a yolculuk yapıyordu. Her iki toplum da tarım toplumuyken sanayileşme sürecine geçme çabaları göstermiştir. Bu çabalarında yeni Çin komünist yönetimi başarılı olurken yeni devlet olan Kemalist Türkiye'nin ise sanayileşme sürecinde çok başarılı olduğu söylenemez.

Hâliyle her iki devlette yaşanan bu askerî, siyasi ve ekonomik sorunlar bu devletlerde benzer bürokratik ve toplumsal sorunları meydana getirmiştir. Bu sorunların nasıl aşılacağı sorunu ise düşünürlerin önemli meselesi olmuştur. Bilgin ve düşünürlerin kaygılarının benzerliği aynı zamanda onların biyografilerinin ve düşüncelerinin de benzerliğini doğurmuştur. Coğrafya ve kültürel bakımdan birbirlerine ne kadar uzak olsa da ortak yanları bulunan her iki devlet ve medeniyetin benzer fikir adamları vardır. Bu benzer fikir adamlığının en büyük biyografik ve fikrî iki temsili; Said Halim Paşa ile Ku Hung-Ming'dir.

Yıkılmakta Olan İki İmparatorluğun Direnen İki Düşünürü

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın verasetten sakıt edilen M. Abdülhalim Paşa'nın oğlu olan Said Halim Paşa (1864-1921), küçük yaşlarda İstanbul'a yerleşmiş ve Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. İsviçre'de siyasi ilimler bölümü okuduktan sonra Sultan Abdülhamit tarafından sivil paşalık verilmiş ve Rumeli Beylerbeyliğine atanmıştır. Sonrasında belediye reisliği, nazır ve sadrazamlık yapmıştır.[3]

Ku Hung-Ming (1857-1928) ise vatanının topraklarında doğmayan, İskoçya'da doğan son Konfüçyen olarak görülür. Doğum yeri -Fransa İşgali altında olan Mısır'da doğan Said Halim Paşa gibi- o da Hollanda işgali altındaki başka bir işgal ülkesi olan Malezya'da doğmuştur. Küçük yaşta gittiği Avrupa'da (İngiltere, Almanya ve Fransa) öğrenim gördükten sonra Malezya'ya, ardından 1885 yılında Çin'e yerleşmiştir. Said Halim gibi eğitimini Avrupa'da alan Ku Hung-Ming, babasının vatanı olan ana vatanı Çin'e yerleşmiş, 20 yıl kadar Qing hanedanının (1644-1912) önemli siyasi lideri Zhang Zhidong'a (1837-1909) danışmanlık yapmıştır. Pekin Üniversitesinde öğretim üyeliği de yapan yazar, bir süre

2 İbrahim Özmen &Abdülkadir Buluş, *agm.,* s. 29.

3 Ahmet Şeyhun, *Said Hâlim Pasha: An Ottoman Statesman and An Islamıst Thınker (1865-1921)*, Doktora Tezi, Montreal: Mcgill Universty, 2002, s.74-75.

Japonya'da da yaşamıştır. Çince, İngilizce, Fransızca, Almanca'yı biliyor; İtalyanca, eski Yunanca, Latince, Malayca ve Japoncayı anlıyordu.[4]

Yabancı dillerde mahir olan Ming, bakanlık ve sadrazamlık yapan Said Halim Paşa'dan farklı olarak sadece danışmanlık ve üniversite hocalığı gibi devlet vazifeleri yapmıştır. Avrupa eğitimli araştırmacı, Çin'in Batılılaşmasını keskin çizgilerle eleştirirken geleneksel Konfüçyen değerlerin de sadık savunucusudur. Siyasal olarak aşırı muhafazakâr Ming, Konfüçyen öğretileri canlandırıp "Yeni Kültür Devrimi"ni reddetmiştir.[5] Kültür Devrimi'nden sonra "saltanatçı" olan Ming, muhalif olarak görülmüş ve yalnızlaşmıştır. İçinde bulunduğu bu muhalifliği ve yalnızlaşmayı şu şekilde ifade etmiştir;

> Ben ölüp gittikten sonra insanlar hayatımı yargılamaya başladığı zaman onlar hatırlamalıdır ki hayat savaşımı tek başına yapmak zorunda kaldım. Bir Avrupalılaşmış Çinli olarak ben doğam olarak kendi vatandaşlarımdan ve yabancılardan tarafından sempati duyulmadım, bana uzanan bir yardım eli bulamadım fakat bunun yerine inatçı bir muhalefet buldum... Ne kadar yalnız olduğumu bilmiyorsunuz. 1906.[6] (akt. Hui-min, 1993: 163).

Said Halim Paşa gibi siyasal partilerin varlığına dair mesafeli yaklaşan Ming, yıkılışına tanık olduğu hanedana derinden bağlı fakat ondan farklı olarak demokratik rejimlere karşı da son derece kuşkucuydu. Demokratik yönetimlerin niteliksiz bir sayısal çoğunluğun kuklasına dönüşebileceğine ilişkin ciddi kaygılar taşıyor ve bunu içtenlikle dile getiriyordu.[7] Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra gittikçe marjinalleşen Gu, saltanatı yeniden ihya etmek isteyen fakat başarısız olan hanedanlığa bağlı kaldı. Yeni kültürel ve toplumsal yönelimi temsil eden 'Yeni Kültür Hareketi'ni reddetmesi nedeniyle de gelenekçi veya gerici olarak görüldü.[8]

Ming'in *Çin Halkının Zihniyeti* eserini yayımladığı yıldan (1915) kısa bir süre sonra Said Halim Paşa, *Buhranlarımız* eserini I. Dünya Harbi sonrası Osmanlı'da olan sorunları -oryantalist ve Batılılaşmacı üsluptan uzak- devlet, millet, gelenek ve din bağlamında ele almıştır. Said Halim ile benzeri bir üslubu sergileyen Ming, Çin Halkının Ruhu adlı kitabında bir yandan Çin Uygarlığı ve Çinlileri -Avrupa merkezci/Şarkiyatçı değil- içerden bir Çinlinin bakış açısından anlatırken, diğer yandan Batı dünyası, Batı'daki siyasal gelişmeler ve I. Dünya Savaşı da Çinli bir aydının gözüyle değerlendirilmektedir. Ku'nun kitabı, Çin İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl sonlarındaki uygarlaşma süreçlerini ve trajik sonunu mevzu ediniyor. Osmanlı'nın yaşadığı benzeri trajik sonu Said Halim Paşa *Buhranlarımız* adlı eserinde ele alarak yapılan hataları ve olması gereken çözümleri içeren üzüntü ve ümit içinde bir anlatımda bulunur. Coğrafya ve kültür olarak birbirinden farklı olsalar da kadim kültür, gelenek, medeniyet ve dinamikleri açısından benzerlik taşıyan, Avrupa tarafından "Hasta Adam" olarak tanımlanan her iki devletin yaşadığı sorunlar çok farklı değildir. Bu bağlamda hem Ming hem Said Halim Paşa, aile ve kadın sorununu önemli mesele olarak ele alır.

Cemiyetin ve Medeniyetin İki Önemli Esası: Kadın ve Aile

Platon ve Aristoteles'ten beri kadın ve aile düşüncenin, medeniyetlerin ve cemiyetlerin önemli mevzusu olmuştur. Bu bağlamda eserlerinde devlet, cemiyet, adalet, özgürlük, kültür ve Batılılaşma sorunlarını ele alan Ming ve Said Halim, kadın ve aileyi iki önemli mevzu olarak görmüşlerdir. Ming, ülkesi Çin'de (ailenin gelini görebileceği) medeni nikâhın ahlaki ya da dinî evlilik olarak kabul edilen bağlılık

4 Ku Hung-Ming, *Çin Halkının Zihniyeti,* çev. Hanife Güven, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 9.

5 Gotelind Müller, "Gu Hongming (1857-1928) and China's defence against the occident", http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/15423/1/Gu%20Hongming%20englisch.pdf, (Er. Tar. 10.09. 2021).

6 Lo Hui-min, "Ku Hung-ming: Homecoming (2)", *East Asian Theory The Continuation of Papers on Far Easte History,* S 9, 1995, s. 76.

7 Ku Hung-Ming, *age.,* s. 8-9.

8 Ku Hung-Ming, *age.,* s. 8.

yemininden sonra yapıldığını ailenin devletin yerini alacak kadar önemli olduğunu ifade eder. Kadınla erkek arasındaki bir sözleşme olmayıp kadının erkeğe değil onun ailesine gelin gittiği, erkeğin ailesi ile kadın arasında bir sözleşme olan medeni evlilik tasavvuru; Çin'de aileye, sosyal ve sivil düzene ve devlete, istikrar ve dayanışma sağlayan bir mekanizmadır. Karı-koca saygısı ve onun aracılığıyla topluma ve devlete saygı ve yükümlülükleri sağlayarak düzen, istikrar ve dayanışmayı sağlar. Devletin yerini alan ailede karı-koca sevgisinin kökleri ve temsilleri Çin tarihinde ve Çin edebiyatındadır.[9]

Onur duygusu ve 'soyluluk yasası'yla ailenin yerleşmesini sağlayan evlilik kurumu uygarlığı ayakta tutar, insanı hem aileye hem de devlete istikrar ve süreklilik sağlayarak neslin ve düzenin devamını sağlar.[10] Çin kadın idealinde, fiziksel ve ahlaki anlamda korkunç hiçbir şey olmadığını söyleyen Ming, Çin kadın ideali ile alçak gönüllü ve pirüpak Hristiyan Bakire Meryem arasında benzetme yapar. Çin kadınının daha güler yüzlü olduğunu ve onu nadir yapanın ise utangaçlık olduğunu ifade eder.[11] Çin kadınını Eski İbrani kadınlarına benzetir fakat Çin kadınını tablodaki ideal İbrani kadınından ayırt eden Ming için Çin kadını; erkek tarafından okşayıp sevilen bir ideal değil evi süpürüp temizlemek için süpürgesi olan mutfağın hanımefendisidir. Ona göre Çin yazısında evli kadını belirten harf iki kökten oluşur: Biri kadın, diğeri süpürge anlamına gelir. O, taklit olmayan bütün hakiki uygarlıkların (Yunan-Roma, İbrani) hakiki kadın idealinin, ev kadını olduğunu iddia eder. Dört erdemi olan (-kadınca- kişilik, konuşma, görünüş ve çalışma) kadının vazifesi; odaları düzenlemek, temiz ve sağlıklı yemekler hazırlamaktır. Bir kadın dostunun "Siz, Çinliler Müslümanlar gibi kadının ruhunun olmadığına inanıyor musunuz?" şeklindeki sorusuna böyle bir şeye inanmadığını ama gerçek bir Çin kadınında, benlik olmadığını düşündüğünü söylemiştir. Ona göre Çin kadının amacı; toplum için yaşamak veya azize gibi yaşamak değil iyi evlat, eş ve anne olmaktır.[12]

Tüm ulusların tarihinde, sivil toplumun yükselişinin evlilik kurumuyla başladığını söyleyen ve Avrupa örneğinden hareketle evliliğin kutsal bir şey olduğuna değinen Ming, Konfüçyüsçüdür. Çin halkının ayarlarına dönmesinde önemli olduğunu düşündüğü Konfüçyüs'ü doğru devlet ve devlet dini yaratan bilge olarak görür. Konfüçyüs, dinsel yaşam olarak anladığı 'soyluluk yasası'nı keşfettiren esin kaynağının -kadın ve erkek arasında- aşk olduğunu öğreten bilgedir.[13] Ona göre bu sırra (aşkın öneminin neliğine) sahip olmak, insanoğluna sadece toplum ve uygarlıklar inşa ettirmeyip din oluşturma -Tanrı'yı bulma- olanağı verir. Erkek ve kadın arasındaki aşktan öte dinin ruhu ve dindeki esin kaynağı olan aşk, insanlığın tüm hakiki duygularını (aile bağı, heyecan, nezaket, şefkat, merhamet vs.) kapsar.

Ona göre yöneticiye olan sadakat, köklerini Avrupa'da olduğu gibi Tanrı'dan değil onur ve sadakat içeren 'soyluluk yasası'ndan alır. Eski Ahit dininin evlilik ayinini kurumlaştırması gibi, Konfüçyüs de 'soyluluk yasası'nı kendi devlet dinine uygulayarak evliliği kurumlaştırdı. Konfüçyüs veya Çin devlet öğretisinin üç temel görevi; imparatora, ebeveynlere-atalara ve kocaya bağlılıktır. İmparatorun mutlak gücüne inanmak, Çin halkına, başka ülkelerde dindeki Tanrı'ya inanmanın kitlelere verdiği güvenlik duygusunun aynısını verir.[14] Ona göre bütün ülkelerde kadın ve erkek bencil olmamalı ve imparatoruna mutlaka sadık olmalıdır.[15] Çinli kadının özverisi bencillik etmeden kocası için yaşamak, erkeğinki ise hanımı ve çocuklarına bakıp onları koruyup kollamaktır. Kocası tarafından sevilip okşanacak bir kadın olmayan Çinli kadın ideali, bir eş olarak, mutlak bir özgecilikle sadece kocası için yaşamaktır.[16]

9 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 99, 101.
10 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 99, 65.
11 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 103, 106.
12 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 91, 93.
13 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 77.
14 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 63-68.
15 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 38.
16 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 99.

Yabancıların Çinli kadın ve erkeği anlaması için "bağlılık ve özgecilik dinini" anlaması gerektiğini ifade eden Ming; bağlılılığı erkeğin, özgeciliği ise kadının dini olarak görür.[17] Ming, özgeciliği sadece kadından değil çocuktan da bekler. Bağlı olduğu anne-babası için odun kırması, su taşıması gereken çocuk, onlara evdeki yiyecek ve içeceğin en iyisini vermelidir.[18]

Ming'in evlilik bağlamında söylediklerine ilişkin en şaşırtıcı olan çok eşliliğe ilişkin görüşleridir. Çin'deki çok eşliliğin sanıldığı kadar ahlak dışı olmadığını göstermek için elinden geleni yapacağını söyleyen Ming'e göre Çin'de çok eşlilik olgusunu, mümkün ve ahlaki kılan Çin kadınının özgeciliğidir. Çinli kadın özgeciliğinin, kocasının başka bir kadın almasını gerektirecek bir durum olduğunda karşı çıkmayacak bir özgecilik olduğunu söyler. Çin erkeğinin de karısının onayını almadan asla eve kuma getirmeyecek beyefendiliğe sahip olduğunu ifade eder. Ona göre kadının bencil olmaması olan "özgecilik dini" ve kocanın karısına karşı duyduğu sevgi ve incelik, hakiki Çinli beyefendinin mükemmel inceliği, Çin'de kumalığı sadece mümkün değil hatta ahlaki kılar. Kadınlara bir çatı verip bir ömür boyu onların bakımını üstlenen Çinli erkeğin, karısına duyduğu sevgi neticesinde kuma alma özgürlüğüne ve ayrıcalığına sahip olduğunu söyler. Çok eşle evliliği suistimal edenlerin, onurları yerde sürünen erkekler olduğunu söyler. Avrupa'daki metres hayatına karşın çok eşle evliliği üstün gören Ming, Batılıların, evini savaş alanına ya da cehenneme çevirmeden ikinci bir hanımı eve getirebilecek bin kişide bir kişi olmadığını söyler.[19]

Döneminde Batılılaşma ve taklitçiliğe eleştiriler getiren Ming, kadının kocasının amirliğini tanımak istememesinden ve genç kızların da ebeveyninin vesayetine tahammül edememesinden yakınır. Çin'de kimseye hesap vermeyip hür olmak isteyen kadınların isteklerinin bazı erkeklerin ideal edindikleri Garp medeniyetinin, kadınların hür ve üstün olduklarından doğduğunu zannetme yanılgısı içinde olduğunu söyler.[20] Bir ulusta kadının durumunun uygarlık durumunun göstergesi olduğunu söyleyen Ming, kendini teşhir edip şarkılar söyleyen modern Çinli kadının hakiki uygarlıktan uzaklaştığını söyler.[21] Ming, Çin kadının giydirilen elbiselerde, takındırdıkları tavır ve hareketlerde küçümseme, pervasızlık, iffet ve terbiye hislerine karşı açık bir hakaret görür, millî duygunun zedelendiğini düşünür.[22] Evliliğin sadece karı-koca arasında değil aile ve gelenekle aşk bağıyla yapıldığını düşünen Ming'e göre Çin'deki evlilik, Batı'daki evlilikten daha köklüdür. Aile, gelenek ve devlet unsurlarıyla evlilik inşa eden Çin'e karşın gerçek yurttaş ve evlilik yoluyla toplum ve devlet düzeni kuramayan Batı, istikrarlı bir topluma, sivil düzene ve devlete dolayısıyla medeniyete sahip olamayacaktır. Yetiştirilen insan karakteri bir uygarlığın özünü, kişiliğini ve zihniyetini ortaya çıkarır.[23]

Batıcı bir özgürlükten daha çok gerçek özgürlüğü doğru ve edepli davranmak olarak gören devrimden önceki Çin'i daha özgürlükçü bulur. Çünkü devrim öncesi cemiyeti rahatsız edecek rahip, polis, belediye vergisi ve gelir vergisi yoktu. Ona göre yeryüzündeki tüm halklardan daha özgür olan Çinliler, bir yurttaş olarak nasıl davranacaklarını biliyorlardı. Devrim sonrası Çin'ini daha az özgür gören Ming, artık at kuyruğu saç örgüleri olmayan modern Çinlilerin, aşağı tabakalı gibi kötü davranmayı öğrendiklerini ve özenilecek bir şeyi olmayan Avrupa'nın aşağı tabaka dinini ve tapanlarını ortadan kaldırması gerektiğini söyler. Ming'e göre adalet ve incelik; insanı hem özgürleştirir hem de onun özünü gürleştiren iyi yurttaşlık dinidir.[24]

17 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 63.
18 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 126.
19 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 99, 96.
20 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 99.
21 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 91.
22 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 146.
23 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 99-102.
24 Ku Hung-Ming, *age.*, s. 21-22, 28.

Ming gibi benzer biyografiye ve benzer fikirlere sahip Said Halim Paşa, sadrazamlıktan ve Hariciye Nazırlığından istifa ettikten sonra Yeniköy'deki yalısına çekilmiş ve zamanının çoğunu Müslüman dünyasının sosyal ve siyasal sorunları üzerinde harcamıştır.[25] Devlet adamlığı tecrübesi ve olaylara belli bir perspektiften bakabilme yeteneğiyle döneminin diğer düşünürlerinden ayrılan Said Halim Paşa, siyasal yaşantısı ve soyutlama gücüyle pratik çözüm önerileri sunmuş ve somut meselelerde taraf tutmamıştır.[26] Özgürlük konusunu Ming gibi adalet bağlamında izah eden Halim Paşa'ya göre İslam inancından çıkan adalet esasına dayanmakta bulunan kanunlara tabi olmaları sayesinde Müslüman toplumlar, kâfi derecede eşitlik ve hürriyet taraftarı bir nizam içinde yasamışlardır. Eşitlik ve hürriyet, sadece kendi içtimai durumları ve siyaset adamlarının tahammül derecesi ile sınırlanmıştır. Müslüman toplumlarda şahsi veya mevkiden gelen hiç bir imtiyaz istibdat ve tagallüp sebebi olamaz.[27]

Osmanlı toplumunda bir demokrasi geleneği olduğunu, bu geleneğin İslamiyet'ten kaynaklandığını, siyasal düşünce farklılığının zıtlaşma noktasına ulaşmadığı için siyasal partilere gerek bulunmadığını belirtmiştir.[28] Partilerin demokrasiye duyulan ihtiyaç ya da açlıktan dolayı Batı'da zuhur ettiğini söyleyen S. Halim'e göre demokrasinin vasıtası olan partilere ihtiyacı olan bir toplum olmayıp kuruluş devrinden beri en hakiki bir demokrasi usulü ile yaşamış olan esasen demokrat bir milletizdir. Ona göre Osmanlı siyasi birliği, Avrupa Hristiyan hükûmetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil İslam birliği ve kardeşliği esasına dayanır.[29] Particiliğe dayanan demokrasiye ilişkin tutumunu en bariz bir biçimde şu cümlelerle ifade eder:

> Bu hususta da biz onları taklit etmek iddiasında bulunamayız. Çünkü «aristokrasi» usulünden habersiz olan bir cemiyeti «demokrasi» usulüne uydurmaya çalışmak, doğru düşüncenin işi değildir. Bu gibi iddialar pek zayıf bir taklit fikrinden doğuyor. Çünkü eğer biz bir ilerleme neticesi olarak daha fazla serbestliğe hakikaten ihtiyaç duysaydık, onu elde etmeye ciddî olarak gayret ederdik. O zaman bir milletin kendi siyasî ve içtimâi esaslarını terk ve ihmal edip de, başka milletlerin içtimâi ve siyasî esaslarını gelişi güzel kendine mal etmeye çalışmasının ne kadar tehlikeli bir hata olduğunu da görürdük.[30]

Hem Ming hem de Said Halim Paşa, dönemlerinin aydın tipine ciddi eleştiriler getirir. Ming ülkesinde olan aydınların durumuna yönelik şu ifadeleri kullanır:

> Şimdi yarı aydın insanların bulunduğu bir ülkede bu durumun getireceği sonuçları bir düşünün; bugünkü Avrupa'yı ve Amerika'yı gözünüzün önüne getirin. Bu ülkelerde Latincenin terk edilmesiyle birlikte yazı dili ile konuşma dili arasındaki net ayırım yok oldu ve bir yarı aydınlar sınıfı ortaya çıktı. Bu sınıfın insanları gerçekten iyi yetişmiş okumuş sınıf ile aynı dili kullanmaya ve ne anlama geldiği konusunda en ufak bir fikri olmadan, bilir bilmez, uygarlık, özgürlük, tarafsızlık, militarizm, panslavizm konusunda ahkâm kesmeye başladı. Prusya militarizminin medeniyet için büyük bir tehlike olduğu söylenir. Ama bana öyle geliyor ki bugün dünyada uygarlık için en büyük tehlike yarı aydın insandır, yarı aydınlardan oluşan aşağı tabakadır.[31]

Said Halim ise Ming'in ifadelerine benzer şu ifadeleri kullanır:

> Memleketimizin yükselmesini ve ilerlemesini temin edebilmek için batı medeniyetinden faydalanmak mecburiyetinde kaldık. Bu mecburiyet, mütefekkirlerimiz arasında yeni bir sınıfın meydana çıkmasına sebep oldu. İlerlemeye olan ihtiyacımızın icaplarını yerine getirmek üzere yetiştirilen bu aydın sınıf, bugün memleket idaresinde büyük bir tesire sahiptir. Ayrıca, hiç bir denetleyicisi olmadığı gibi rakibi

25 Ahmet Şeyhun, s. 190.

26 Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, C 41, s. 1304-1306.

27 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* haz. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1973, s. 62.

28 Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa", s. 1305.

29 Ahmet Dağ, *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi,* Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2020, s. 85.

30 Said Halim Paşa, *age.,* s. 65.

31 Ku Hung-Ming, *age.,* s. 108-109.

> de yoktur. Hâlbuki bu aydın sınıf, batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş, aşırı bir batı hayranlığına müptela olmuştur. Milli kurtuluşumuzun çaresini, kendisinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedir. Bu yüzden, yükselme ve ilerleme adına, vicdanla bulandırıp fikirleri karıştırarak, buhranlara sebep oluyor. Memleketi de karanlık ve meçhul bir istikbale doğru sürükleyip götürüyor. Batı hayranı olan bu mütefekkir sınıfın zihniyeti, kendisine üstad tanıdığı, batı zihniyetine hiç bir bakımdan benzemez. Bunlar kendi memleketleri hakkındaki kötümser ve yıkıcı tenkitleri ile temayüz ederler. Tenkitleri, izah ve ispat edemedikleri için itham, anlayamadıkları için de inkâr ile doludur. Bunlar mevcudu ve yasayan gerçeği bilmezler; fakat nasıl olmamız gerektiğini öğretmeye kalkarlar.[32]

"Birisi çıkıp da Almanlara, kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfanını bırakmakla kabil olacağını söylemiş olsa, acaba nasıl bir karşılık görürdü?" sorusuna böyle bir iddiada bulunanın "Alman" hele "Alman ıslahatçısı" sayılmayacağını söyleyen Halim Paşa'ya göre kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfanını inkâr eden veya hakir gören milliyetini kaybeder. Ming gibi[33] insanın tutku ve maddi temayülünün neticesi olan Batı uygarlığını olumsuzlayan Said Halim'e göre medeniyetin ölçüsü salt maddi değildir. Osmanlı medeniyetinin Batı medeniyetinden geri kalmış olduğunu sanmak yanlıştır. Çünkü bir zamanlar onlarınkine her bakımdan üstündü. Meşum taklit hastalığına tutulmasaydık bugünkü fark da bu kadar olmazdı.[34] Hayranlık üzerine bina edilen yeni usul üzerine bina edilen taklitten ibaret kalan yeni zihniyet "öğretimi ıslah" gayesiyle ihdas olunan bu yeni usul, ortaya koyanların bile ummadıkları tesirli bir netice meydana getirdi. Aile hayatını ve toplumu da bozdu.[35]

İşleri düzeltmenin yolu olarak Batı'dan alınan fikir ve ilhamlar üzerine kurulacak olan Kanun-ı Esasi'nin tatbik edilerek Osmanlı milletine birtakım siyasi hak ve hürriyetlerin verileceğini zannettiler.[36] Yetersiz buldukları Kanun-ı Esasi'yi kâfi derecede hürriyetperver bulmadılar. Böyle bir iş için bilgileri çok noksandı. Bu eksikliği Garp'a yapılan seyahatlerle ve gelişi güzel okumalarla gelişigüzel hürriyet nazariyelerine dayanarak gidermek istediler. Tecrübesiz ve mağrur elleriyle 93 Kanun-ı Esasi'sini düzeltmeye ve değiştirmeye kalkıştılar. Ümit etmedikleri bir başarı elde etmenin ve istediklerinden fazla iktidara sahip olmanın verdiği neşe ile onu da değiştirmeye kalkıştılar.[37]

Şark dünyasını Garp dünyasından mana ve şümul bakımından ayıran Halim Paşa'ya göre şahsi meziyetler sebebi ile meydana gelmiş olan insanlar arasında olan eşitsizlik, demokrat olan İslam toplumunda gayet tabiidir. Eşitlik, bizde haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmazken aynı sebeple "hürriyet" de içtimai bir zinciri kırmak, siyasi bir kölelikten kurtulmak demek değildir. Eşitlik sorununun Osmanlı'nın sorunu olmayıp Avrupa'nın sorunu olduğunu düşünen Paşa'ya göre Avrupalılar, toplumsal ve bireysel engelleri aşmak için mevcut nizamlardan kurtulmak için daha fazla içtimai ve siyasi hürriyetler temin etmeye çalışmışlardır. "Aristokrasi" usulünden ayrılarak içtimai ve siyasi kuruluşlarını "demokrasi" usul ve kaidelerine uydurmaya devamlı olarak çalıştılar (Halim Paşa: 64). Müslüman toplumlarda şahsi veya mevkiden gelen hiç bir imtiyazın istibdadın sebebi olamayacağını fert ve cemiyetlerin, adalet ve hakkaniyet esaslarını tatbik etmekle mükellef olduğunu söyler. Ona göre Garp'ta, din ve mezhep adına yapılan zulümler cemiyeti kanlara boyarken, İslam memleketlerindeki gayrimüslim cemaatler mesut ve rahat bir hayat sürmüşlerdir.

Fırkaların yokluğunun Meşrutiyet'e zarar vereceği zannedilerek fırkalar kurulması suretiyle birbirine düşman gruplar teşkil edilmiş ve birbirlerine muhalif akımlar ortaya çıkmıştır. Çünkü içtimai yapıdan

32 Said Halim Paşa, *age.,* s. 97.

33 Bk. Ku Hung-Ming, *age.,* s. 31.

34 Said Halim Paşa, *age.,* s. 96.

35 Said Halim Paşa, *age.,* s. 118.

36 Said Halim Paşa, *age.,* s. 46.

37 Said Halim Paşa, *age.,* s. 161.

dolayı fırkalar ve temsiller sorunlu siyasi yapıları ortaya çıkaracaktır. Seçimler neticesinde Osmanlı Meclis-i Mebusanının ağalar, beyler, şeyhler, papazlar veya bunların temsilcilerinden meydana gelecek garip bir meclis manzarasından oluşacağını, hürriyetperverliğin kabul edemeyeceği ve şimdiye kadar görülmemiş bir derebeylik idaresine dönülmüş olacağını iddia eder.[38] Ming gibi Meşrutiyet'e ve onun kültür hareketine şüpheyle yaklaşan Halim Paşa gelenekçi veya İslamcı olarak görülmüştür. Paşa'ya göre hürriyet, insanoğlunun hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki çalışmalarının bir meyvesidir. Bir milletin sahip bulunduğu hürriyetinin derecesi; manevi ve fikrî ilerleme yolunda sarf edeceği gayretlerle ölçülür. O da Ming gibi Batılaşma bağlamında kadın mevzusuna değinir. Kimliğini terk ederek yeni kimlik edinme çabası içinde olan kadınların iddiaları, içtimai geriliğin en tehlikeli neticelerinden biri olarak görür. Kendi döneminde kadınların örtünmeyi bırakmasını, erkeklerle bir arada bulunmasını, hürriyet ve serbestlik adına Garp kadınları gibi yaşamak istemesini sorunlu olarak görür.[39]

Said Halim'e Paşa'ya da göre kadın toplum, devlet ve medeniyetin koruyucu çekirdeğidir. Hiçbir medeniyet, medeniyetin ve saadetin kıymetli bir unsuru olan kadın hürriyeti ile başlamamış fakat tüm medeniyetlerin, kadınların tam hürriyetlerini ele geçirmeleri ile mahvolup gitmeleri tarihî gerçekliktir. Kadınların nasıl faydalı olacaklarını, Türk kadınlarına hürriyet ve serbestlik isteyenlerin söylediklerinden çıkarmak mümkün değildir.[40] Hürriyet ve eşitlik sorununun kentleşme ve sanayileşme sorunu ile birlikte geldiğini düşünen Said Halim Paşa'ya göre modernliğin sorunu olan kadın özgürlüğü kırsalın veya köy hayatının sorunu değildir. Ziraat hayatında erkeklerin yaptıklarının aynını yapan kadınlar işin mahiyeti icabı hürdürler. Erkek-kadın arasında olan hürriyet eşitsizliği, kadının zararına ve sebepsiz yere ortaya çıkmış bir gasp eseri olmayıp, eşitsizliğin nedeni erkek ile kadının vazife mükellefliklerinin farklı bulundukları vazifelerin farklı olmasının tabiî bir neticesidir. Köylü kadınlarının sahip olduğu serbestliğe modernleşme süreci içindeki kadınların sahip olmayışının nedenleri kendi içinde bulunur. Kadın ve erkek hürriyet taleplerinden yersiz bir yabancı terbiyenin doğduğunu, bundan dolayı hürriyet söylemlerinin muhitimizde yapmacık ve gayritabii görüldüğünü söyler. Kendi doğal ihtiyaçların önemine değinen Paşa, "Kadınlara hürriyet ve serbestlik verilmesi gibi sahte bir ihtiyacın tatmin yeri muhitimiz olamaz." der. Ona göre sefih toplumlarının ihtiyaçlarının tatmini, faziletli toplumlara göre daha kolaydır. Bundan dolayı kadınlar, ciddi bir cemiyetten daha çok, zevk ve eğlenceye düşkün bir cemiyet içinde daha geniş hürriyetlere sahip olurlar. Ona göre kadın hürriyetinin derecesi, toplumun yüksekliğini de, kadının içtimai kıymetini de belirten bir ölçü değildir. Avrupai yaşamak kadın hürriyeti değildir; kadın hürriyeti, itham ve tarizlere uğramayan Müslüman hanımların hürriyetidir. Dışarıdan dikte edilen kadın hürriyeti taleplerinin yeni hayat tarzından doğan fikir ve hislerin tekâmülünün bir neticesi olduğu şüphesizdir. Halim Paşa, doğal içtimai yapıdan doğacak olan hürriyetin gelecek nesillere örnek ahlakilik ve fikrilik içereceğini ifade eder. Ona göre zamanın cereyanı, Osmanlı kadınını Garp kadınlarına benzeştirme emel ve arzusu, hak ve salahiyetleri aşan keyfî ve kötü bir hareketten başka bir şey değildir. Kadın hürriyeti taraftarlarının istekleri, "harem"in kaldırılarak erkek ile kadın arasında Garp cemiyetindeki gibi bir münasebet tesis etme isteği vardır. Bu ise tamamen olumsuz bir içtimai bir istektir. Kadına dair yeni hak talepleri, daha büyük bir saadet zannıdır. Hâlbuki bir cemiyet, istihkak edilmiş olan haklardan gayrısını asla kabul etmez ve vermez. Bu istekleri reddetmek müdafaa hissine uymaktır ve tenkide kapalı bir hakkı kullanmaktır.

Batılılaşmanın dikey bir biçimde inşa edilerek içtimai yapının (kadın özgürlüğü) değiştirilmesini sorunlu gören Halim Paşa, Osmanlı toplumunun fikir ve hislerinin değiştirilmesini sadece ilmi tevarüse (âlim, feylesof ve sosyoloji müntesiplerine) bağlar.[41] Yine ona göre milletin âlimlerini, vatanperverleri-

38 Said Halim Paşa, *age.,* s. 49.

39 Said Halim Paşa, *age.,* s. 54.

40 Said Halim Paşa, *age.,* s. 136.

41 Said Halim Paşa, *age.,* s. 138, 142-146.

ni, seçkin idare adamlarını ve memurları yetiştirmek, çocukları terbiye edebilmek, aileyi mesut kılabilmek bu intizamın sayesinde mümkün olabilir. Başıboş bırakılacak cemiyetler ve en ileri medeniyetler bile yok olup gider.[42] Said Halim Paşa, kadın üzerinden Batılılaştırma çabalarını ve Osmanlı kadınını dikkate almadan kadını nesneleştiren tasarımları şu cümlelerle eleştirir:

> Kadınlara giydirdikleri elbiselerde, takındırdıkları tavır ve hareketlerde, küçümseme ile dolu bir pervasızlık, iffet ve terbiye hislerine karşı açık bir hakaret gören milli duygu son derecede hiddet ve gazap duyuyor. Ferdin içtimai ilk vazifesinin, toplumun iradesine hürmet ve riayet olduğundan; cemiyetin kaidelerini, an'anesini, intizamını ve haklarını ihlal ederek içtimai bir suç işleyenlerin cezayı hak edeceklerinden, kadınlar habersiz gibi görünüyorlar.

Kadın konusunda mevcut içtimai yapının dinamiklerini görmezden gelmeyen Halim Paşa, Batı'daki içtimai yapıdan ve değişimden etkilenerek kadını ve içtimai yapıyı dönüştürmek isteyenlerin Osmanlı kadınının tepkilerinden bihaber ve bu tepkileri "birtakım köhne zihniyetlerin geçici muhalefet tezahürleri" olarak görenleri sathi görüşlü kimseler olarak görür. Osmanlı toplumunun büyük çoğunluğunun kalben ve fikren takbih ettiği kadına dair aldatmalara şiddetle karşı olduğunu ve yaşanan içtimai sıkıntılardan dolayı kendisine muhalif olanların iradesine boyun eğdiremeyecek derecede hercümerç içinde olduğunu ifade eder. Kadına dair algı ve yaklaşımların içtimai çöküntünün göstergesi olduğunu ve Garp kadınlığı temsilinde kadını ikame etmenin kaynağının gayrimeşru olduğunu ve kadın-erkek düalitesinin ayrı fırkalaşma türü olduğunu iddia eder. Kadının haklarının kanunla korunduğunu toplumsal olarak kadının hakları konusunda sorunlar olduğunu ifade eden Paşa'ya göre Osmanlı toplumu, kadınlarını iradesine boyun eğdirmek ve kendisini muhalif mensuplarına karşı müdafaa eylemek için icra kuvvetinin yardımını istemek zorunda bulunuyor. Kanuni bir korunmadan çok içtimai korunmayı sağlayacak kadın ve erkeklerden oluşacak "Cemiyeti Koruma Derneği"nin kurulması teşvik edilmelidir.[43]

Sonuç

Düşünürler, çağının ruhunu taşırlar ve çağının sorunlarını dert edinirler. Bu bağlamda hem Ku Hung Ming hem de Said Halim Paşa çağının, cemiyetinin ve vatanlarının sorunlarını dert edinmişlerdir. Bürokratik konumlarının yanında düşünür-yazar ortaklığı her ikisinin de söylediklerini önemli kılıyor. Demokrasiye şüpheyle yaklaşan Ming ve Said Halim, geldikleri kadim siyasal geleneği (monarşiyi) tamamen terk etmezler. Batılılaşmacı, aceleci ve taklitçi yaklaşımları sorunlu gören her iki düşünür de kadim medeniyetin terk edilişinin trajik sorunları meydana getirdiğini düşünmüşlerdir. Batı'daki yaşam tarzına ve Batılılaşmaya mesafeli yaklaşan her iki düşünür de ait oldukları din ve geleneklerinin sağlam ve tutarlı olduğunu düşünmüşlerdir. Kadın ve ailenin, devlet ve medeniyetin esası olduğu bilincinden hareketle geleneksel aile ve kadının önemine değinmişlerdir. Ülkelerindeki yeni kültür devrimlerine şüpheyle yaklaşan Ming ve Said Halim, âdeta gözleriyle gördükleri ve hâline üzüldükleri dağılan devletlerinin ve medeniyetlerinin nasıl toparlanacağına dair tecrübe ve görüşlerini eserlerinde ifade etmişlerdir. Ve her ikisi de yeni idari sisteme ve kültürel devrime geçen ülkelerinde muhalif ve gerici görüldüler. Kültür devriminin etkin olduğu komünist Çin'de Ming, "geleneksel Konfüçyenci" olarak görülürken Said Halim ise laik-Kemalist Türkiye'de "İslamcı" olarak görüldü. Bu belirlenmişlik durumu, Çin'de Ming'den ne kadar istifade edilmesine engel oldu bilmiyorum ama hususiyetle yeni kurulmuş olan devlet idaresinde Said Halim Paşa'nın tecrübelerinden istifade edilmesine engel olunduğu söylenebilir. Her iki yazarın eserleri okunduğunda birçok açıdan mukayeseli olarak okunabilecek ortak yönleri olduğu görülecektir.

42 Said Halim Paşa, *age.*, s. 131.

43 Said Halim Paşa, *age.*, s. 146-150.

KAYNAKÇA

Ahmet Şeyhun, *Said Hâlim Pasha: An Ottoman Statesman and An Islamıst Thınker (1865-1921),* Doktora Tezi, Montreal: Mcgill Universty, 2002.

Gotelind Müller, "Gu Hongming (1857-1928) and China's defence against the occident", http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/15423/1/Gu%20Hongming%20englisch.pdf, (Er. Tar. 10.09. 2021).

İbrahim Özmen &Abdulkadir Buluş, "Başlangıçtan Devrime Çin'i Anlamak (mı)?", *Medeniyet ve Toplum*, 2017, C.1 S. 19.

Kurtuluş Kayalı, "Said Hâlim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, C. 41.

Ku Hung Ming, *Çin Halkının Zihniyeti,* çev. Hanife Güven, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013.

Lo Hui-min, "Ku Hung-ming: Homecoming (2)", *East Asian Theory The Continuation of Papers on Far Easte History,* S. 9, 1995.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* haz. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1973.

SAİD HALİM PAŞA'NIN BİLİNMEYEN BİR HAYRANI: MARMADUKE W. PICKHTALL

KEMAL KAHRAMAN

Muhammed Marmaduke W. Pickthall 1875'te Londra'da muhafazakâr bir ailede doğdu. Babası bir rahipti. Kaderin garip bir cilvesi, doğduğu yıl İngiltere, Mısır Hidivi'nden Süveyş Kanalı hisselerini satın alıyordu. Bu İngiltere ve Mısır bağlantısının başlangıcıydı. Bir kaç yıl sonra 93 Harbi'nin ağır şartları altında İngiltere Mısır ve Kıbrıs'ta yönetime el koyacak ve Filistin başta olmak üzere Orta Doğu'da etkili olmaya başlayacaktır. Devletin yayılma eğilimine paralel olarak Kipling, Burton, Blunt, Montagu, Gertrude Bell gibi birçok İngiliz Doğu bilimci Doğu ve Orta Doğu'da gittikleri yerlerde yaptıkları araştırmalar ve eserleriyle tanındılar. Lawrence gibi arkeolog olup siyasi ve askerî misyonla gidenleri saymıyoruz bile.

Pickthall'ın hayatını da bu çerçevede düşünmek zorundayız. William Jones gibi bir Doğu bilimciyi yetiştiren Harrow Schoolda eğitim gördü. İlk Orta Doğu gezisine çıktığında daha 19 yaşındadır. Genç bir seyyah olarak iki yıl boyunca Filistin ve çevresinde dolaşıyor, Arapçayı çok iyi öğreniyor. Son dönemlerini yaşayan Osmanlı topraklarında hakiki insanlarla karşılaşıyor, bu toplumu ve inançlarını seviyor. Seyahat ettiği Şam'da Müslümanların dinin emirlerini samimiyetle yerine getirdiğine, Hristiyan toplumun ise başkalarına önerdiklerini kendilerinin yapmadığına tanık oluyor. Bu onu etkiliyor.[1] Dönüşünde İstanbul'a uğruyor.

Aslında amacı Orta Doğu ve dillerini öğrenip İngiliz Dışişlerine girebilmekti. Fakat Mısır Yüksek Komiserliğindeki görev için yapılan seçmeyi T.E. Lawrence kazandı. Böylece Pickthall'ın hayatının seyri değişmiş oldu. Ama artık o bir Orta Doğu aşığıydı. 1907'de ikinci gezisini Mısır'a yaptı ki bu da konumuz açısından önemlidir. Bu defa İngiliz İmparatorluğu resmî görevlisinin misafiridir. Bu nedenle orada görevli İngiliz bürokrat, asker ve yayıncıları yakından gözlemleme imkânı buldu. Aubrey Herbert gibi "serbest" görüşlü olanlarla arkadaşlık kurdu. Fakat George Lloyd, Mark Sykes gibi resmî ve tutucu kanada mensup şahıslar için "istenmeyen adam" oldu.

Evet, bu Sykes, Fransız Picot ile Osmanlı Devleti'ni paylaşma anlaşmasını yapan İngiliz siyasetçidir. O sırada muhtemel Arap devletlerine bayrak hazırlamakla meşguldür. Pickthall genç bir aydın olarak zamanın Mısır Yüksek Komiseri Cromer'e İngilizlerin Osmanlılara yakınlaşması ve ittifak kurması tavsiyesinde bulundu. Bu hilafete bağlı olan Mısır halkını memnun edecek fakat Hidiv'in otoritesini zayıflatacaktı. Eski bir siyasetçi olan Cromer'in buna cevabı olumluydu.[2]

Fakat İngiliz yönetimi Mısır halkına karşı pek adil değildi. Ülkelerindeki gibi katı bir kast sistemi kurmuşlardı. Sonuçta Mısır'da milliyetçilik körükleniyordu. İngiliz Doğu bilimci Blunt bunun teorisini oluşturuyordu. Kısa bir zaman sonra İngiltere'de liberaller başa geçtiğinde bu milliyetçi eğilimleri

1 Kemalettin Yiğiter, Prof. Dr., *William M. Pickthall'un Yakın Doğu ile İlgili Eserleri ve Türkler*, Aktif Yay., İstanbul, 2007, s.55.

2 Pickthall, *New Age*, 17 Nisan 1919, s.390.

umutlandırdı. Mısır'ın modernleşme serüveniyle Osmanlı arasında paralellik vardır. İngiltere'de liberallerin başa geçmesi Jön Türkleri de umutlandırmıştır. Birinci Meşrutiyet'i planladığı düşünülen İngiltere'nin ikincisini de desteklemesi beklenmiştir.

Sahip olduğu derin dil yeteneği ve açık yürekle Mısır ve Suriye'de halkla yakından temas kurma imkânı bulan Pickthall, halkın nabzını tuttu, yabancıların pozisyonunu gördü. Bu dönemdeki yazılarında İslam toplumundaki hoşgörü ortamına vurguda bulunuyordu. Çünkü Batı medyasında Osmanlı topraklarındaki azınlıklar tehlikedeymiş gibi gösteriliyor, esasen müdahale için zemin hazırlanıyordu.

Dönemin bir dönüm noktası da Balkan Savaşları oldu. Rusya'nın tam desteğini alan eski Osmanlı tebaası Balkan ülkeleri, İttihatçıların yönetimindeki Osmanlı topraklarına saldırdı. Yanlış yönetilen Osmanlı Rumeli kuvvetleri yenilgiye uğradı. Yaşanan faciada Balkan Türkleri büyük bir yıkım ve katliam yaşadı. İngiltere dâhil Batı kamuoyu tam bir Haçlı ruhuyla Balkan ülkelerine destek verdi. Pickthall işte bu sırada 1912 Kasım ayından itibaren *New Age*'de "Kara Haçlılar" adıyla bir dizi yazı yayımladı. Batı dünyasındaki tarafgir tutumu eleştirdi. İngiliz kiliselerinde Türkleri şeytana benzeten vaazlar verilmesi, Bulgarların zaferinin "cennete giden yol" olduğunun söylenmesi korkunçtu.[3]

Bir başka yazısında Osmanlı Devleti'nde hoşgörünün sağlam bir gelenek olduğunu savunuyordu. Orada Hristiyan ve Müslümanlar eşit koşullarda yaşıyordu. Dinî konularda bile özgürce konuşabiliyorlardı.[4] Ona göre Türkler 1908'de yaşanan devrimle bütün İslam dünyasında Orta Çağ'dan modern çağa adım atan ilk ulus olmuştur. Devrimle birlikte İttihat ve Terakki Partisi başa geçmişti. Ve bu parti için İngiltere'nin desteği çok önemliydi.

Pickthall muhafazakâr bir İngiliz olarak yetiştirilmişti ve Türk-İngiliz dostluğu bu düşüncenin önemli bir parçasıydı. Buna dostluk yerine Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünden yana olmak da diyebiliriz. Böylece Rusya'nın güneye inmesi önlenecek ve Hindistan yolu güvende olacaktır. Sebep ne olursa olsun bu politika dostluk olarak tezahür ediyordu ve Kırım Harbi'nde zirveye tırmanmıştı.

Pickthall ölümünden bir süre önce konuyu şöyle özetlemişti:

> Saygı duymak üzere yetiştirildiğim değerler arasında Disraeli'nin dış politikasının önemli bir yeri vardı. Bu politikaya göre İngiltere İslam dünyasını yönetecek, yeniden canlanmasına yardımcı olacak ve bunu yaparken Türkiye, tercüman ve aracı fonksiyonu görecekti.[5]

1908 İnkılabı'nda İngilizlerin etkisi bilinen bir gerçektir. Bu sebeplerle Jön Türkler ve İttihat ve Terakki çevrelerinde İngiliz sempatisi had safhadaydı. Muhafazakâr Disraeli'nin imza koyduğu Berlin Antlaşması'nda Osmanlı topraklarının bütünlüğü korunuyordu. Ne de olsa Ruslar Çatalca'ya dayanmışken geri çekilmişti. Türkiye'nin de azınlıklar konusunda üzerine düşeni yapması bekleniyordu. Oysa azınlıklar zaten Batılı güçlerin fazlasıyla himayesi altındaydı.

Bosna Hersek, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından ilhak edildi. Bulgaristan bağımsızlığını ilan etti, Fransa Tunus'u, İtalya Trablusgarp'ı işgal etti, nihayet Balkan devletleri Avrupa'daki Türk kentlerini işgal etti. Fakat Batı ülkeleri ciddi bir tepki vermedi. Bu taraflı tutum, Pickthall'ın düşünce ve inanç dünyasını derinden etkiledi. Bütün modern kültür görüntülerine rağmen Haçlı ruhunun varlığını koruduğunu gördü. Avrupa'nın bu taassubuna karşı yazılarıyla, eserleriyle, konferanslarıyla Osmanlı Devleti'ni savunma gayreti içine girdi.

Modernleşme adımı olan Meşrutiyet aslında İngiltere tarafından bir tehdit olarak görülmüştü. Bunun sebebi, esasen Müslümanların gelişmesini istemiyor olmalarıydı. Başarılı bir meşrutiyet örneği İslam

3 Pickthall, *New Age*, 7 Kasım 1912, s.8.

4 *The Nineteenth Century and After*, December 1912, s.1147.

5 Pickthall, *Journal of the Central Asian Society*, Nisan 1936, s.221.

dünyasında İngiliz hâkimiyetindeki halklara "kötü" örnek olabilirdi. Bu nedenle Osmanlı'nın yeniden toparlanmaması için her şeyi yapmaya hazırdılar. Pickthall bunların farkındaydı ve öyle bir noktaya gelmişti ki İttihatçıları ve Meşrutiyet hareketini Osmanlı Devleti'nin son umudu olarak görüyordu. Onları yakından tanımak ve mümkünse katkıda bulunmak istiyordu. Elindeki tüm güçleri kullanarak Türkiye'nin parçalanmasını önlemek istiyordu.[6]

Pickthall ve Said Halim Paşa

1913 yılında Pickthall ikinci defa olarak İstanbul'a geldiğinde bu duygularının pekiştiğini görüyoruz. Ona göre 1908'den bu yana beş yıl içinde Türkler oldukça modernleşmiştir.

> Diktatörün (II. Abdülhamid) casusları, zenginlerin eşkıyaları silip süpürülmüş, haydutluğa son verilmiş, esaret kaldırılmıştır. Kaderciliğin yerini akılcılık almıştır. Avrupalı bayanlar taciz korkusu yaşamadan Beyoğlu'nda dolaşabilmektedir. Fanatikler gitmiş aydın vatanseverlere yol açılmış. Bir zamanlar acıklı durumda bulunan Türk PTT'si ve diğer idari kurumlar Avrupa'daki benzerleriyle karşılaştırılacak hale gelmiştir. Artık Türkler öldürülme, hapsedilme korkusu yaşamadan düşüncelerini açıklayabilmektedir. Her yönde kalkınma ve yenilik vardır.[7]

İttihat ve Terakkinin parti broşüründen alınmışa benzeyen bu izlenimler Pickthall'ın görüştüğü İttihat çevrelerinin ne kadar etkisinde kaldığını gösteriyor. Bir siyasi grubun sihirli değneğiyle her şey değişmiştir. Kim bilir belki de ülkesindeki bütün o ön yargılardan sonra geldiği İstanbul'da beklediklerini göremeyince bunun son 5 yılın eseri olduğunu düşünmüştür. Oysa muhalif kanadın başını çeken Ahrarcılar, merkeziyet karşıtlığıyla İngiliz tarzına daha yakın görüşlere sahiptir. Daha sivil, daha özgürlükçü olan bu "liberalleri" Pickthall "kozmopolit" bularak güvenmemektedir.[8]

Hâlbuki o yıllarda Balkan Harbi'nin kara bulutları ülkenin üzerinde dolaşıyordu. Bulgarlar Çatalca'ya dayanmıştı. Said Halim Paşa hariciye nazırı olarak Enver ve Talat Paşa ile birlikte yeni iktidara gelen İttihat ve Terakki Partisinin üç önemli liderinden birisiydi. İslamcı kanatla Türkçüler arasında gerilim vardı. Said Halim Paşa "İslamcı" ve Osmanlıcı tutumuyla Türkçü kanadın reformları sekülerleştirme çabalarının önünde engel durumundaydı.[9] Enver Paşa Alman yanlısıydı. Said Halim Paşa, buraya kadar verdiğimiz ipuçları çerçevesinde İngiliz ve Fransızlarla ittifak arayışı içindedir. Muhtemelen bu sebeple Pickthall tarafından gelen görüşme talebini olumlu karşılamıştır.

Pickthall Said Halim Paşa ile karşılaştığında karşısında Batı'da (İsviçre) siyaset eğitimi görmüş, Arapça ve Farsçanın yanında İngilizce ve Fransızcayı çok iyi bilen, üstelik aristokrat bir aileden gelen bir Osmanlı aydını duruyordu. Dil konusunda Pickthall'ın da bir hassasiyeti ve yeteneği vardı. Bir Batılı olarak Batı dillerinin yanında Arapçaya çok iyi vâkıftı. Pickthall Said Halim Paşa ile bu anlamda kolay diyalog kurmuş olmalıdır.

Arkadaşı Muriel'e yazdığı mektupta Paşa'dan çok etkilendiği anlaşılıyor. O tipik bir Mısırlı değil Hidiv ailesine mensup Kafkas orijinli bir insandır:

> Bir Alman tarafından çizilmiş Nuh'un gemisi insanları gibi; çok mavi gözler, çok kahverengi yanaklar, çok beyaz renk, çok siyah frak ceket, başının bir parçası gibi görünen çok kırmızı bir fes ve amber bir ağızlıkta sigara ağzının bir kenarında devamlı duruyor. Çok düzgün, uyumlu ve otomatik hareketler, bir oyuncak gibi. Çok sevimli ve Rıfat'ın bana tarif ettiği gibi, büyüleyici bir adam. Dürüst ve terbiyeli, hareketlerinde gösterişli değil *mütevazı*.[10]

6 Anne Fremantle, *Loyal Enemy*, Hutchinson, London 1938, s.224.

7 M. W. Pickthall, *Harpte Türklerle Birlikte*, çev. Kemalettin Yiğiter, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1990, s.149-150.

8 K. Yiğiter, *age.*, s.48.

9 Marmaduke Pickthall, *Islam and the Modern World*, Ed. Geoffrey P. Nash, Brill Leiden/Boston 2017, s.122.

10 Nash, *age.*, s.121.

Prens aynı zamanda entelektüel bir insandı. Okuyor ve yazıyordu. Fakat Pickthall bu ziyaretinde henüz onun eserlerini tanımıyordu. *Mukallitliklerimiz* ve *Meşrutiyet* adlı eserlerini görmemişti. Paşa kendisinden 11 yaş büyüktü. Bu İstanbul ziyaretinde iki kişiden özellikle etkilenmiştir. Birisi kendisine rehberlik eden Türk dostu Misket Hanım. İkincisi Prens Said Halim Paşa'dır. Bu etkilenme daha sonra eserlerini dikkatle okumasını sağlayacaktır.

Pickthall, Mahmut Şevket Paşa'dan boşalan sadrazamlık makamı için buna çok istekli olan ve parti tarafından önerilen Talat Paşa'ya karşı Prens S. Halim Paşa'yı kuvvetle destekliyor. Bunda Osmanlı Devleti'ni Almanya kıskacından kurtarma gayreti vardır. I. Dünya Savaşı'na girerken malum, Sadrazam Prens Halim Paşa'dır. Bu bile İtilaf cephesiyle uzlaşma arayışı işareti sayılabilir. Fakat İngiltere belli ki Osmanlı'yı gözden çıkarmıştır. Almanya'nın kucağına itmeye kararlıdır. Osmanlı için daha Balkan hezimetinin dumanı tüterken üstelik büyük devletlere karşı savaşa girmenin mantığı yoktur. Ne var ki Almancı kanat uygun anı kollamaktadır. 1908-1913 arasında yaşanan gerilimler ve tartışmalar, Pickthall'ın *Erken Saatler* adlı romanında canlı bir şekilde ortaya konuyor.[11]

Yine de Prens ikna olmamış, bilindiği gibi bir emrivaki uygulanmıştır. Prens esasen İngilizlere ve Fransızlara yakınlığıyla tanınmıştır ve bu doğrudan Mısırlı olmasıyla açıklanmaktadır. Çünkü Mısır uzun yıllardır İngiliz hâkimiyetindedir.[12] İtilaf Devletleri Osmanlı Devleti'ne tamamen tarafsız kaldığı takdirde toprak bütünlüğüne kefil olacakları güvencesini vermiştir. Prens soruyor; buna ne ölçüde güvenilebilirdi?[13] Peki, Almanya tarafında savaşa girerek daha fazla kazanım mı elde edilmiştir? Bu konuda Prens'i anlamak zordur.

Prens, kendi ifadeleriyle İtilaf cephesiyle anlaşma yollarını çok aradıktan sonra çaresiz kalarak Almanya tarafına katılmıştır.[14] Bu süreçte Pickthall, Prens'le "yolları ayırdığını" ifade ediyor. Bunu derin bir görüş ayrılığı olarak değil belki savaş hâlinde bir İngiliz vatandaşı olarak meşruiyet zeminini koruma gayreti olarak görebiliriz. Bu sırada İstanbul ziyaretini anlattığı *Harpte Türklerle Birlikte* adlı eseri yayımlanıyor.[15]

Savaş sonrası Prens kötü şartlarda o sırada İngiliz adası olan Malta'ya sürülüyor. Sonra ülkesine dönmesine izin verilmeyince Roma'ya yerleşiyor. Millî Mücadele devam ederken, Anadolu yeni bir oluşum içindeyken o hâlâ zamana uyarlanmış bir İslami sistem arayışı içinde bir şeyler yazıyor. Bu sırada Pickthall, Türkiye'den umutları zayıflamışken Bombay Cronicle'ın editörü olarak çağrıldığı Hindistan'a gitmiştir (1920). Prens Said Halim Paşa ile ilgili olarak *The Muslim Standart*'a (22 Dec. 1921) yaptığı açıklamada "Bundan sonra onunla konuşacak durumda değilim." diyor. Yine de Prens'i düşünerek şöyle not ediyor: "Esasen İttihat Terakki umutsuz vakadır fakat bazı üyeler daha iyi amaçlara layıktır." Ne yazık ki kısa zaman sonra Prens, Ermeni bir tetikçi tarafından öldürülüyor.

TBMM kararıyla Osmanlı saltanatı kaldırıldığında Pickthall Hint Hilafet Hareketi'nin bir üyesi olarak, hilafet kurumundan ümidini kesmedi. Hatta bunu büyük bir "canlanma ve reform fırsatı" olarak gördü. Şimdi İslam hilafeti askerî boyuttan ve "belli bir ülkenin siyasi emellerinden" soyutlanmıştır. Şimdi "dünya Müslümanlarına" ait bir kurumdur. Olması gerektiği gibi İslam'ın standart bir kurumudur. İnsanlığa insanlığın "gelişmesinin" yegâne yolunu göstermektedir.[16]

Görüldüğü gibi saltanattan arındırılmış bir hilafet fikri de olumlu karşılanmıştır. Yeter ki TBMM bunu kabul etsin! Bilindiği gibi Hint Hilafet Hareketi artık hilafet makamı olan TBMM için kampanya dü-

11 M. W. Pickthall, *The Early Hours*, W. Collins, London 1921, 278 s.

12 Mevlanzade Rıfat, *Türkiye İnkılabının İçyüzü*, Hazırlayan Kemal Kahraman, Kaknüs Yay., İstanbul 2017, s. 48-49.

13 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul 2015, s. 273.

14 Said Halim Paşa, *age.*, s.279.

15 Pickthall, *With the Turks in Wartime*, London 1914; *Harpte Türklerle Birlikte*, çev. K. Yiğiter, Ankara, 1990, s.177.

16 Pickthall, "The True Khilafat", *The Islamic Review*, XI, II (Nov.1923), s.391.

zenleyerek büyük bir yardım toplamış ve göndermiştir. Hilafetin kaldırılması kararıyla büyük bir hayal kırıklığı yaşandı. Hemen üç ay sonra, Mayıs 1924'te Merkez Hilafet Komitesi tarafından Ankara'ya, TBMM'ye gönderilmesi düşünülen delegelerin arasında Pickthall'ın adı da vardı.[17] Yeni Türk Meclisine ulema ve ünlü kişilere hilafet kararının "tekrar düşünülmesini" isteyeceklerdi. Fakat Ankara'dan izin çıkmadı.

1927'ye gelindiğinde Pickthall hâlâ Türkiye'den ümit kesmiş değildir. Aksine modern Türkiye'yi bir devrim olarak algılamaktadır. Evet, bu "millî" bir harekettir ve iyice sınırlanmıştır. Yine de Türk devrimi, İslam dünyasının her yerinde işaretleri görülen büyük İslam dirilişinin küçük bir başlangıcıdır.[18]

Pickthall, Madras'ta verdiği konferanslarda zaman zaman Said Halim Paşa'ya atıfta bulunur. Duyduğu yakınlığı, ona olan entelektüel borcunu ifade etmekten geri durmaz. *Cultural Side of Islam* adlı eserinde toplanan bir konferansında şöyle diyor:

> O, İngiliz, Fransız ve Alman düşüncesine yabancı değildi. Aynı zamanda Kur'an ve Sünneti çok iyi biliyordu. Bu nedenle İslam Dünyasına gelecek politikaları üzerine tavsiyelerde bulunmak üzere çok iyi bir donanıma sahipti. Ve onun tavsiyesi, Avrupalılaşmak değil, İslamlaşmaktı.[19]

Pickthall Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak* adlı eserini olağanüstü ve çağ açıcı bir çalışma olarak tasvir ediyor.[20] *İslâm Şehri* adlı eserinde de *İslâmlaşmak* adlı esere geniş şekilde alıntılarla yer veriyor.

Pickthall, Prens Said Halim Paşa'nın fikirlerini Urduca okuyan büyük bir topluma kazandırdı. Haydarabad Nizamlığı desteğiyle çıkarılan *Islamic Culture*'ın editörü oldu. İlk sayısında Prens'in yazıları *İslâm Toplumunda Reform* başlığıyla İngilizce olarak yayımlandı. Daha sonra Urducaya çevrilerek *Darul Ta'leef wa Tarjuma*'da yer aldı. Bunlar Hint kıtasında hilafet merkezinden bir mesaj olarak algılanıyordu.

Çünkü Halife'nin kendisinden en son cihat çağrısı haberi gelmişti o kadar. Bu yüzden Pickthall'ın yayınları ve konuşmaları o kadar etkili oldu ki Prens Said Halim Paşa Hint Müslümanları arasında bir fenomen oldu. Hint Hilafet Hareketi'ne rol model oldu. Büyük şair İkbal, Farsça yazdığı ünlü destansı şiiri *Cavidname*'de[21] Said Halim Paşa'ya önemli bir yer verdi.

Pickthall, 1929'da hazırladığı Kur'an tercümesini el-Ezher ulemasına inceletmek, görüşlerini almak için Kahire'ye gitti. Bir İngiliz tarafından ilk defa İngilizceye yapılan tercüme 1930'da yayımlandı.[22] 1935'te Haydarabad Nizamı'nın himayesindeki işinden emekli olarak Londra'ya döndü. Bir yıl sonra vefat etti.

Said Halim Paşa ve Pickthall'ın Düşünceleri

Said Halim Paşa'nın düşünceleri İslam dünyasında ilgiyle izlense de İstanbul'da aydın çevrelerde, hatta "İslamcı" diyebileceğimiz düşünce geleneğinde yeterince yankı bulmaması ilginç bir durumdur.[23] Burada öncelikle "İslamcı" sözcüğünü ihtiyatla karşılamamız gerekiyor. Çünkü hiçbir Müslüman düşünür veya yazar kendini İslamcı olarak tanımlamaz. O sadece mümin veya Müslüman'dır. Düşünceleri, eserleri olsa olsa "İslami"dir. İslamcılık, esasen hariçten bakarak yapılan bir tasniftir. Dikkat edilirse

17 Nash, *age.*,s.115.

18 *Islamic Culture* 101, 1927, s.175.

19 M. Pickthall, *Cultural Side of Islam*, Ashraf, Lahore 1958, s.130.

20 M. Pickthall, *age.*, s. 37, *Islamic Culture* I, Jan.1927.

21 Muhammed İkbal, *Cavidname*, çev. Prof. Anna Maria Schimmel, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 439.

22 Kur'an tercümesinin yayımlanma serüveni için bk. Kemal Kahraman, M. M. Pickthall, *Bir İngilizin Müslüman olarak Portresi*, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 195-209.

23 Michelangelo Guida, "The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pasha", *Turkish Journal of Islamic Studies*, 18 (2007), s.103.

modern dünyada İslam'ı referans alarak siyasi, hukuki veya ekonomik alanlara yaklaşanlara 'Islamist'in karşılığı olarak "İslamcı" deme gereği duyuluyor. Yani bir çeşit cüretkârlık olarak görülüyor. Said Halim Paşa tam da bu alana girmiş oluyor.

Yankı bulmaması konusu onu Pickthall'a daha da yaklaştırıyor. Çünkü o da Prens Said Halim Paşa dışında Osmanlı aydın geleneğini pek bilmiyor. Bunun pratik nedenleri arasında dil önemli bir faktör olabilir. Prens yabancı elçilerle bizzat diyalog kuran, hatta zamanın İngiliz Sefiri'nin (Sir L. Malet) "dostum" dediği bir devlet adamıydı.[24] Daha önemlisi, yazılarının büyük bir kısmını Fransızca yazmayı tercih etti. Öyle ki Mehmet Âkif onun makalelerini Fransızcadan çevirerek *Sebilürreşad*'ta yayımlandı.[25]

Pickthall'ın Sadullah Paşa, Şinasi, Ahmet Rıza gibi radikal pozitivist aydınları tanımamasını anlayabiliriz. Fakat İslamcı kapsamına alınan düşünür ve yazarları da tanıdığına, okuduğuna, etkilendiğine dair işaret yoktur. Öte yandan her ne kadar İttihat ve Terakki kelimeleri pozitivizmin "Ordre et Progrés" sloganına dayansa da İttihat ve Terakkiyi destekleyen "İslamcı" aydınların modern düşünce ve kurumlar üzerine bir çözüm ve uzlaşma arayışı içinde olduğunu görüyoruz.

Bu açıdan modern eğitim almış "İslamcı" aydınlarla geleneksel eğitim almış olanlar benzer yaklaşım içindedir. Hilafet merkezinden umut zayıflamıştır, "terakki" adı altında pozitivizmin yaydığı düşüncelerle İslam'ı telif etme gayretleri baskın durumdadır. İttihat ve Terakki sürecinde Batıcılık, Türkçülük, İslamcılık gibi tasnifler öne çıkmaya başlamıştır. Balkan Savaşları, Arap dünyasında palazlanan milliyetçi akımlar İstanbul'da Türkçülük akımını destekleyen gelişmeler olmuştur. Fakat Fransız İhtilali'nin yaydığı fikirlerden birinin de ulusçuluk olduğu unutulmamalıdır. Bu fikir Batı Avrupa'da ulusal birliklere yol açarken Doğu'daki imparatorluklarda çözülmeye zemin hazırlamıştır.

Osmanlı entelektüel dünyasında yenilgiler karşısında Batı'dan gelen düşünce akımlarının ağırlığı vardır. Herkes bilim ve teknikte geri kalındığını ister istemez kabul etmektedir. Bunun sebepleri araştırılırken çözüm önerilerinde ayrışmalar söz konusudur. Sihirli sözcükler bellidir: İttihat ve Terakki. Buradaki ittihat, Osmanlı milletlerinin birliğidir. Batı dünyasındaki gelişmelerle yaldızlanan "terakki", Osmanlı dünyasında da anahtar kelime olmuştur. Karalardaki ve denizlerdeki gücüyle "kendini ispatlamış" durumdadır.

İşte bu ortamda Said Halim Paşa âdeta aşağılık kompleksinden kurtulmaya davet eder gibi gür bir seda ile düşüncelerini açıklıyor. Pickthall, Said Halim Paşa ile görüştüğünde henüz Müslümanlığını ilan etmiş değildir. Fakat bir etkilenme sürecindendir. Aile geleneğinden Osmanlı politikalarını, Hint Hilafet Hareketi'nden -ki bu da imparatorluk bağlarıyla açıklanabilir- Sünni İslam hareketini, Prens Said Halim'den ise İslami kurumlar ve Batı ilişkileriyle ilgili fikirlerini almıştır. Prensin sağlam, akılcı ve inançlı üslubu onu fazlasıyla ikna etmiştir.

Said Halim Paşa ile Pickthall'ın düşüncelerine baktığımızda İslam ve modern dünya arasındaki sorunlar ve kavramlar üzerine önemli benzerlikler söz konusudur. Gerek Said Halim Paşa, gerek Pickthall dinin modern zamanla bir problemi olmadığını, Müslümanların yanlış veya eksik yorumladığını vurguluyor. Said Halim Paşa İslamcı bir düşünür olarak kabul edilse de modern kültürle barışık bir muhtevaya sahiptir. Ona göre devlet başkanını oylarıyla seçmek milletin hem hakkı hem vazifesidir.[26] Fransız tarzı ihtilale karşıdır fakat onun getirdiği hürriyet, eşitlik, adalet, milliyet, temsil, anayasa, kuvvetler ayrılığı gibi kavramların zaten din ve kültürümüzde mevcut olduğunu söyler. Fakat bizde farklı muhtevalara sahiptir. Mesela "millî hâkimiyet" kavramına karşıdır. İslam cemiyetinde meclis milletin seçkinlerinden meydana gelecektir. Aynı şekilde Batı demokrasisinin Batı kültürünün eseri olduğunu

24 M. Rıfat, *Türkiye İnkılabının İçyüzü*, s.47.

25 *Buhranlarımız*, s.30-31.

26 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s.255.

vurgular. Osmanlı toplumunun kuruluş devrinden beri zaten "hakiki bir demokrasi usulüyle yaşadığını" belirtir.[27]

Taklitçiliğe karşıdır. Ona göre her ülkenin idari sistemi ve kurumları kendi kültürüne ve ihtiyacına göre oluşur. Başka ülkelerin tecrübelerinden "zahmetsizce istifade etmek" belki çekicidir fakat hüsranla sonuçlanabilir.[28] Bunların başında siyasi parti rekabeti geliyor. Bizde esas olan rekabet değil dayanışma ve yardımlaşmadır. Prens, Batı hayranlığına karşı çıkıyor ve bunu "ruhların vatan değiştirmesi" olarak tanımlıyor. Kurtarıcı formül Avrupa medeniyetini millîleştirmektir.[29] Bunun temeli Batı medeniyetinin üstünlüğünün sebebi olan "ilim zihniyeti ile tecrübe usulünü" birleştirerek ortaya koyacağımız hakikatlerdir. Bir başka yerde ahlak, fazilet ve terbiyenin ilim ve bilginin önüne geçirilmesi gerektiğini vurguluyor.

Said Halim Paşa, Pickthall'a ışık tutacak şekilde modern kurumlar ve kavramlarla ilgili görüşlerini bir bir ortaya koyuyor.[30] Ona göre en iyi Müslüman en iyi insandır. Kadın erkek bizde hukuken eşittir. Feminizm bir sapmadır. İslam kurumları kemal hâlindedir. İhtiyaçlar değişir, insan tabiatı değişmez. İslam şeriatının ortaya koyduğu siyasi, ahlaki ve sosyal düsturlar insan tabiatına tamamen uygundur ve kıyamete kadar bakidir.[31] *Batı'daki her yol Roma'ya, bizde ise Mekke'ye çıkar*.[32] Bu ifadeler modern eğitimden geçmiş olan Paşa'nın döneminde "İslamcı" sayılan aydınlar için bile cesurca kabul edilmelidir.

Öte yandan ona göre ilmin, dinin vatanı olmaz, beynelmileldir. Tecrübe ve fenne dayanan bilgi arttıkça, madde ve enerjinin kusursuz ahengi hakkında bilgi arttıkça Tanrı'nın birliğinin katiyeti kesinleşecektir.[33] Bu görüşlere baktığımızda mesela Said Nursi'yi oldukça etkilediğini veya aynı yaklaşımı paylaştığını fark etmek mümkündür. Prens diyor ki, ahlak seviyesi fen ve sanayideki seviyeyi bulduğu zaman medeniyet kemalini, dengesini bulmuş olur. Müslüman aydınlar insanlığın "medeniyet yolundaki ortak hareketine" katılacaktır.[34]

Pickthall, İngiliz üst sınıf bağlantılarına sahip bir birey olarak modern dünyaya atılmıştı. Viktorya Çağı kolonici dönem kültürünü almış İngiliz bir aydındır. Modernist, reformcu ve yenilikçi bir Müslüman olarak her şeyden önce Prens Said Halim Paşa'nın seçkinci görüşlerini benimsemiştir. Ona göre "Türk milleti bütünüyle aristokrat hatta bütün İslam dünyasının aristokratları olarak kabul edilebilirler. Böyle olduğu için de samimi olarak doğunun refahını ve barış içinde olmasını isteyen her devletin tam anlamıyla desteğine layıktırlar ve buna değerler".[35]

Pickthall'ın Londra'da "İslam ve Modernizm" adlı konferansını verdikten sonra Müslümanlığını ilan ettiği unutulmamalıdır. Kendisi yukarıda özetlemeye çalıştığımız Said Halim Paşa'ya ait görüşleri büyük ölçüde benimsemiş ve yazılarında onlardan ilham almıştır. İçinden çıktığı toplum Güneş Batmayan İmparatorluk da olsa sosyal sınıflar arasında derin uçurumlar bulunan, aşırı zengin ve yoksulların yaşadığı bir tezatlar ülkesiydi. Kıyasıya rekabet, kast sistemi, sınıf mücadelesi, mutluluktan uzak insanlar. Pickthall bu ortamdan Orta Doğu'ya Osmanlı topraklarına gittiğinde burada sınıf farkları ve kıyasıya rekabet olmayan, mutlu insanlarla karşılaşıyor. Kendisi de rekabeti sevmeyen bir insandır.[36] Ona

27 Said Halim Paşa, *age.*, s.88.
28 Said Halim Paşa, *age.*, s. 77.
29 Said Halim Paşa, *age.*, s.104.
30 M. Guida, *agm.*, 101-118.
31 Said Halim Paşa, *age.*, s.179.
32 Said Halim Paşa, *age.*, s.47.
33 Said Halim Paşa, *age.*, s.187.
34 Said Halim Paşa, *age.*, s.264.
35 Pickthall, *Harpte Türklerle Birlikte*, s. 133.
36 Kemalettin Yiğiter, *age.*, s.52.

göre Batı uygarlığından gelecek sosyal, siyasi gruplar ülkeler ve dinler arasındaki çatışmalara dayanan zararlı etkileri geleneksel kurumlarımızla yumuşatabiliriz.[37]

Yine ona göre Müslümanların mevcut Batı uygarlığıyla bütünleşmeye kalkışmaları onlar için tam anlamıyla bir intihar olacaktır. Çünkü bu Müslümanların Batı uygarlığında kötü olarak gördükleri ve mahkûm ettikleri her şeyi kabul ettikleri ve bu dünyada yeniden hayır ve huzurun kaynağı olamayacakları anlamına gelecektir. Öte yandan Müslümanların mevcut Batı uygarlığına büsbütün sırt çevirmeleri yine onların intiharı anlamına gelecektir. Çünkü mevcut Batı uygarlığı çağımızın bilgisini, etkin verimlilik standartlarını ihtiva etmektedir. Müslümanlar geçmişte yaşayarak varlıklarını sürdüremez. Ama gayrimüslim uygarlığı sorgusuz kabul ederse o zaman İslam'ı kaybetmekten kurtulamaz.[38]

Şer'i hukuk yeniden tesis edilmeli. Çağdaş sorunlara daha insani ve kalıcı çözümler üretmenin yolları araştırılmalı. Mesela mevcut bankacılık sistemi faizci ise kardeşliğe dayanan Müslümanca bir bankacılık sistemi kurulmalı. Ticari sistem bozuksa Müslümanlar kendi ticareti sistemini kurmalı. Mevcut sanayi sistemi haksızlığa, zorbalığa dayanıyorsa, hak, hukuk ve adalete dayanan kendi sanayi sistemini kurmalı.[39]

Müslümanlar çağımızın iyi ve kötü yanlarını ayırt ederek iyi yanlarını özümsemekle, kötü olarak görülen şeylerin yerine yenilerini yerleştirmekle mükelleftir. Dünya kötüye gidiyorsa dünyayı bu gidişten ancak Müslümanlar kurtarabilir. Batılı devrimcilerin projeleri insanlığa mutluluk getirmiyor. Pickthall "cihat" kavramını daha kapsamlı olarak ele alıyor. Ona göre dinî inançlarından ötürü bir toplulukla savaşılmaz. Cihat yanlışa karşı doğru için, kötüye karşı iyi için mücadele etmektir. İslam medeniyeti bunu yapmıştır. Amaç ümmetin imparatorluğunu kurmak değil yeryüzünde Allah'ın hükümranlığını tesis etmektir. Çağımızın büyük cihadı çağdaş bir eğitim almaktır.[40]

İslâm Şehri adlı eserinde İslam sosyal ve siyasi yapısında hukukun herkesin kabul etmek zorunda olduğu bir otorite olduğunu, herkes için bağlayıcı olduğunu belirtiyor.[41] Milliyetçilik akımlarının savunma refleksi olduğunu belirtiyor, ona karşı evrensel İslam kardeşliğini savunuyor. Avrupa uygarlığı Hristiyan olmayan herkesi yok etmeyi düşünürken İslam medeniyeti tarih boyunca tam bir hoşgörüyle davranmıştır. Farklı din ve kültürler şeriatın koruması altındadır. Mesela Çanakkale Savaşlarında Almanlar zehirli gaz kullanmayı önerdiğinde Osmanlı bunu reddetmiştir. Bu şeriatın evrensel değerlere verdiği önemle ilgilidir. Burada Pickthall'ın "evrensel insan kardeşliği" kavramını kullanması bize Said Halim Paşa'nın "insanlığın medeniyet yolundaki ortak hareketi" ifadesini hatırlatıyor ki bunlar Müslüman düşünürler için sıra dışı ifadelerdir.[42]

Aristokratik meziyetler/faziletler Prens Halim Paşa'nın çokça başvurduğu bir kavramdır. Seçkinleri sağlıklı toplumun vazgeçilmez unsuru olarak görüyor. Pickthall'a göre şeriatın sınırları bir yandan insan kardeşliğini, aristokratik meziyetleri ve demokratik özgürlüğü topluma yerleştirirken öte yandan aynı şeylerin kötülüklerinden koruyor. Pickthall İslam şehrinde Said Halim Paşa'nın görüşlerini ayrıntılı özetledikten sonra diyor ki: "Ben özetlediğim bu ilkelerin ileri bir devlet yönetimi programı olarak herhangi bir modern devlette *görülebileceğini sanmıyorum*."[43]

"Bu şartlar altında Hindistan'da İslami kurumların varlığından bile şüphe ediyorum." diyor. Modern bilime ulaşmak gerektiğini vurguluyor. Cehalete karşı çıkıyor. Bugün bütün "ışıklara" ve bilgilere Müs-

37 Pickthall, "İslâm Şehri", *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yay., İstanbul, 2018, s.194.

38 Pickthall, *age.*, s.146.

39 Pickthall, *age.*, s.146.

40 Pickthall, *age.*, s.147.

41 Pickthall, *age.*, s.192.

42 Pickthall, *age.*, s.194.

43 Pickthall, *age.*, s.196.

lüman kadın ve erkeklerin sahip olmasını temin etmekle mükellefiz. Pratik ve maddi bilgilere seküler olarak bakmamalıyız. Müslümanlar çağdaş bilimden korkmamalı. Aksine çağdaş bilimler İslam medeniyetinin o muazzam günlerinde geliştirdiği bilimsel birikimin devamından ibarettir. İslami öğretiye ters değildir. Zaten içinde mevcuttur. Ve şöyle sonuçlandırıyor: İslam bilim, sanat ve edebiyatının dirilişi insanların zihinlerinin özgürleşmesiyle gerçekleşecektir.[44]

Bu, bize Said Halim Paşanın sözlerini hatırlatıyor: "Bu ilim ve fenler bugün Avrupa'dadır. O hâlde bizim için yapılacak şey açıktır; bu ilim ve fenleri Avrupalılardan öğrenmek. Fakat dikkat etmemiz gerekiyor; Müslümanların geriliğine çare olacak şey sadece 'maddi' ilimlerdir."[45]

Sonuçlar

Said Halim Paşa Batılı eğitim görmüş, Fransız ve İngiliz kültür ortamlarında yetişmiş aristokrasiye mensup bir Osmanlı devlet adamıdır. Ayrıca "İslamcılık" akımının önemli eserlerini vermiş bir düşünür ve yazardır. Döneminin "İslamcılarını" pek o kadar etkilemese de onların birçok görüşünü, yaklaşımını, paylaşmıştır. Bu, gelişmiş Batı kültürüne karşı özgün bir duruş sergileme, yerli inanç ve kültür temellerinde karşılık bulma çabasıdır.

Aynı dönemde yaşayan ve Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünün korunmasından yana İngiliz muhafazakâr politikalarına bağlı olan İngiliz yazar, düşünür ve romancı Marmaduke W. Pickthall, bizzat görüşme imkânı bulduğu Said Halim Paşa'nın fikirlerinden etkilenmiş, onların Orta Doğu ve Hint kıtasında tanınmasını sağlamıştır. Esasen eğitim ve çevre olarak benzer bir arka plana sahip olan bu iki aydın arasındaki etkileşim Müslüman ve Batılı aydınların düşünce ve yaklaşım sorunlarını da ortaya koyar mahiyettedir. Pozitivizm, Fransız İhtilali ve modern bilimin ortaya çıkardığı sorunlar, kavramlar ve yeniliklere karşı İslam kültüründen gelebilecek cevaplar üzerine günümüze ışık tutacak ipuçlarını içinde barındırıyor.

Her ne kadar "İslami" bir çizgide eser verseler de dönemin tüm aydınları gibi onlar da esasen pozitivizmin ürettiği kavramlar ve düşünce tarzının araçlarından faydalanıyor. "Tecrübeye" dayanan bilim zihniyetiyle sosyal bilimlerin ayrı şekilde ele alınabileceği kanaatinden hareket ediyor. Bu üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Geldikleri kültür itibariyle yerel ve millî unsurları değil İslam'ın evrensel mesajını ve ümmet bilincini esas alıyorlar. Öte yandan medeniyetin insanlığın ortak mirası olduğu noktasından hareketle insanlığın ortak değerlerine atıfta bulunuyorlar.

44 Pickthall, *age.*, s.198.

45 Pickthall, *age.*, s.239.

KAYNAKÇA

Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam Düşüncesinin Gelişmesi", *Türk Kültürü,* Eylül Ekim 1979.

Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar – Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, İş Bankası Yay. İstanbul, 2018.

İbnülemin M. Kemal İnal, *Son Sadrazamlar IV 1893-1932*, İstanbul, 1982.

İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Risale Yay., İstanbul, 1986.

Kemal Kahraman, *Muhammed M. Pickthall - Bir İngiliz Yazarın Müslüman Olarak Portresi*, İz Yay. İstanbul, 1995.

Kemal Kahraman, "Marmaduke William Pickthall", *İslam Ansiklopedisi*, C.34, 2007, s. 270-271.

Kemalettin Yiğiter, Prof. Dr., *William M. Pickthall'un Yakın Doğu ile İlgili Eserleri ve Türkler*, Aktif Yay., İstanbul, 2007.

Marmaduke W. Pickthall, *Doğuyla Karşılaşmalar (1894-1896)*, çev. Yusuf Yazar, Büyüyenay Yay., İstanbul, 2017.

Marmaduke W. Pickthall, *Harpte Türklerle Birlikte* çev. Kemalettin Yiğiter, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Marmaduke W. Pickthall, *The Cultural Side of Islam (Islamic Culture)*, S.H. Muhammad Ashraf, Lahore 2000.

Marmaduke Pickthall, *Islam and the Modern World*, Ed. Geoffrey P. Nash, Brill Leaiden/Boston 2017.

Mevlanzade Rıfat, *Türkiye İnkılabının İçyüzü*, hazırlayan Kemal Kahraman, Kaknüs Yay. İstanbul 2017.

Michelangelo Guida, "The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pasha", *Turkish Journal of Islamic Studies*, 18, 2007.

M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yay., İst. 1992.

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – İslamcılık, İletişim Yay., İst. 2014.

Muhammed İkbal, *Cavidname* (Çev. Prof. Anna Maria Schimmel), İz Yay. İst. 2010.

Pickthall, *İslam Medeniyenin Dinamikleri* (Çev.Yusuf Kaplan), Külliyat Yay. İs.2018.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri,* Hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., İstanbul 2015.

Süleyman Kocabaş, *Türkiye ve İngiltere*, Vatan Yay., İst. 1985.

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yay., İst. 2015.

MERYEM CEMİLE SAİD HALİM PAŞA'YI NASIL OKUDU?

GÜLŞEN ÖZER

Türkiye'de Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin yeniden gündeme gelmesine yol açacak şartlar, şehadetinin üzerinden geçen onlarca yıllık zaman diliminde ağır ağır gelişti. Bu süreç, İslamcılığı siyaset bilimi çerçevesinde 1948 tarihli doçentlik tezinde çeşitli boyutlarıyla ele alan Tarık Zafer Tunaya'nın ilk basımı 1962'de yapılan kitabıyla[1] başlamışsa da düşünce tarihçileri, özel anlamıyla böylesi bir yönelimin risalelerinin *Buhranlarımız* adıyla 1973'te ilk derli toplu neşrinin öncesine pek gitmediği noktasında birleşiyor.

Mehmet Ertuğrul Düzdağ'ın çalışmaları yıllar içinde genişleyerek, kültürel alanda Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin olabildiğince hızlı ve etkili bir biçimde yayılmasını sağladı. Bununla birlikte, hız kazanan tercüme yayınlarda da Said Halim Paşa'ya dair istisnai vurgular yapılmasına karşın İslamcı çevrelerde uzun yıllar kendisine dönük güçlü bir ilgi teşekkül etmedi. Mesela Muhammed İkbal Türkçe ilk tercümesi 1964'te yayımlanan *İslâmda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* kitabında onun düşünce dünyasında taassubun zerresinin bile bulunmadığına işaret etmişti. Ne yazık ki kitaptaki çeviri hatalarının yıllar boyunca süreklilik kazanması aslında başka bir açıdan Said Halim Paşa'ya ilgisizliği gösterir.[2]

Tercümelere karşı sureta duyarlılığın artması olgulara, olaylara ve kişilere daha eleştirel bir açıdan bakılmasına imkân tanıdı. Bunun yarattığı ilgiler ise, çevrilen kitaplarda Türkiye ile ilgili ve Türk düşüncesiyle alakalı kısımların atlanmasına yol açan bir eğilimi başlattı. Gerçekten, evrensel vurgulu İslamcılık düşüncesi, II. Meşrutiyet Dönemi düşüncesinden habersizce, bu düşüncenin üzerinde düşünülmeden benimsenen geleneklere ve toplumsal kurumlara karşı eleştirel tutumundan habersizlikle maluldü. Yerli olana en duyarlı olanlar bile kendilerini bu ortamın etkisinden kurtaramadılar. Şu hâlde Meryem Cemile'nin metinlerinde yer alan Said Halim Paşa bölümlerinden hareketle gerçekçi tespitler yapmak faydalı olacaktır.

Bu konuda ilk önce, Said Halim Paşa düşüncesinin dillerden dillere nasıl yayıldığı üzerinde kısa bir hatırlatma gerekir. Düşüncelerini içinde türetildikleri somut siyasal ve kültürel şartlar arasındaki bağlantıları gösterilebilen Said Halim Paşa'nın metinlerinin farklı dillerdeki serüvenini ve okunma biçimini merak edenler, onun yazdıklarının Fransızca, Almanca ve İngilizce gibi dillerde karşılık bulduğunu belirtme gereği duyarlar.[3] Ancak böylesi bir yaklaşım ister istemez, vurgunun, salt teorik bir çerçeveden çeşitli siyasal, toplumsal ve kültürel boyutlara doğru kayması anlamına gelecektir.

1 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı,* Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

2 Muhammed İkbal, *Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.177-178. Tercümede Said Halim Paşa'nın başkanlığındaki Dini Islâhat Partisinden söz edilmesi ilginçtir.

3 Fransızca ve İngilizce neşirler hakkında bk. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız,* haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık, 1973, s. 20-21. Almanca neşirler için bk. Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi,* Tercüme ve İnceleme: M. Suat Mertoğlu, Küre Yayınları, İstanbul, 2004, 129 vd.

Bu çalışmada Türkiye'de çok geniş bir çevre tarafından tanınıp sevilen Meryem Cemile'nin fikrî yönelimine ışık tutacağı düşünüldüğü için önce hayatına dair kısa bilgiler verilecektir. Ardından *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm* (1967) kitabının üçüncü cildi ile dilimize 1986 yılında *İslâm ve Çağdaş Öncüleri*[4] adıyla çevrilen iki eserindeki Said Halim Paşa odaklı kısımlara dikkat çekilecek ve bunların müellifin düşünce dünyasında öne çıkan temalar, İslam anlayışı, modernlik ve oryantalizme yaklaşımıyla paralellikleri hatırlatılacaktır. Çünkü çok sayıda eser kaleme alan Meryem Cemile, çağdaş materyalist felsefenin sadece İslam mirasını değil bütün insanlığı tehdit ettiğini düşündüğü için tefekkür dünyasını ve hareket tarzını en geniş manada İslamlaşmaya adadığını düşündüğü her kişi ve harekete olumlu bakmıştır.

1960 sonrasında İslam dünyasından yaptığı çok kıymetli tercümelerin altında imzası bulunan Kemal Kuşçu, Meryem Cemile'nin Pakistan'da liberal İslam'ı savunan isimlerden Âsaf Ali A. Feyzi'ye verdiği cevaptan hareketle "İslam dinine ve tarihine vukufundan ve derin imanının birçoğumuz için gıptaya şayan olduğunu" ifade ediyordu.[5] Bu sebeple tam aksi istikamette gördüğü Batılı düşünürler yanında İslam dünyasındaki Batıcılardan Seyyid Ahmet Han, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Taha Hüseyin, Âsaf Ali A. Feyzi gibi isimlerin görüşlerini tenkide tabi tutmuştur.[6] Said Halim Paşa ile fikrî tartışması da bulunan Ziya Gökalp'i Batılılaşma taraftarları arasında değerlendirip eleştirmesi dikkat çekicidir.

Arayışlar ve "Yolların Ayrılış Noktasında İslam"

23 Mayıs 1934 tarihinde New York'ta dünyaya gelen ve hayatının önemli bir bölümünü Batı'da geçiren Meryem Cemile'nin Müslüman olmadan önceki adı Margaret (Peggy) Marcus'tur. Kendisi Almanya'dan Amerika'ya göç eden zengin bir Yahudi ailenin dördüncü kuşağına mensup bir anne-babanın iki çocuğundan ikincisi olarak seküler bir çevrede yetişti.[7] Eğitim hayatının ilk yıllarından itibaren başarısıyla öğretmenlerinin dikkatini çeken Meryem Cemile, 1943-1949 yılları arasında kardeşiyle birlikte bulunduğu New Rochelle'deki sinagogda Arap-Yahudi münasebetlerini anlatan Yahudi tarihi dersiyle Arap dünyasıyla ilgilenmeye başladı. Küçük yaşlarından itibaren klasik Batı müziğine ilgi duydu, on bir yaşlarında radyodan Arap müziği dinlemesi hayatında önemli bir dönemeçtir. Ömrü hayatında sürekli dinlediği bu müzik tarzı, kendisinde derin izler bırakan Mısırlı Ümmü Gülsüm'ün okuduğu Meryem Suresi'ni dinlemesini mümkün kıldı. Sinagoga gitmeyi bıraktı. Ardından, tüm kitabi dinlere mesafeli duran ve hümanist değerleri savunan Ethical Culture Society of Westchester adlı grubun derslerini izlemeyi seçti. Üç yıl boyunca her pazar gittiği bu kurumda özellikle evrim teorisini yaymayı hedefleyen Dr. Shoop'un öğretisinden etkilenerek ateist oldu. 1952'de Rochester Üniversitesine kaydolduysa da yaşadığı problemler sebebiyle okulunu bırakıp ailesinin yanına dönmek mecburiyetinde kaldı. Bir müddet sonra 1953'te New York Üniversitesinin edebiyat bölümünü kazanan Meryem Cemile Ortodoks Yahudiliği daha iyi tanımak üzere Mizrachi Hatzair adlı Siyonist Yahudi grubun toplantılarına katılmaya başladı. Ancak bu toplantılarda İsrail lehine ve Filistinliler aleyhine propaganda yapıldığını görünce kendisinin onlardan biri gibi olamayacağı kanaatine vararak bu gruptan ayrıldı.[8]

Arayışlarını sürdüren Meryem Cemile, 1953'ün yaz mevsiminde annesinin kütüphanesinde bulunan

4 Yayınevinin kitabı bu adla basması döneminde bir eleştiriye konu edilmiştir. Yayıncının orijinal adı *Islam ın Theory and Practice* (Teori ve Pratikte İslâm) olan kitabın adını niçin *İslâm ve Çağdaş Öncüleri* adıyla değiştirdiğini anlamanın mümkün olmadığı belirtilerek şunlar ifade edilmiştir: "İçinde çeşitli Müslüman düşünür ve önderlerden bahsedilmiş olması, kitabın adını değiştirmek için herhâlde mazeret olamaz. Çünkü, hiçte çağdaş olmayan 19. asır öncülerinden de bahsediliyor. Ayrıca Seyyid Kutub gibi bir düşünürün isminin, bu öncülerin (!) içinde yer almamasına karşın, resminin kitabın kapağında boy göstermesine de bir anlam veremedik doğrusu." Dücane Cündioğlu, "İslâm ve Çağdaş Öncüleri", *Kitap Dergisi*, 1986, sayı 1, s.20.

5 Kemal Kuşçu, "İslâmiyeti Müdafaa Eden Amerikalı Genç Kız", *Sebilürreşad,* 1960, sayı 315, s. 235.

6 Necati Aktülün, "Garp Materyalizmi Karşısında İslam/ Meryem Cemile", *Düşünce*, 1976, sayı 8, s.63.

7 Abdülkadir Güler, "Meryem Cemile", *Tohum,* 1964, sayı 14, s.29.

8 Tuba Erkoç, "Meryem Cemile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ek-2.* Cilt, Ankara, 2019, s.254.

Kur'an-ı Kerim tercümesini okuyarak başka bir uzun yolculuğun ilk adımını attı. Said Halim Paşa'nın metinleriyle tanışmasını mümkün kılan Muhammed Marmaduke Pickthall'in Kur'an mealini okuması ise onu ilahî kelamı anlamaya yöneltti. İslam dinini benimsemesinde ise Muhammed Esed[9] ve New York Üniversitesinden Abraham Isaac Katsh etkili oldu. Karşılaştırmalı dinler tarihi anlatan Katsch, Yahudiliğin İslamiyet'ten üstünlüğünü anlatmaya çalışsa da Meryem Cemile, Yahudiliğin etnik karakteri karşısında İslam dininin cihanşümul vasfını tercihe şayan buldu.[10] Dolayısıyla bir yandan İslam dini ile ilgili okumalarını sürdürürken diğer yandan da üniversitedeki Müslüman öğrencilerle birlikte camilere gitmekte, onların ibadetlerini incelemekteydi. "Muhakkik bir zihinle"[11] İslam dini hakkında daha tafsilatlı bilgi edinebilmek için önemli kişilere mektuplar yazmaya karar verdi. Muhammed Beşir el-İbrahimî, Cenevre'de yaşayan Hasan el-Benna'nın damadı Said Ramazan, Muhammed Hamidullah, Seyyid Kutub ve Mevdudi mektup gönderdiği isimlerden bazılarıydı.[12] Hapishanede bulunan Seyyid Kutub onu Mevdudi'ye yönlendirmiştir ve bu iletişim hayatının köklü değişikliklerinin de başlatıcısı olacaktır.

Meryem Cemile Güney Afrika'da yayımlanan *Muslim Digest* adlı dergideki yazılardan ismini duyduğu, kendisinde derin bir etki bırakan ve sonraki yıllarda eserlerinde sıklıkla övdüğü Mevdudi'ye 1960 yılının Kasım ayında ilk mektubunu yazdı. Onun dönüşümünde her yönüyle anlatılması kolay olmayan (Meryem Cemile'nin kendisinin de kolay kolay yapamadığı) başka etmenlerin rol oynadığı kuşkusuz. Ama din tercihinde görülen değişikliğin, kesin dönüm noktasına bu mektuplaşmalardan sonra ulaştığını ve Batı ile İslam ya da Avrupa değerleriyle İslam değerleri arasındaki karakteristik zıtlıklarla ilgili görüşlerinin, bu tarihlerde dünya görüşünün bir parçası durumuna geldiği söylenebilir.

İki yıl süren mektuplaşmanın[13] ardından Margaret, 24 Mayıs 1961 tarihinde İslam'ı benimsedi ve adını Meryem Cemile şeklinde değiştirdi. Rahatsızlığı sebebiyle üniversite öğrenimini tamamlayamayan Meryem Cemile düşünceleri ve yeni dinî kimliği sebebiyle Amerika'da yaşamasının zorlaştığını fark edince 1962'de hayatının sonuna kadar kalacağı Pakistan'a gitti.

Meryem Cemile terk ettiği dindaşları tarafından yadırganırken yeni kardeşlerince sarıp sarmalanır. Öyle ki İslam dünyasının düşmanı konumundaki Batı'dan kopuş bu sarmalanmayı çok daha kuvvetlendirmiştir. Meryem Cemile yeni çevresini sevmeye başlar ve yaşamın onlar için taşıdığı anlamın, onun doğru anlamı olduğunu anlar; böylece kendisi de yaşamın bu anlamını benimser.

Meryem Cemile, 1963 yılında Lahor'da Cemaat-i İslami'nin liderlerinden yayıncı Muhammed Yusuf Han'la evlendi.[14] Bu evlilikten üçü kız, ikisi erkek beş çocuğu oldu. Cemaat tarafından düzenlenen faaliyetlere katılmakla birlikte daha çok, sessiz sedasız yaşamayı tercih eden müellif 31 Ekim 2012'de Lahor'da vefat etti.

Hayat hikâyesinin İslam'a yöneliş sürecine yakından bakıldığında kendisinin İslam'a giriş kapısı diye de düşünebileceğimiz Mevdudi ve onun İslam perspektifiyle belli noktalarda çakışma söz konusudur. Mevdudi'nin yaklaşımıyla şekillenen okumalarında "tahrif olmuş gelenekle" mesafeli bir telakki göze çarpar. Ne var ki yıllar içinde ilk yıllardaki etki azalmış, 2000'li yıllarda üstadı Mevdudi ile sınırlı kal-

9 Meryem Cemile'nin Muhammed Esed değerlendirmeleri hakkında bk. Asım Öz, "Mevdudi Meryem Cemile Mektuplaşmalarında Göze Çarpan Noktalar", *Nida,* 2009, sayı 136, s.53-54. Meryem Cemile dönüşümünden ve yazılarından etkilenmesine rağmen, sonraki yıllarda Muhammed Esed'i "Orta Çağ âlimlerince oluşturulan ehlisünnet yorumların yetkisini reddetme" ve bunları yorumlamak için doğrudan Kur'an'a ve kaynaklara dönme teşebbüsünü eleştirmiştir. John L. Esposito & John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam,* Oxford University Press, New York, 2001, 59.

10 Kemal Kuşçu, *agm.,*s. 231.

11 Necati Aktülün, *agm.,* s.59.

12 Tuba Erkoç, *agm.,* s. 255.

13 Mevdudi & Meryem Cemile, *Mektuplaşmalar*, çev. Ebubekir Doğan, Akabe Yayınları, İstanbul, 1986.

14 Ahmet Kot, "Meryem Cemile ile Görüştük", *İslâm,* 1987, sayı 42, s.34.

mayan Cemaat-i İslami'yi kapsayacak bir eleştirellik öne çıkmıştır.[15]

Meryem Cemile'nin 1960'lardan sonra kaleme aldığı eserlerinde geçen Said Halim Paşa bahislerini hakkıyla anlamak için kendisinin İslam dinini benimsemesindeki önemli figürlerden Muhammed Marmaduke Pickhtall'e[16] daha yakından bakılması gerekir. Pickthall, Said Halim Paşa'nın hayranı olmanın ötesinde metinlerini İngilizceye tercüme ederek Haydarabad'da yayımlamıştır. *Islamic Culture* dergisinin 1927'deki ilk sayısında çıkan tercümesi *The Political Reform of Muslim Society* adıyla Begüm Ayşe Bereni Vakfınca 1947'de kitaplaşarak okuyucularla buluşmuştur. Ayrıca Said Halim Paşa'nın metinlerinin Urducaya tercüme edilerek değişik tarihlerde yayımlandığı da dikkate alınmalıdır.[17] Yine aynı şekilde Muhammed İkbal gibi önemsediği isimlerin *Cavidname, İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* gibi eserlerinde Said Halim Paşa'yı tebcil etmeleri Meryem Cemile'yi anlayabileceği bazı risaleleri okumaya yönlendirmiştir.

Meryem Cemile'nin ihtida ederek Müslümanlığı seçenlerden olduğunu belirttik. Onun emsalleri gibi İslam'a, İslam coğrafyasına ve bu minvaldeki metinlere karşı bir açlık ve iştiyak ile yaklaşımı söz konusudur. Diğer yandan aynı tecrübeyi yaşayanlar gibi kişisel dönüşümünü belirgin kılma çerçevesinde sınırlarını muhkem kılmak ister. Bu nedenle geldiği yere dair okumalarını hemen akabinde uzaklaştığı dünyayı çeşitli veçheleriyle kavramayı öne çıkardığı söylenebilir.

Meryem Cemile 1960'ların eleştirelliği içinden Batı dünyasında İslam'a karşı yürütülen kültürel savaşın ayırdında olarak son derece önem arz eden oryantalizm eleştirileri yapmıştır. Bununla birlikte, yazdıklarında çağdaş İslamcı isimler kadar, farklı kimliğe sahip oryantalistlerin eserleriyle canlı bir görüş alışverişinin payının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Onlar hakkında, her şeyi kurcalayan eleştirilerini yazarken, akademik yayınları yakından takip ettiğini Philip K. Hitti, A. Kenneth Cragg, S. D. Goitein, W. M. Watt, Wilfred C. Smith[18], Nadav Safran, H. A. R. Gibb ve F. K. Abbot gibi isimlerce yapılan çalışmaları eleştirmesinden anlamak mümkün. Bu aynı zamanda onun kendisini, genel olarak İslam'ın geleceği konusunda, derin bir ahlaki sorumluluk duygusuna kaptırdığını gösterir. Meryem Cemile'nin metinleri de tıpkı Said Halim Paşa gibi Batı'yı iyi biliyor olmanın avantajıyla İslam'a hücum edenlere cepheden karşı çıkışla belirginlik kazanır. Oryantalizmi kendi içindeki nüanslarıyla tahlil eder fakat bu literatürün temelde İslam'ın tahribine dönük olduğunun ayırdındadır.[19]

Said Halim Paşa'nın İslamlaşma Teklifinin Yorumlanması

Meryem Cemile, İslam dünyasına emperyalizmin ve sömürgeciliğin hâkim olması dolayısıyla, Batı'daki her şeyin Doğu'ya aktığını, buna mukabil Doğu'nun Batı'ya bir model ve ideal nazarıyla bakmaya başladığı kanaatindedir. Müslüman Doğu'nun en dikkatsiz gözlemciler için bile açık temel probleminin, Batılı her şeyin düşüncesizce ve gelişigüzel bir şekilde taklit edilmesi olduğu şeklindeki yaklaşımı Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* kitabındaki bakış açsını hatırlatır.

Said Halim Paşa'ya yakın ilgi gösteren Meryem Cemile, kendisinin kitaplarından bölümler yayımlayan *Sönmez* dergisindeki metinlerinden birinde İslam dünyasında modern zamanlarda karşı karşıya kalınan sorunları eğitim süreçleri üzerinden analiz eder. Batılı telakkileri körü körüne benimseme yo-

15 Zohaib Ahmad, ("A Voyage in Search of the 'True Religion'," *A Study of Maryam Jameelah's Conversion to Islam and her Critique of Western Civilization,* Doctoral thesis, International Islamic University, 2018, s. 165-168) ve Maryam Jameelah'den (Modern Ideas and Concepts in the Works of Maulana Sayyid Abul A'la Mawdudi," *Islamic Studies* 42, sayı 2 2003, s. 352.) aktaran Rıfat Atay & Meryem Cemile Çiçek, "Meryem Cemile'nin Öteki Algısı -Batı Düşüncesi Örneği-", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3/6, 2020, s.169.

16 Hayat serüveni için bk. Kemal Kahraman, *M. M. Pickthall, Bir İngilizin Müslüman olarak Portresi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

17 İsmail Kara, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 397.

18 "Amerikada İslâmiyeti Müdafaa", *Sebilürreşad,* 1961, sayı 316, s. 353.

19 Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm,* çev. Faruk Yılmaz, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 1989.

lunda gittikçe daha ileri noktalara varan tutumu belli yönleriyle tasvir eder. Modern eğitimin Batıcı elitlerle halk arasında meydana getirdiği yarılmaya dikkat çeken Meryem Cemile, sayıları az da olsa Batıcılara karşı İslam dünyasının geleceğini tayin edecek bir gruptan söz eder. Ona göre bu grubun bariz vasfı Batı kültürü ve modern eğitim aldıkları hâlde hatta üniversite tahsillerini Batı'da yapmalarına karşın İslam için çalışmalarıdır. Bu çerçevede Paşa'nın eğitim sürecine odaklanan Meryem Cemile onun hakkında bazı tespitlerde bulunuyor, bazı değerlendirmeler yapıyor:

> Mısır hidivi Mehmet Ali Paşa'nın münhasıran Avrupa tahsili görmüş torunu merhum Prens Said Halim Paşa bunlardan biridir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sükûtuna tekaddüm eden senelerde sadrazamlık etmiş bu zat yeniden canlanan İslâm'ın göze çarpan bir lideri olmuştu.[20]

Hakikaten Said Halim Paşa Arapça, Farsça, Fransızcayı öğrenmiş, Batı'da yükseköğrenimini tamamladığı için dönemin siyasi ve fikrî tartışmalarını yakından takip etmiştir. Batı'yı içinden tanımış ama çöküş dönemindeki kuşağındakilerin çoğundan farklı olarak Batı'ya hayranlık duymamış kendi değerlerine ve kültürüne özgüvenli şekilde bağlanmıştır.

Meryem Cemile Said Halim Paşa'nın İslam dünyasının geleceğine dair kafa yormasını ve neticede Avrupalılaşmayı değil İslamlaşmayı önermesini önemsemektedir. Zaten onun için esas mesele de budur. Said Halim Paşa ile Batılı formasyon anlamında da ünsiyet kurması muhtemeldir. Batı'ya hâkim Batı'da yaşamış ama çözümün ve geleceğin güzel günlerinin ancak İslam ile mümkün olduğunu ifade eden Paşa'yı takdirle andığı en önemli boyut ise yaklaşım ve tahlillerini kendi zamanı içinden ifade etme başarısıdır. Meryem Cemile'nin *Garp Materyalizmi Karşısında İslâm* kitabında "Prens Said Halim Paşa" başlığı ile ayrı bir bölüm yer alır. Bölümün girişinde Muhammed Marmaduke Pickhtall'in Said Halim Paşa'dan tercüme ettiği İslâmlaşmak adlı eserinden özetler alacağını dile getirir ama alıntıların hangi kısımları içerdiği belirsizdir. Dolayısıyla kendi zihin haritasında var olanları besleyecek noktalara odaklanmış gibidir. Onu tanıtmaya şu cümlelerle başlar:

> Babası Abdülhalim Paşa her ne kadar şiddetli bir Avrupalılaşma taraftarı olmuş ve oğluna Avrupai bir tahsil ve terbiye vermiş ve o da Genç Türklerin önderlerinden sayılmış ise de bütün bunlara rağmen İslam Rönesans'ının göze çarpan bir lideri olmuştur.[21]

Meryem Cemile kendi İslam anlayışını tüm meseleleri okumada kati bir süzgeç şeklinde kullanır. Bunu yaparken eleştirel dikkati son derece yüksektir. Said Halim Paşa metinleriyle karşılaştığında kendi düşüncesini besleyen noktaları hemen merceğine alır ve samimiyetle sevincini ifade eder: "Müslüman milletlerin gaflet ve uyuşukluklarından uyandıklarını ve yabancı boyunduruğunu atmak için çalıştıklarını sağlığımda görmekle sonsuz bir sevinç duymaktayım." Ama asla ihtiyatı elden bırakmaz ve ekler:

> Bununla beraber itiraf etmeliyim ki sevincim tam değildir. Çünkü Müslüman aydın sınıflarının temsilcilerinin büyük çoğunluğu memleketlerini Batı kopyası olduğu güçlükle gizlenen müesseselerle donatmayı tasarlıyorlar. Böylece batı âleminin prensiplerini ve kavramlarını benimsemekle yeniden hayata, hürriyet ve istiklale kavuşacaklarını zannediyorlar.[22]

Meryem Cemile için Said Halim Paşa'nın İslami kurumların kendine özgü olduğu ve Batılılaştırılmasının yanlış olacağına yaptığı vurgu çok kıymetlidir. Batı'ya öykünmeden, kendiliğe yapılan vurgu Meryem Cemile'nin inşa ettiği İslam algısı ile aynı paraleldedir. Şûra ve milletin seçtiği liderlikle teşekkül ettirilecek istişare mekanizmasıyla anlam kazanacak olan meclis İslam'ın ideal yönetim anlayışını da içermektedir. İslam'ın sosyal yapısının şeri hükümlerle belirleneceği bunlarında Hz Peygamber'in açıklamalarıyla kayıtlandığı belirtilir. Bu şemada kurulan denklemde insanın saadetinin dolayısıyla da toplumların iyiliğinin sadece ve sadece din dolayısıyla İslam ile gerçekleşebileceği vurgulanır.

20 Meryem Cemile, " İslâm Rönesansına Bir Bakış", çeviren: K. Kuşçu, *Sönmez,* 1967, sayı 35, s. 22.

21 Meryem Cemile, *Batı Materyalizmi Karşısında İslâm,* 3. Cilt, çev. Kemal Kuşçu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1967, s. 164.

22 Meryem Cemile, *age.*, s. 165.

Meryem Cemile'ye göre Batı dünyası teknik donanımlarından dolayı üstün kabul edilmemelidir. Nihayetinde sosyal ahlaki açmazlarından dolayı cahildirler fakat Batı hayranları bu zıtlığı görememektedirler. Siyasal yönetim biçimi üzerinde detaylı duran Meryem Cemile Asrısaadet modellemesinin şemasını çizer. Seçim doğruyu tam olarak takdir edemeyen çoğunluk yani halk tarafından değil akil, hâkim kimselerden oluşan bir heyet tarafından yapılmalı ve seçilen kişi yaşadığı müddetçe lider olmalıdır. Bu arada bir parantez açarak şayet halkın seçtiği kişinin hakkaniyete isabet ederse sorun teşkil etmeyeceğine de işaret edilir. Böylece ana hedefin adaletin ve hakkaniyetin ikamesi olduğu da vurgulanır. Buna mukabil Batı'nın sosyal ya da yönetim anlamında kılık değiştirmesi gerçeği örtmez; her ne surette olursa olsun Batı kötüdür:

> Hükümet edenin krallık mı yoksa kilise mi, hâkim olanın laik mi yoksa ruhban sınıfı mı olduğu mühim bir şey ifade etmez. Aristokrasinin yerini sözde demokrasi mi geçti yahut kapitalizmin yerine sosyalizm yahut komünizmi kaim oldu. Kötülük yalnız başka tabir ve başka etiketler altında tekrar meydana getirilecektir.[23]

Meryem Cemile, Said Halim Paşa'ya da müstakil bölüm ayırdığı kitabında Paşa'nın ile ilgili gösterdiği istikametin tüm İslam dünyası için geçerli olduğunu ancak İslamlaşma reçetesiyle kurtuluşun mümkün olduğunu vurgular:

> Prens Sait Halim Paşa'nın Müslüman kardeşlerine vermeye çalıştığı dersler bütün Müslüman memleketler için kabili tatbiktir. İslâm topraklarında Müslüman cemiyetleri için Garplılaşmanın felaketli neticeleri hakkında yaptığı bütün kehanetler bugün acı bir hakikat olmuştur. Müslüman isimli idareciler Prens Sait Halim Paşa'nın İslâmlaşmak konusunda hikmet dolu sözlerine kulak verecek olsalar İslâm dünyasına musallat olan istikrarsızlıklar sosyal karışıklıklar bertaraf olurlar.[24]

Meryem Cemile *İslâm ve Çağdaş Öncüleri* kitabının ilk bölümünde İslam'ı nasıl anladığını çeşitli yönleriyle ortaya koymaktadır. Ardından gelen ikinci bölümde ise 19 ve 20. yüzyılda öne çıkan İslami hareketler ve onlarla özdeş hâle gelen sembol isimlerle birkaç düşünür hakkında bilgiler sunmaktadır. Ne var ki kitabın İngilizce aslında, hayli detaylı- yüz sayfa civarındayken- olan Mevdudi ve Cemaat-i İslami bölümü üç dört sayfaya indirilmiştir. Ayrıca çalışmanın sonuç bölümleri tamamen çıkarılmış, İslami hareketler hakkındaki diğer yazılarında bulunan orijinal alıntılar ya çok azaltılmış veya bütünüyle atlanmıştır.[25]

Kitabında İslam ve uyanış eksenli her hareketi, lideri ve kişiyi olumlu yönleriyle ele alan Meryem Cemile, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi isimler yanında Türkiye'den II. Abdülhamit'le Said Halim Paşa ve Said Nursi'den bahsetmektedir. Tasavvufi ve Selefî akımları İslam dünyasının çeşitliliği içinde gayet başarılı bir biçimde değerlendiren yazarın Sultan II. Abdülhamit'le ona muhalif İslamcı düşünürleri aynı çerçevede değerlendirmesi önemli bir farklılık olarak gözükmektedir. Modern zamanlarda "hiçbir yönetici, Sultan II. Abdülhamit kadar yanlış anlaşılmış ve haksızlığa uğramış değildir." diye başlayan değerlendirmelerinin sonuç kısmı İdris Küçüömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabının ilk sayfalarında[26] Said Halim Paşa'nın *Meşrutiyet*[27] risalesinden mealen yaptığı alıntıyı hatırlatır niteliktedir:

> Eğer Sultan Abdülhamid'in tedbirleri sert tedbirler idiyse, bunun sebebi de İmparatorluğun içine düşmüş olduğu durumun, başka tür bir tedbir kaldırmaması idi.[28]

23 Meryem Cemile, *age.*, s.173.

24 Meryem Cemile, *age.*, s.175.

25 Kâzım Güleçyüz, "Meryem Cemile ile Mülakat", *Köprü,* Kasım 1986.

26 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması-Batılaşma*, Ant Yayınları, İstanbul, 1969, s.9.

27 "Bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir. Sultan Hamid kendi adıyla yâdedilen "İdare-i Hamîdiye" nin tek âmili ve kurucusu değildi. Belki bu idarenin mühim amillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid'in meydana gelmesine sebep olacaklardı." Said Halim Paşa, *age.*, s.69-70.

28 Meryem Cemile, *İslâm ve Çağdaş Öncüleri,* çev. Selahattin Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1986, s.194.

Daha önceki kitabındaki gibi evvela Said Halim Paşa hakkında biyografik bilgiler aktaran Meryem Cemile, Paşa'nın en faal yazı yazma döneminin Türk tarihinin *kritik zamanlarına* rastladığını belirtir. Gerçekten de 1908 Jön Türk Devrimi'nin üzerinden iki yıl geçtikten sonra risaleler şeklindeki metinlerini kaleme alan Said Halim, I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru son derece özel bir bakış açısından yazılan *İslâmlaşmak* adlı metnini neşreder. Ancak, bu kitapta Paşa ile ilgili düşünceler, İslami, siyasal, ekonomik ve öteki düşüncelere yönelik özerk bir akademik yaklaşımı değil 19. yüzyıldan 1960'lara dek, İslamcı arayışları biçimlendiren düşünür ve hareketlerin genel tarihinin bir parçası şeklinde ele alınmıştır. Meryem Cemile, Said Halim odaklı incelemelerinin çoğunun düştüğü biyografik hatalara düşse de bu eserin öneminin farkındadır. Değerlendirmesi birçok bakımdan, *yaygın* (popüler) *basmakalıplaşmış* (stereotip) düşüncelere benzemekteyse de Said Halim'in ilgi görmediğine işaret etmesi önemlidir.

> Eserin konuları arasında şunları sayabiliriz: İslâm'da hürriyet ve eşitlik, eğitim seferberliği, dengeli bir iktisadi yapı, vergilendirme sistemi ve varlığın birkaç kişinin elinde birikmesinin önlenmesi, bütün Müslüman ülkelerde ahlâka kardeşliğe ve hakkaniyete dayalı bir toplumun vücuda getirilmesi, askerlik ve ülke savunması, İslâm hukukunda ictihad prensibi... İslâmlaşmak Arapçaya ve belki bir-iki yabancı dile daha tercüme edilmesine rağmen, hiçbir zaman Müslümanlar arasında gerekli revaç ve rağbeti bulamadı.[29]

Said Halim Paşa'nın yaklaşımlarını ve düşünsel doğrultusunu belli ölçüde yansıtan Meryem Cemile'nin yukarıda alıntıladığımız görüşlerinin özellikle son kısmının isabetli teşhisler içerdiği açık bir gerçekliktir. İslamlaşma teklifini gündeme getiren Said Halim Türkiye'de bile esas itibarıyla 1960'lardan sonra hatırlanmaya başlanmıştır. Ülkenin sorunlarından kopuk olan aydınlar bilhassa İslamcı radikalizmle içli dışlı olanlar 1980'lerin ortalarına kadar Said Halim doğrultusuna gelmekte zorlanmışlar, gelenler ise bu çerçevede düşünce üretmek yerine kişisel birtakım meselelerle oyalanmayı yeğlemişlerdir. Nitekim Meryem Cemile'den tercüme edilen kitaplarının ilgili kısımlarının- velev ki önemli bir kısmı Muhammed Marmaduke Pickhtall'ın İngilizce çevirisini içersin- fark edilip üzerinde durulmaması da bunun bir işaretidir.

Meryem Cemile'nin özetlediği düşünceleri tanımasının özgünlüğü, ancak Said Halim Paşa'nın İngilizceye çevrilmesinin tarihî bağlamı içinde, yani Batılı başka bir mühtedinin çabaları ışığında kavranabilir. Daha önce de belirtildiği gibi Meryem Cemile, kitabında Said Halim Paşa'yı tanımasına vesile olan Pickhtall'in Paşa hakkındaki cümlelerine de yer verir. Tercümesi problemli olsa da hayli dikkat çekici bir yaklaşım içermektedir ve söz konusu değerlendirmeler aşağıdaki sözlerle bağlanmaktadır:

> Prens Said Halim Paşa zor zamanlarda devlet adamlığı yapmıştı, Avrupa siyasetine vakıftı. Bir reformistti ve hayatını İslâm'ın ve Müslümanların geleceğini düşünmeye adamıştı, bir reformistin de oğlu idi. Kur'an'ı, Hadis'i ve İslâmî tefsirleri bildiği gibi, İngiliz, Fransız ve Alman düşüncesini de bilirdi. Böylelikle İslâm âlemine akıl hocalığı edecek bir vasıftaydı ve bunu yaptığı zaman, tavsiyesi Avrupalılaşmak olmadı, İslâmlaşmak oldu.[30]

Muhammed Marmaduke Pickthall *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri* adlı eserinde çok derinleşmeden Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak* metninden yola çıkarak yönetim, eğitim ve siyaset gibi kavramlar ışığında mütefekkirin düşünce dünyasının temel meselelerini ele alır. Pickthall, tıpkı Meryem Cemile gibi Said Halim Paşa'nın fikirlerini önemli bulmakta metnin risalenin fıkıh kurallarını entelektüel biçimde yorumlayan küçük bir şaheser diye tebcil etmekte ve şunları yazmaktadır:

> Said Halim Paşa'nın bu kitabı, şeriata göre modern/çağdaş devletin nasıl olması gerektiğini izah eden ve Müslümanların hakiki İslâm'dan uzaklaşmaları, felâket ve yıkımla karşı karşıya kalmalarının yegâne nedeni olduğu için Müslümanlara yeniden dirilişlerinin yegâne yolunun işte bu hakiki İslâm'a tekrar

29 Meryem Cemile, *age.*,, s.196.

30 Meryem Cemile, *age.*, s.197.

> dönmelerinden geçtiğini söyleyen [dolayısıyla Müslümanların içine sürüklendikleri çıkmazdan nasıl çıkabileceklerinin yollarını yeni bir dille ifade etmeyi başaran] bir kitap olduğu için büyük bir yankı uyandırmıştır.[31]

Görüldüğü gibi İslam dünyasındaki erken dönem Said Halim Paşa ilgisi Muhammed Marmaduke Pickhtall ve Meryem Cemile gibi isimlerin genelde anlaşılır, açık bir üslup ve yöntemle yazılmış eserleri sayesinde yakalanabilir. Dolayısıyla Said Halim Paşa'nın nasıl okunduğuna dair araştırmalarda mütercim Pickhtall'in yanı sıra Meryem Cemile'nin atlanmaması gerekir. Bu bağlamda bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için şu hususun altı çizilmelidir: Elbette Meryem Cemile özgün bir düşünür değildir; zaten onun yakın dönem okuma tarihi içindeki önemli yeri özgünlükten kaynaklanmaz. Fakat kabul edilmelidir ki Meryem Cemile daha çok, düşünceleri herkesin anlayacağı biçime sokarak yaymakta usta bir portreydi. Daha çok, önemsediği tüm önde gelen (sık sık birbirleriyle çelişkili olabilen) düşünsel ve siyasi eğilimlerini, hem Selefiliği hem gelenekçe benimsenmiş sufi değerlerin savunuculuğunu; hem akliliği hem buna karşı tepkiyi temsil ettiği için, çağının merkezindeki bir kişi olduğu söylenebilir.

Gerçekten elimizde, Meryem Cemile'nin Said Halim'i okuduğunu, tanıdığını ileri sürmemizi haklı gösterecek birbirine benzeyen iki metin bulunmaktadır. Hatta onu "öncü" şeklinde konumlandıran katkısından dolayı değil, açıktan açığa ya da üstü örtülü bir biçimde tartışmaya girişmeden düşünceleriyle ilgilenip İslamlaşmayı savunan tüm düşünürlerle aynı düzlemde ele alma sürecinde önemli bir rol oynadığı bile söylenebilir. İslamcıların bu metinlerin tercüme edildiği yıllarda Said Halim Paşa'ya Meryem Cemile kadar dikkat kesilmemiş olmaları manidardır. Dahası terakki, Batılılaşma, kadın hakları gibi bir dizi meselede Said Halim Paşa ile paralel bir düşünce dünyasına sahip olan Meryem Cemile'nin Türkiye'deki önemli bir düşünüre dönük bu ilgisinin fark edilmemesi kültür tarihimiz açısından önemli bir eksikliktir.

31 Muhammed Marmaduke Pickthall, *İslâm Medeniyetinin Dinamikleri,* çev. Yusuf Kaplan, İstanbul, Külliyat Yayınları, 2011, s. 196.

SAİD HALİM PAŞA NEŞRİYATININ TARİHÇESİ VE SORUNLARI -BİR GİRİŞ DENEMESİ-

AHMET SÜRURİ[1]

Giriş

Bu çalışmada 5 Aralık 1921'de Roma'da suikast nedeniyle vefat eden Said Halim Paşa'nın (öl. 1921) metinlerinin (eserlerinin) neşredilme süreci ve neşirlerdeki bazı sorunlar ele alınacaktır. Bazı kaynaklarda zikredilen ama gerek zikredenler tarafından gerekse tarafımızdan görülemeyen, temin edilemeyen *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye*'nin birkaç İngilizce tercümesi araştırmamıza dâhil edilmemiştir. İlk eserinin yayımlandığı 1910 tarihinden günümüze dek yayımlanan eserlerinin neşir süreci ele alınırken ilgili eserin basım yılı esas alınmış ve her bir eserin her baskısı -toplu hâlde basılan neşirlerde yayımlananlar dâhil- müstakil olarak değerlendirilmiştir. Bunun öncesinde Paşa'nın eserlerinin neşrinde tespit ettiğimiz sorunlara belli başlıklarla temas edilmiş ve çalışmanın en sonunda Paşa'nın hayatındayken basılan eserlerinin (1910-1921 arasında) tek tek basım tarihine göre kronolojisi verilmiştir. Bu da bize eserlerinin neşir sırasını takip etme imkânı vermektedir.

Paşa'nın eserlerini, (a) Fransızca basılanlar, (b) Osmanlı Dönemi'nde Türkçe olarak tefrika hâlinde veya müstakil kitap olarak yayımlananlar, (c) Cumhuriyet Dönemi'nde sadeleştirme veya çeviri yazı şeklinde yayımlananlar, (d) Diğer dillerde (Almanca, İngilizce, Urduca, Arapça) yayımlananlar şeklinde dört gruba ayırmak mümkündür.

Said Halim Paşa hayattayken basılan yedi eseri bir araya getirilerek külliyat hâlinde *Buhranlarımız* başlığı altında 1919'da neşredilmiştir. Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız* diye müstakil bir eseri bulunmayıp bu külliyat müstakil olarak basılan yedi eserinin sonradan bir araya getirilmiş hâlidir. Bu külliyat, 1971'den 2021'e kadar elli yıl boyunca Paşa'nın hayatından sonra yayımlanan bazı metinlerin eklenmesiyle bazı neşirlerde yediden fazla metne yer vermek suretiyle neşredilmiştir.[2]

1 https://orcid.org/0000-0003-1491-3452

2 İsmail Hakkı Şengüler'in çalışmasında (*Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı*, C 6, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. bs. 1991) iki metin (*İslâmlaşmak*, *İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiye*) neşredilmiş olup bunlar Said Halim Paşa külliyatı çerçevesinde değil de sadece Âkif tercümeleri açısından neşredildiğinden Şengüler'in bu çalışmasını külliyat neşirleri kısmına dâhil etmedik. Bu iki metin aşağıda kendi başlıkları altında ele alınmıştır.

Said Halim Paşa Külliyatı Neşirleri

1. *Buhranlarımız*, Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, [r.] 1335 [**1919**]-[h.] 1338, 183 s.

2. *Buhranlarımız*, Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [**1973**],[3] 284 s.[4]

3. *Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–*, Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık **1983**, 183 s.[5]

4. *Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–*, Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül **1985**, 183 s.[6]

5. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale Yayınları, 1. bs. **1986**, s. 79-174.[7]

6. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. **1991**, xlviii+335 s. (17. bs. 2020, 304 s.)[8]

7. *Said Halim Paşa Bütün Eserleri*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak **2003**, 260 s.[9]

8. *Said Halim Paşa Bütün Eserleri*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık **2015** (2. bs. Eylül 2019), 236 s.[10]

9. *Said Halim Paşa Külliyatı*, haz. Vahdettin Işık [ve Ö. Hakan Özalp], İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran **2019**, 464 s.[11]

3 Düzdağ, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*'nin 4. baskısında (2003) bu neşrin 1973'te basıldığı bilgisini vermektedir (s. 12).

4 Bu neşirde sadeleştirilerek yedi kitap ve bir ek yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Mukallitliklerimiz*, 3. *Fikrî Buhranımız*, 4. *İctimaî Buhranımız*, 5. *Taassup*, 6. *İslam Âleminin Gerilik Sebepleri Üzerine Deneme*, 7. *İslâmlaşmak*. Ek: "İslâmlaşmak", Mehmed Âkif (s. 237-240).

5 Bu neşirde sadeleştirilerek yedi kitap yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Öykünmeciliğimiz*, 3. *Düşünce Bunalımımız*, 4. *Toplumsal Bunalımımız*, 5. *Bağnazlık*, 6. *İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme*, 7. *İslamlaşmak*. Kitabın iç kapağında "Bu kitabın Osmanlıcası yedi ayrı ad ve kitapçık türünde yayımlandığından *Toplumsal Çözülme* ortak adı altında yayımlanmıştır." notu bulunmaktadır.

6 Bu neşirde sadeleştirilerek yedi kitap yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Öykünmeciliğimiz*, 3. *Düşünce Bunalımımız*, 4. *Toplumsal Bunalımımız*, 5. *Bağnazlık*, 6. *İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme*, 7. *İslamlaşmak*.

7 Bu çalışmada Düzdağ'ın 1973'te neşrettiği sadeleştirilmiş beş kitap yer almıştır: 1. *İslâm'da Siyasî Teşkilât*, 2. *İslâmlaşmak*, 3. *Meşrutiyet*, 4. *Fikrî Buhranımız*, 5. *İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri Üzerine Deneme*. Çalışmanın ilaveli 3. baskısına (İstanbul: Kitabevi, Temmuz 1997) "Said Halim Paşa'nın Harp Suçlusu Olarak Divan-ı Âli'ye Verdiği Yazılı Cevaplar" metni (s. 605-613) ve Celâl Nuri'nin "Said Halim Paşa'nın *İnhitât-ı İslâm* Kitabı Üzerine" yazısı (s. 614-616) çeviri yazı olarak eklenmiştir. Kara'nın bu çalışması müstakil Said Halim Paşa külliyatı olarak yayımlanmasa da içerisinde Paşa'ya ait altı metin barındırdığı için bu başlık altında yer bulmuştur.

8 Bu neşirde sadeleştirilerek sekiz kitap ve iki metin (son metin çeviri yazı olarak) yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Taklitçiliğimiz*, 3. *Fikir Buhranımız*, 4. *Cemiyet Buhranımız*, 5. *Taassup*, 6. *İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?*, 7. *İslâmlaşmak*, 8. *İslâm Devletinin Siyasî Yapısı*, 9. *Türkiye'nin Birinci Dünya Harbine Katılmasının Sebepleri*, 10. *Said Halim Paşa'nın Dîvân-ı Âlî Suallerine Yazılı Olarak Verdiği Cevaplar*. Düzdağ'ın önceki neşrine (1973) kıyasla bu neşirde dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur. Ek: "İslâm Âlemi İçin Pek Büyük Bir Kayıp: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti", Eşref Edib (s. xxxix-xlviii).

9 Bu neşirde sadeleştirilerek sekiz kitap yer almıştır: 1. *Taklitçiliğimiz*, 2. *Meşrutiyet*, 3. *Bağnazlık*, 4. *Toplumsal Bunalımımız*, 5. *Düşünsel Bunalımımız*, 6. *İslâm Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme*, 7. *İslâmlaşmak*, 8. *İslâm Toplumunda Siyasal Kurumlar*. Özalp'ın önceki neşirlerine (1983, 1985) kıyasla bu neşirde bütün kitaplar tekrar gözden geçirilmiş, bazı başlıklar yenilenmiş, yeni kitap (son metin) ilave edilmiştir.

10 Bu neşirde sadeleştirilerek sekiz kitap yer almıştır: 1. *Taklitçiliğimiz*, 2. *Meşrutiyet*, 3. *Toplumsal Bunalımımız*, 4. *Bağnazlık*, 5. *Düşünsel Bunalımımız*, 6. *İslâm Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme*, 7. *İslâmlaşmak*, 8. *İslâm Toplumunda Siyasal Kurumlar*. Özalp'ın önceki neşrinin (2003) aynısı olup sadece iki eserin sırası değiştirilmiştir.

11 Bu neşirde çeviri yazı olarak dokuz kitap yer almıştır: 1. *Meşrûtiyet*, 2. *Mukallidliklerimiz*, 3. *Buhrân-ı Fikrîmiz*, 4. *Buhrân-ı İctimâ'îmiz*, 5. *Ta'assub*, 6. *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, 7. *İslâmlaşmak*, 8. *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiye*, 9. *Islâhâtımızın Esâsları*. Son iki metin Ö. Hakan Özalp tarafından hazırlanmıştır. Kitapta *Buhranlarımız* (1919) adlı külliyatın, *İleri* gazetesindeki tercümenin (8. metin) ve son metnin yazmalarının tıpkıbasımı yer almaktadır. Bu kitapta yer alan *İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiye* metni -diğer toplu eserlerin neşredildiği çalışmalardaki gibi- Mehmet Âkif'in *SR*'da yayımlanan tercümesi olmayıp, mütercimi Celâl Nuri olduğu tahmin edilen, Fransızca aslına nazaran neredeyse yarı yarıya eksik olan ve *İleri* gazetesinde neşredilen tercümedir.

10. *Buhranlarımız*, Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak **2020**, 230 s.[12]

11. *Buhranlarımız*, Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs **2020**, 220 s.[13]

12. *Buhranlarımız: Bunalımlarımız*, Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım **2020**, 165+183 s.[14]

Bu tabloya göre Paşa'nın eserlerinin toplu hâlde ilk neşredildiği 1919'dan 1973'e kadar elli dört yıl boyunca külliyatı hiç neşredilmemiştir. 1973-2003 arasını kapsayan otuz yıllık zaman diliminde beş farklı neşri/baskısı yapılmışken, 2003-2020 yılları arasındaki on yedi yıllık dönemde altı farklı neşri gerçekleştirilmiştir. Bunlardan son dört çalışma son bir buçuk yıl içerisinde (Haziran 2019-Kasım 2020) yayımlanmıştır.

1919'da basılan bu külliyatın iki kez tıpkıbasımı,[15] bir kez Arap harfli yeni dizgisi yapılmış,[16] bir kez de yabancı bir dile (Arapça) çevrilmiştir.[17]

Sorunlar

Neşir Sorunu: Said Halim Paşa'nın eserleri Osmanlı Dönemi'ndeki Türkçe tercümelerinin sadeleştirilmeleri veya çeviri yazıları üzerinden neşredilmiştir. Metinlerin tamamına yakını -bir iki risale ve bir tane *Buhranlarımız* külliyatı neşri hariç- dili sadeleştirilerek neşredilmişlerdir. Buradaki sadeleştirme eylemi, zaten orijinal dilinden çevrilen bir kitabı ikinci kez bir işleme tabi tutmak olduğundan metnin orijinalinden, yazarın kelimelere verdiği vurgu ve ruhtan uzaklaşmak anlamına gelecektir. Çeviri yazı neşirde ise, bu dönem metinleri için kullanılmaması gereken imla ve usulün kullanılması, günümüz ses ve imlasına uygun olmayan tarzda (degildir, meşğûl, anlayıb, olmayûb vb.) imla hataları ve okuma hataları (muvaffâkiyet, î'tirâzât, î'tikâd vb.) ile malul olması, kendi içinde imla tutarsızlıkları yaşaması gibi teknik ve bilimsel bir alan olan çeviri yazı çalışmalarında olmaması gereken hususların bulunması neşredilen eseri teknik açıdan zayıflatmaktadır. Ayrıca çeviri yazılarda bulunması gerekli en önemli hususlardan biri olan metnin diğer neşirleriyle karşılaştırılması, mukabele edilmesi hususu, yani tahkikli neşir (edisyon kritik) hiç bir çalışmada bulunmamaktadır. Çünkü metinlerin müstakil kitap olarak basımları, *SM*/*SR*'da tefrika edilmiş olarak yayımlanmaları, sonrasında da külliyat içerisinde topluca neşredilmeleri nedeniyle birçok metin iki, üç hatta dört kez neşredilmiştir. Fakat modern çalışmaların

12 Bu neşirde sadeleştirilerek yedi kitap ve bir ek yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Mukallitliklerimiz*, 3. *Fikrî Buhranımız*, 4. *İçtimai Buhranımız*, 5. *Taassup*, 6. *İslâm Âleminin Gerilik Sebepleri Üzerine Deneme*, 7. *İslâmlaşmak*. Ek: "İslâmlaşmak", Mehmet Âkif (s. 227-230). Dış kapakta kitap adı: *Buhranlarımız ve İçtimai Hayatımız*. Düzdağ'ın 1973'te neşrettiği metinler aynen -bir iki kelime değiştirilmek suretiyle- neşredilmiştir.

13 Bu neşirde sadeleştirilerek yedi kitap yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Mukallitliklerimiz*, 3. *Fikrî Buhranımız*, 4. *İçtimaî Buhranımız*, 5. *Taassup*, 6. *İslam Aleminin Gerilik Sebepleri Üzerine Deneme*, 7. *İslamlaşmak*. Dış kapakta kitap adı: *Buhranlarımız ve İçtimai Hayatımız*. Düzdağ'ın 1973'te neşrettiği metinler aynen, birebir, hiçbir kelimesi değiştirilmeden neşredilmiştir.

14 Bu neşirde sadeleştirilerek yedi kitap yer almıştır: 1. *Meşrutiyet*, 2. *Mukallitçiliklerimiz: Taklitçiliğimiz*, 3. *Buhran-ı Fikrimiz: Düşünce Bunalımımız*, 4. *Buhran-ı İçtimaîmiz: Toplumsal Bunalımımız*, 5. *Taassub: Bağnazlık*, 6. *İnhitat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye: İslâm Dünyasının Gerilemesi Hakkında Bir Deneme*, 7. *İslâmlaşmak*. Kitapta *Buhranlarımız* (1919) adlı külliyatın tıpkıbasımı yer almaktadır.

15 *Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019. Kitabın solunda tıpkıbasımı, sağında çeviri yazısı bulunmaktadır. *Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde, Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020. Kitabın ön tarafında metinlerin sadeleştirmesi, arka tarafında tıpkıbasımı yer almaktadır.

16 *Buhranlarımız*, Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015 (2. bs. Ocak 2018), 215 s.

17 *Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?*, Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, 127 s. Altı kitabın tercüme edildiği bu çeviride "İslamlaşmak" metni tercüme edilmemiştir. Çeviriye Düzdağ'ın hazırladığı *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri* adlı neşrinin 1993 tarihli ikinci basımı (İstanbul: İz Yayıncılık) esas alınmıştır. Arapça tercümesinin başlığı, *İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye* adlı eserin Düzdağ tarafından sadeleştirilen "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı" başlığının çevirisidir: *Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?*

hepsi tek bir baskıyı/neşri esas almıştır. Bu da Paşa'nın düşüncelerinin ilgili eser ve eserlerinin tek bir neşrine bağlı kalınarak ortaya konulmasına, metinleri bilimsel açıdan inceleme fırsatını ve dönemin şartları nedeniyle metinlerdeki değişiklikleri göremememize neden olmuştur.

Neşirlerdeki en büyük eksikliklerden biri de orijinal dilleri olan Fransızcalarıyla mukayeselerinin yapılmamış olması ve bu nedenle çevirilerin tam mı eksik mi olduğu bilgisine sahip olmadığımızdır. Yine burada da Paşa'nın düşüncelerinin günümüze eksik gelip gelmeme endişesi devam etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse Said Halim Paşa'nın Paris'te yayımladığı eserinin (*Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane*) *İleri* gazetesindeki tercümesi orijinal metinle mukayese edildiğinde tercümenin ne kadar eksik olduğu bariz bir şekilde anlaşılacaktır.

Orijinal İsim & Dil Sorunu: Muhtelif kaynaklarda Paşa'nın eserlerini Fransızca yazdığı ve tercümelerin bu dilden yapıldığı belirtilmekle birlikte[18] Fransızca eserlerin orijinal isimlerinin ne olduğu, ne zaman ve nerede yayımlandığı bilgisi verilmemektedir. Paşa'nın kaleme aldığı bir eser olmadığı için Divan-ı Âli'ye verdiği sözlü ve yazılı cevapları dışarıda tutarsak, bu makalemizde ele aldığımız on eserden dört tanesinin Fransızca baskılarına ve isimlerine sahip olmakla birlikte diğer altı eserin Fransızca isimlerinin ne olduğu bilgisine henüz sahip değiliz. Ayrıca Türkçe kaleme aldığı bir eseri olup olmadığının bilgisine de henüz sahip değiliz.

Fransızca adı bilinen eserler:

1. *Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle* [**a.** Taassub-i İslami: Mana-yı Hakikisi, **b.** Taassub]

2. *Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans* [İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye]

3a. *Les Institutions Politiques Dans La Société Musulmane* [İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye]

3b. *Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane* [Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak Üzere Tahrir Edilmiş Bazı Mazbutat]

4. *L'empire Ottoman et La Guerre Mondiale* [Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı]

Mütercim Sorunu: Türkçeye çevrilen ve neşredilen eserlerin, özellikle müstakil risale olarak basılanların hiçbirinde ve külliyat hâlinde basılan neşirde (*Buhranlarımız*) mütercim adı/adları bulunmamaktadır. Mütercimlerin kim olduğunu *SM/SR*'da yayımlanan neşirlerden öğrenebilmekte veya yan bilgilerle tespit edebilmekteyiz. Ama bu söylediğimiz eserlerinin hepsi için geçerli değildir.

Mütercimi belli olan eserler şunlardır:

1. *Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle*. Tahir Hayreddin [Paşa] tarafından *Taassub-i İslami: Mana-yı Hakikisi* başlığıyla çevrilmiştir.

2. *Les Institutions Politiques Dans La Société Musulmane*. Mehmet Âkif tarafından *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye* başlığıyla çevrilmiştir.

3. *L'empire Ottoman et La Guerre Mondiale*. Fatih Yücel tarafından *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* başlığıyla çevrilmiştir.

18 "Said Halim Paşa'nın fikirleri bir garabet-i mahsusa arz eder. Bu fikirlerin hemen bir büyük kısmı risale şeklinde tab' edilmişti. Efkârı İslamîdir. Garip değil midir ki, bu fikirler hep Fransızca ifade edilmiş ve sonradan Türkçeye tercüme edilmiştir." Celâl Nuri, "Ser-muharririmizin Mektubu", *İleri*, S 1413, 8 Kânunusani 1338 [8 Ocak 1922], s. 1; "Diğer âsârı gibi aslı Fransızca olan bu mühim eseri de inşallah üstad-ı muhteremimiz Âkif Beyefendi tarafından tercüme olunarak *Sebilürreşad* ile neşr edilecektir.", Eşref Edib, Pek Büyük Bir Zıyâ': Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti" *SR*, 19/492, 16 Kânunusani 1338 [16 Ocak 1922], s. 258.
Cemil Meriç, Said Halim Paşa'yı eserlerini Fransızca kaleme aldığı için "Avrupa'nın kültür emperyalizmine cihad açan Osmanlı sadrazamı, yazılarını Fransızca kaleme alırmış: Tanzimat sonrası Osmanlı irfanının dikkate lâyık bir tezadı." şeklinde eleştirmiştir. "Batı Çıkmazı", *Hisar*, Ocak 1972, 12/97 (172), s. 8; *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977, s. 49.

Mütercimi belli olmayan eserler şunlardır:

1. *Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle*. Eserin *Taassub* adlı ikinci çevirisinin mütercimi belli değildir.

2. *Mukallitliklerimiz*.

3. *Meşrutiyet*.

4. *Buhran-ı İctimaimiz*.

5. *Buhran-ı Fikrîmiz*.

6. *Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans*. Eserin *İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye* adlı çevirisinin mütercimi belli değildir.

7. *İslamlaşmak*. Muhtelif neşirlerde bu eseri tercüme edenin Mehmet Âkif olduğu belirtilmişse de bu bilgiyi teyit eden bir bulguya henüz rastlayamadık. *İslamlaşmak*'ın *SR*'da tefrika hâlinde neşredilen ve müstakil olarak basılan neşrinde mütercim adı geçmemektedir. Müstakil olarak yayımlandıktan sonra Âkif'in kaleme aldığı tanıtım yazısında[19] mütercim olduğuna dair bir iz de bulunamamıştır. Hâlbuki *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye*'nin girişinde[20] "Malta'da ber-mutad Fransızca olarak yazdıkları en son ve en mühim eserlerini tercüme ile bir an evvel enzâr-ı ümmete arz etmeyi daha muvafık görüyoruz." ifadeleriyle mütercimin kendisi olduğunu ve çıkan tefrikaların sonuna "Mütercim Mehmed Âkif" imzasını attığını görmekteyiz.

8. *Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane*. Eserin *Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak Üzere Tahrir Edilmiş Bazı Mazbutat* adlı çevirisinin mütercimi belli olmamakla birlikte Özalp kuvvetle muhtemel mütercimin Celâl Nuri olabileceğini ifade etmiştir.

9. *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale* adlı eserin "Pourquoi la Turquie Participa à la Guerre Mondiale?" adlı bölümünün *SR*'da neşredilen "Türkiye'nin Harb-i Umumiye İştirakindeki Sebepler" adlı çevirisinin mütercimi belli değildir.

10. [*Islahatımızın Esasları*] adlı eserin mütercimi belli olmadığı gibi adı da belli değildir. Esere başlığı Mehmet Ruyan Soydan tarafından verilmiştir.

Baskı Tarihleri Sorunu: Özellikle müstakil neşredilen eserlerin üzerindeki tarihlerin Rumi mi hicri mi olduğu sorunu hangisinin önce hangisinin sonra basıldığının tespit edilmesini güçleştirmektedir. *SM*/*SR*'da tefrika hâlinde neşredilen eserlerde bu sorun hicri/Rumi takvimin gün-ay-yıl şeklinde verilmesi nedeniyle ortadan kalkmaktadır. Yaptığımız inceleme neticesinde iki baskı (*Buhran-ı Fikrîmiz*, 2. bs. 1337; *İslamlaşmak*, 1337) hariç diğer tüm müstakil basımlarda Rumi takvimin esas alındığını, Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatından (Hukuk Matbaası) çıkan bu iki eserin baskılarının ise hicri takvimi esas aldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Eserlerin hangilerinin Rumi, hangilerinin hicri tarihe göre yayımlandığını çalışmamızın sonuna kronolojik olarak eklemiş bulunmaktayız.

Yanlış Başlıklandırma Sorunu: Paris'te *Orient et Occident*'te yayımlanan *Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane* adlı eser *İleri* gazetesinde *Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak Üzere Tahrir Edilmiş Bazı Mazbutat* başlığıyla tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır. Fakat bu eser daha sonraki neşirlerde[21] Âkif'in tercümesinin başlığı ile (*İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye*) neşredilmiştir. *Mukallitliklerimiz* adlı eser *Mukallitçiliklerimiz* gibi anlamsız bir şekilde,[22] *Buhranlarımız* adlı külliyat

19 "İslamlaşmak", Mehmed Âkif, *SR*, 16/404-405, 9 Recep 1337/10 Nisan 1335 [10 Nisan 1919], s. 132-133.

20 "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye", *SR*, 19/493, 28 Cemaziyelahir 1340/26 Şubat 1338 [26 Şubat 1922], s. 264.

21 *Kutadgubilig* dergisi (2004) ve Ketebe Yayınları (2019) neşri.

22 *Buhranlarımız: Bunalımlarımız*, Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 55.

Buhranlarımız ve İctimai Hayatımız başlığıyla[23] neşredilmiştir. *Buhranlarımız*'ın Arapça tercümesinin başlığı ise *İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye* adlı eserin Düzdağ tarafından sadeleştirilen "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı" başlığının çevirisidir: *Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?*

Tercüme Edilmemiş Metin Sorunu: Roma'da basılan *Les Institutions Politiques Dans La Société Musulmane* adlı eser güncellenip yeniden yazıldıktan sonra *Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane* adını almış ve bu güncellenmiş Paris baskısının tam tercümesi yapılmamıştır. *İleri* gazetesinde neşredilen tercüme neredeyse yarı yarıya eksik olup Âkif'in yaptığı tercüme ise Roma baskısının tercümesidir.

I.

Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle

(a. Taassub-i İslami: Mana-yı Hakikisi)

(b. Taassub)

[1910]

[**1.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen ilk eseri 1910'da Paris'te Fransızca basılmıştır:

Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle, Mohammed [Said Halim Paşa], Paris: Librairie de la Société du Recueil Sirey, 1910, 29 s.

[**1.2.**] Fransızcadan Türkçeye iki ayrı çevirisi yapılan eserin ilk çevirisi, eser Paris'te basıldıktan hemen sonra *SM*'de yayımlanmıştır. Türkçe başlığı Fransızcadaki başlığın birebir karşılığıdır:

"Taassub-i İslami: Mana-yı Hakikisi", Mehmed [Said Halim Paşa], Fransızcadan çev. Tahir Hayreddin [Paşa], *SM*, 4/90, 17 Cemaziyelevvel [1]328/13 Mayıs [1]326 [26 Mayıs 1910], s. 208-213.

[**1.3.**] Mütercimi bilinmeyen ikinci çeviri 1917'de, yani ilk çeviriden yedi yıl sonra neşredilir. Önce müstakil kitap olarak iki kez basılır, sonra *SR*'da, daha sonra da külliyat (*Buhranlarımız*) içerisinde yayımlanır. Bu çeviride başlık tek kelime ile kısaltılmıştır:

Taassub, Mehmed [Said Halim Paşa], İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1333 [1917], 14 s.

[**1.4.**] *Taassub*, [Mehmed Said Halim Paşa], İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 2. bs. 1333 [1917], 14 s.

[**1.5.**] "Taassub", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 15/388, 20 Rebiyülahir 1337/23 Kânunusani 1335 [23 Ocak 1919], s. 414-418.

[**1.6.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde beşinci sırada neşredilmiştir:

"Taassub", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 102-115. Kitabın iç başlığında (s. 102) "1333 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır. Bu külliyatta *Taassub*'un 1910 tarihli ilk çevirisi değil de 1917 tarihli ikinci çevirisi yayımlandığı için bu not ikinci çevirinin ilk baskısına göre verilmiştir.

Taassub'un bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli bu baskısı ve bu tercümesi esas alınarak neşredilmiştir.

[**1.7.**] "Taassup", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 151-167.

[**1.8.**] "Bağnazlık", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 103-117.

23 *Buhranlarımız ve İçtimai Hayatımız*, Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020; *Buhranlarımız ve İçtimai Hayatımız*, Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020.

[**1.9.**] "Bağnazlık", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 103-117.

[**1.10.**] "Taassup", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 125-144. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**1.11.**] "Bağnazlık", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 59-73. Özalp'ın önceki neşirlerine kıyasla bu baskıda *Taassub* metni üçüncü sıraya alınmış.

[**1.12.**] Abdürrezzak Berekat tarafından Arapçaya çevrilen metin 2006'da Kahire'de basılmıştır. Bu tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı neşrin ikinci baskısı (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 2. bs. 1993) esas alınmıştır.

"et-Taassub", (*Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?* içerisinde), Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, s. 97-104.

[**1.13.**] "Taassub", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 123-138. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir.

[**1.14.**] "Taassub", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 228-257. Bu çalışma, *Taassub* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

[**1.15.**] "Bağnazlık", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 95-109. Özalp'ın bu neşrinde *Taassub* metninin sırası tekrar değişmiş ve dördüncü sıraya alınmış.

[**1.16.**] "Taassub", Prens Said Halim Paşa, proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, yayına haz. İskender Türe, *Sebilürreşad*, İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, Ocak 2019, 15/378-381. *SR*'da 1919'da yayımlanan metin çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**1.17.**] "Taassup", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 143-158.

[**1.18.**] "Taassup", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 125-142.

[**1.19.**] "Taassub: Bağnazlık", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 107-117. Kitabın arka tarafında, *Taassub* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

II.
Mukallitliklerimiz
[1911]

[**2.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen ikinci eseri 1326/1911'de İstanbul'da basılan *Mukallitliklerimiz*'dir:

Mukallitliklerimiz, Mehmed [Said Halim Paşa], Dersaâdet: Araks Matbaası, 1326 [1911], 23 s.

[**2.2.**] *Mukallitliklerimiz*, Mehmed [Said Halim Paşa], İstanbul: Matbaa-i Kütübhane-i Cihan, 2. bs. 1329 [1914], 24 s.

[**2.3.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde ikinci sırada neşredilmiştir:

"*Mukallitliklerimiz*", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 28-46. Kitabın iç başlığında (s. 28) "1326 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır.

Mukallitliklerimiz'in bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli bu baskısı esas alınarak neşredilmiştir. *Buhranlarımız* külliyatında yer alan yedi eser içinden *Sıratımüstakim* veya *Sebilürreşad*'da ayrıca yayımlanmayan tek eser budur. Sadece risale hâlinde ve külliyat içerisinde neşredilmiştir.

[**2.4.**] "Mukallitliklerimiz", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 73-93.

[**2.5.**] "Öykünmeciliğimiz", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 33-50.

[**2.6.**] "Öykünmeciliğimiz", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 33-50.

[**2.7.**] "Taklitçiliğimiz", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 35-58. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla başlık değişmiş, dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**2.8.**] "Taklitçiliğimiz", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 13-31. Özalp'ın önceki neşirlerine kıyasla bu baskıda *Mukallitliklerimiz* metni birinci sıraya alınmış.

[**2.9.**] Abdürrezzak Berekat tarafından Arapçaya çevrilen metin 2006'da Kahire'de basılmıştır. Bu tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı neşrin ikinci baskısı (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 2. bs. 1993) esas alınmıştır.

"et-Taklîd", (*Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?* içerisinde), Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, s. 49-60.

[**2.10.**] "*Mukallitliklerimiz*", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 35-57. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir.

[**2.11.**] "*Mukallidliklerimiz*", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 79-115. Bu çalışma, *Mukallitliklerimiz* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

[**2.12.**] "Taklitçiliğimiz", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 15-33.

[**2.13.**] "Mukallitliklerimiz", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 69-88.

[**2.14.**] "Mukallitliklerimiz", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 40-61.

[**2.15.**] "Mukallitçiliklerimiz: Taklitçiliğimiz", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 55-68. Kitabın arka tarafında, *Mukallitliklerimiz* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

III.

Meşrutiyet

[1911]

[**3.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen üçüncü eseri [dış kapak, r.] 1326 [1911]/[iç kapak, h.] 1329'da İstanbul'da basılan *Meşrutiyet*'tir:

Meşrutiyet, Mehmed [Said Halim Paşa], Dersaâdet: Araks Matbaası, 1326/1329, s. 31.

[**3.2.**] Müstakil olarak risale şeklinde yayımlandıktan sonra bazı sayfa ve paragraflarının çıkarılmasıyla yaklaşık sekiz sene sonra *SR*'da tefrika hâlinde yeniden neşredilmiştir. Bu neşirde risalenin baş ve son tarafı bulunmamaktadır.

"Meşrutiyetin Tesirat ve Netâyici", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 15/383, 15 Rebiyülevvel 1337/19 Kânunuevvel 1334 [19 Aralık 1918], s. 335-337.

"Kanun-i Esasî'nin Ahvâl-i İctimaiye ve Mevki-i Siyasîmizle Adem-i Telifi", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 15/384, 22 Rebiyülevvel 1337/26 Kânunuevvel 1334 [26 Aralık 1918], s. 352-355.

Her iki makale başlığının dipnotunda (s. 335, 352) "Bu makale 329 senesinde kaleme alınmıştır." notu bulunmaktadır.

[**3.3.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde ilk sırada neşredilmiştir:

"Meşrutiyet", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 2-26. Kitabın iç başlığında (s. 2) "1329 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır.

Meşrutiyet'in bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli bu baskısı esas alınarak neşredilmiştir.

[**3.4.**] "Meşrutiyet", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 43-71.

[**3.5.**] "Meşrutiyet", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 9-32.

[**3.6.**] "Meşrutiyet", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 9-32.

[**3.7.**] "Meşrutiyet", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale Yayınları, 1. bs. 1986, s. 133-147. M. Ertuğrul Düzdağ'ın neşrettiği sadeleştirilmiş metin (Tercüman Gazetesi, 1973) yayımlanmıştır.

[**3.8.**] "Meşrutiyet", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 3-33. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**3.9.**] "Meşrutiyet", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 33-58. Özalp'ın önceki neşirlerine kıyasla bu baskıda *Meşrutiyet* metni ikinci sıraya alınmış.

[**3.10.**] Abdürrezzak Berekat tarafından Arapçaya çevrilen metin 2006'da Kahire'de basılmıştır. Bu tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı neşrin ikinci baskısı (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 2. bs. 1993) esas alınmıştır.

"el-Hükmü'd-Düstûrî", (*Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?* içerisinde), Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, s. 31-45.

[**3.11.**] "Meşrutiyet", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 5-33. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir.

[**3.12.**] "Meşrutiyet", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 25-75. Bu çalışma, *Meşrutiyet* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

[**3.13.**] "Meşrutiyet", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 35-57. Özalp'ın bu neşrinde de *Meşrutiyet* metni ikinci sıradadır.

[**3.14.**] "Meşrûtiyetin Te'sîrât ve Netâyici", "Kânûn-i Esâsî'nin Ahvâl-i İctimâiyye ve Mevki'-i Siyâsîmizle Adem-i Te'lîfi", Prens Said Halim Paşa, proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, yayına haz. İskender Türe, *Sebilürreşad*, İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, Ocak 2019, 15/309-310, 324-326. *SR*'da 1918'de yayımlanan metinler çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**3.15.**] "Meşrutiyet", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 43-68.

[**3.16.**] "Meşrutiyet", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 8-39.

[**3.17.**] "Meşrutiyet", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 37-54. Kitabın arka tarafında, *Meşrutiyet* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

IV.
Buhran-ı İctimaimiz
[1916]

[**4.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen dördüncü eseri 1332/1916'da İstanbul'da basılan *Buhran-ı İctimaimiz*'dir. Eser aynı yıl içinde iki kez neşredilmiştir:

Buhran-ı İctimaimiz, Mehmed [Said Halim Paşa], İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1332 [1916], 35 s.

[**4.2.**] *Buhran-ı İctimaimiz*, Mehmed [Said Halim Paşa], İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 2. bs. 1332 [1916], 35 s.

[**4.3.**] Müstakil olarak risale şeklinde yayımlandıktan iki yıl sonra *SR*'da tefrika hâlinde yeniden neşredilmiştir:

"Buhran-ı İctimaimiz", Prens Mehmed Said Halim Paşa, *SR*, 15/374, 10 Muharrem 1337/17 Teşrinievvel 1334 [17 Ekim 1918], s. 180-182; 15/375, 17 Muharrem 1337/24 Teşrinievvel 1334 [24 Ekim 1918], s. 200-204; 15/376, 24 Muharrem 1337/31 Teşrinievvel 1334 [31 Ekim 1918], s. 215-219.

[**4.4.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde dördüncü sırada neşredilmiştir:

"Buhran-ı İctimaimiz", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 64-101. Kitabın iç başlığında (s. 64) "1332 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır.

Buhran-ı İctimaimiz'in bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli bu baskısı esas alınarak neşredilmiştir.

[**4.5.**] "İçtimaî Buhranımız", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 113-149.

[**4.6.**] "Toplumsal Bunalımımız", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 67-101.

[**4.7.**] "Toplumsal Bunalımımız", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 67-101.

[**4.8.**] "Cemiyet Buhranımız", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 81-123. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla başlık değişmiş, dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**4.9.**] "Hürriyet-i Nisvâniye", Said Halim Paşa, (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içerisinde), Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Aralık 1992, 3/1068-1072. Burada eserin "Hürriyet-i Nisvâniye" başlıklı son bölümü çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**4.10.**] "Toplumsal Bunalımımız", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 75-113. Özalp'ın önceki neşirlerine kıyasla bu baskıda *Buhran-ı İctimaimiz* metni dördüncü sıraya alınmış.

[**4.11.**] Abdürrezzak Berekat tarafından Arapçaya çevrilen metin 2006'da Kahire'de basılmıştır. Bu tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı neşrin ikinci baskısı (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 2. bs. 1993) esas alınmıştır.

"el-Ezmetü'l-İctimâiyye", (*Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?* içerisinde), Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, s. 75-94.

[**4.12.**] "Buhran-ı İctimaimiz", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 79-122. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir.

[**4.13.**] "Toplumsal Bunalımımız", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 59-93. Özalp'ın bu neşrinde *Buhran-ı İctimaimiz* metni üçüncü sıradadır.

[**4.14.**] "Buhrân-ı İctimâîmiz", Prens Mehmed Said Halim Paşa, proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, yayına haz. İskender Türe, *Sebilürreşad*, İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, Ocak 2019, 15/170-172, 189-192, 203-206. *SR*'da 1918'de yayımlanan metinler çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**4.15.**] "Buhrân-ı İctimâ'îmiz", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 151-227. Bu çalışma, *Buhran-ı İctimaimiz* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

[**4.16.**] "İçtimai Buhranımız", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 107-142.

[**4.17.**] "İçtimaî Buhranımız", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 82-124.

[**4.18.**] "Buhran-ı İçtimaîmiz: Toplumsal Bunalımımız", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 81-105. Kitabın arka tarafında, *Buhran-ı İctimaimiz* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

V.
Buhran-ı Fikrîmiz
[1917]

[**5.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen beşinci eseri 1333/1917'de İstanbul'da basılan *Buhran-ı Fikrîmiz*'dir:

Buhran-ı Fikrîmiz, Mehmed [Said Halim Paşa], İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1333 [1917], 15 s.

[**5.2.**] Müstakil olarak risale şeklinde yayımlandıktan iki yıl sonra *SR*'da tefrika hâlinde yeniden neşredilmiştir:

"Buhran-ı Fikrîmiz 1", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 15/386, 6 Rebiyülahir 1337/9 Kânunusani 1335 [9 Ocak 1919], s. 383-385; "Buhran-ı Fikrîmiz 2", 15/387, 14 Rebiyülahir 1337/16 Kânunusani 1335 [16 Ocak 1919], s. 398-400.

[**5.3.**] *SR* neşrinden sonra kitap olarak ikinci kez neşredilir:

Buhran-ı Fikrîmiz, Prens Mehmed Said Halim Paşa, Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, Darülhilafe: Hukuk Matbaası, 2. bs. 1337 [1919],[24] 15 s.

[**5.4.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde üçüncü sırada neşredilmiştir:

"Buhran-ı Fikrîmiz", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 48-63. Kitabın iç başlığında (s. 48) "1333 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır.

[**5.5.**] *Fikir Buhranımız*, Prens Said Halim Paşa, sadeleştiren ve bir ek yazan: Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1966, s. 1-16 (Ek: s. 17-30.) Bu neşirde 1917 tarihli müstakil kitap neşri esas alınmıştır.

Buhran-ı Fikrîmiz'in bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli baskısı (Şems Matbaası) esas alınarak neşredilmiştir.

[**5.6.**] "Fikrî Buhranımız", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 95-112.[25]

24 Rumi değil hicri olarak esas alınmıştır.

25 Cemil Meriç *Buhran-ı Fikrîmiz*'den kısa alıntılar yaparak –sadeleştirme suretiyle– Said Halim Paşa'nın Batıcılık değerlendirmesiyle ilgili olarak bir yazı kaleme almıştır: Cemil Meriç, "Batı Çıkmazı", *Hisar*, Ocak 1972, 12/97 (172), s. 7-8. Daha sonradan aynı yazı –ufak ekleme ve çıkarmalarla– *Umrandan Uygarlığa* adlı eser içinde de yer almıştır: Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977, s. 44-49. Bu yazının dipnotunda (s. 347) şöyle demektedir: "Yazımızın intişarından (*Hisar* dergisi, Ocak 1972) oldukça sonra *Tercüman Gazetesi* Paşa'nın risalelerini tek cilt hâlinde topladı: *Buhranlarımız*, 1001 Temel Eser."

[**5.7.**] "Düşünce Bunalımımız", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 51-66.

[**5.8.**] "Düşünce Bunalımımız", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 51-66.

[**5.9.**] "Fikrî Buhranımız", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale Yayınları, 1. bs. 1986, s. 148-157. M. Ertuğrul Düzdağ'ın neşrettiği sadeleştirilmiş metin (Tercüman Gazetesi, 1973) yayımlanmıştır.

[**5.10.**] "Fikir Buhranımız", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 59-80. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla başlık değişmiş, dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**5.11.**] "Düşünsel Bunalımımız", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 115-130. Özalp'ın önceki neşirlerine kıyasla bu baskıda *Buhran-ı Fikrîmiz* metni beşinci sıraya alınmış.

[**5.12.**] Abdürrezzak Berekat tarafından Arapçaya çevrilen metin 2006'da Kahire'de basılmıştır. Bu tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı neşrin ikinci baskısı (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 2. bs. 1993) esas alınmıştır.

"el-Ezmetü'l-Fikriyye", (*Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?* içerisinde), Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, s. 63-72.

[**5.13.**] "Buhran-ı Fikrîmiz", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 59-77. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir.

[**5.14.**] "Düşünsel Bunalımımız", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 111-126.

[**5.15.**] "Buhrân-ı Fikrîmiz", Prens Said Halim Paşa, proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, yayına haz. İskender Türe, *Sebilürreşad*, İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, Ocak 2019, 15/350-352, 364-365. *SR*'da 1919'da yayımlanan metinler çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**5.16.**] "Buhrân-ı Fikrîmiz", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 117-149. Bu çalışma, *Buhran-ı Fikrîmiz* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

[**5.17.**] "Fikrî Buhranımız", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 89-105.

[**5.18.**] "Fikrî Buhranımız", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 62-81.

[**5.19.**] "Buhran-ı Fikrimiz: Düşünce Bunalımımız", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 69-80. Kitabın arka tarafında, *Buhran-ı Fikrîmiz* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

VI.

Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans (İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye) [1918]

[**6.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen altıncı eseri 1918'de İstanbul'da Fransızca basılmıştır:

Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans, Mohammed [Said Halim Paşa], Constantinople: Imprimerie F. Lœffler, 1918, 39 s.

Son sayfasında "Yeniköy, 15 Kasım 1917" notu bulunmaktadır. Bu nottan eserini Yeniköy'deki Said Halim Paşa Yalısı'nda yazdığını tahmin edebiliriz.

[**6.2.**] Türkçe tercümesinde Fransızca başlıktaki *Müslüman Halklar* (Peuples Musulmans) yerine *İslam* kelimesi tercih edilmiştir. Önce müstakil kitap olarak, sonra *SR*'da tefrika hâlinde neşredilmiştir:

İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye, Mehmed [Said Halim Paşa], İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334 [1918], s. 31 s. Kitabın arka kapağında "Fransızca nüshaları vardır." notu bulunmaktadır.[26]

[**6.3.**] *SR'da* neşredilirken eserin adında değişikliğe gidilmiş, *Peuples Musulmans* (Akvâm-ı İslamiye) ifadesine geri dönülerek başlık Fransızcasına uygun hâle getirilmiştir:

"Akvâm-ı İslamiyenin Esbâb-ı İnhitatı", Prens Mehmed Said Halim Paşa, *SR*, 15/369, 6 Zilhicce 1336/12 Eylül 1334 [12 Eylül 1918], s. 84-86;[27] 15/370, 12 Zilhicce 1336/19 Eylül 1334 [19 Eylül 1918], s. 104-106; 15/371, 17 Zilhicce 1336/26 Eylül 1334, [26 Eylül 1918], s. 123-126.

[**6.4.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde altıncı sırada neşredilmiş ve eserin adında müstakil kitap neşrindeki isim esas alınmıştır:

"İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 116-144. Kitabın iç başlığında (s. 116) "1334 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır.

[**6.5.**] *Sebilürreşad*'daki Türkçe tercümesi *SR*'ın 1954 tarihli Latin harfli baskılarında dili sadeleştirilerek neşredilir. Fakat 1918'de *SR*'da yayımlanan üç bölümün burada sadece ilk iki bölümü (*SR*, 15/369, 15/370) neşredilmiş olup üçüncü bölüm (*SR*, 15/371) neşredilmemiştir.

"Bir Zamanlar Dünyaya Hakim Olan Müslüman Milletlerin İnhitat Sebepleri Dinleri mi yoksa Dinlerinden Uzaklaşmaları mıdır?", Sait Halim Paşa, 7/173, Mayıs 1954, s. 357-359; 7/174, Haziran 1954, s. 373-376.

[**6.6.**] *İslâm Dünyası Niçin İlerliyemiyor?*, Said Halim Paşa, haz. Heyet, İstanbul: Bedir Yayınları, Haziran 1962, 30 s. Bu neşirde 1918 tarihli müstakil kitap neşri esas alınmıştır.

[**6.7.**] *İslâm Dünyası Niçin İlerliyemiyor?*, Prens Said Halim Paşa, haz. Heyet, İstanbul: Bedir Yayınları, 2. bs. 1966, s. 1-28. Bu neşirde 1918 tarihli müstakil kitap neşri esas alınmıştır.[28]

İnhitat-ı İslam'ın bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli baskısı (Şems Matbaası) esas alınarak neşredilmiştir.

26 Celâl Nuri bu kitap üzerine bir yazı kaleme almıştır: "İnhitat-ı İslam'a Dair", (*Kara Tehlike: Bir Müdafaanamedir* içerisinde), Dersaadet: Nefaset Matbaası, 1334, s. 60-62. Kitabın "Feth-i Kelam" başlıklı önsözünün sonunda (s. 4) 12 Haziran 1918 tarihi yer almaktadır. Bu bizlere *İnhitât-ı İslam*'ın müstakil kitap olarak bu tarihten önce basıldığını anlama imkânı vermektedir. Celâl Nuri'nin bu yazısı ilk kez İsmail Kara tarafından çeviri yazı olarak neşredilmiştir: "Said Halim Paşa'nın 'İnhitât-ı İslâm' Kitabı Üzerine", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), haz. İsmail Kara, İstanbul: Kitabevi, ilaveli 3. baskı, Temmuz 1997, s. 614-616.

27 Yazının girişinde matbu nüshalar çok az kaldığı için *SR*'da neşredilmeye başlandığı ifade ediliyor: "(…) nüsah-ı matbuası pek az kalmış olan bu eserin bu haftadan itibaren neşrine başlıyoruz."

28 Kitabın bu baskısına yayınevinin sahibi Mehmet Şevket Eygi tarafından mevzu ile ilgisi dolayısıyla "Gizli Düşman" başlıklı bir yazı ilave edilmiştir (s. 28-32).

[**6.8.**] "İslam Âleminin Gerilik Sebepleri Üzerine Deneme", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 169-199.

[**6.9.**] "İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 119-146.

[**6.10.**] "İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 119-146.

[**6.11.**] "İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri Üzerine Bir Deneme", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale Yayınları, 1. bs. 1986, s. 158-174. M. Ertuğrul Düzdağ'ın neşrettiği sadeleştirilmiş metin (Tercüman Gazetesi, 1973) yayımlanmıştır ancak Kara tarafından başlıktaki "gerilik" kelimesi yerine "gerileme" tercih edilmiştir.[29]

[**6.12.**] "İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 145-180. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla başlık değişmiş, dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**6.13.**] "İslâm Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 131-157.

[**6.14.**] Abdürrezzak Berekat tarafından Arapçaya çevrilen metin 2006'da Kahire'de basılmıştır. Bu tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı neşrin ikinci baskısı (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 2. bs. 1993) esas alınmıştır.

"Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?", (*Li-Mâzâ Teahhara'l-Muslimûne?* içerisinde), Said Halim Paşa, çev. Abdürrezzak Berekat, Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs. 2006, s. 109-125.

[**6.15.**] "İnhitat-ı İslâm Bir Tecrübe-i Kalemiye", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 139-172. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir. Başlıkta "hakkında" kelimesi yazılmamış.

[**6.16.**] "İslâm Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 127-153.

[**6.17.**] "Akvâm-ı İslâmiyyenin Esbâb-ı İnhitâtı", Prens Mehmed Said Halim Paşa, proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, yayına haz. İskender Türe, *Sebilürreşad*, İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, Ocak 2019, 15/76-78, 101-104, 119-121. *SR*'da 1918'de yayımlanan metinler çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**6.18.**] "İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 259-317. Bu çalışma, *İnhitat-ı İslam* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

[**6.19.**] "İslâm Âleminin Gerilik Sebepleri Üzerine Deneme", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 159-187.

[**6.20.**] "İslam Aleminin Gerilik Sebepleri Üzerine Deneme", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 143-176.

[**6.21.**] "İnhitat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye: İslâm Dünyasının Gerilemesi Hakkında

29 İsmail Kara altı sene önce *İnhitat-ı İslam*'dan kısa alıntılar yaparak bir yazı kaleme almıştır: "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri II: İslâm Dünyasının Gerileme Sebepleri", İsmail Kara, *Fikir ve Sanatta Hareket*, devre 7, S 14 (176), Nisan 1980, s. 19-24. Bu yazıda M. Ertuğrul Düzdağ'ın 1973'te neşrettiği baskı (Tercüman Gazetesi, 1973) kullanılmıştır.

Bir Deneme", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 119-139. Kitabın arka tarafında, *Buhran-ı Fikrîmiz* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

VII.
İslamlaşmak
[1918]

[**7.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen yedinci eseri 1334/1918'de önce *SR*'da tefrika hâlinde[30] sonra aynı yıl müstakil kitap olarak neşredilen *İslamlaşmak*'tır.

"İslamlaşmak", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 15/378, 8 Safer 1337/15 Teşrinisani 1334 [15 Kasım 1918], s. 255-257; 15/379, 16 Safer 1337/21 Teşrinisani 1334 [21 Kasım 1918], s. 272-273; 15/380, 23 Safer 1337/28 Teşrinisani 1334 [28 Kasım 1918], s. 288-293; 15/381, 30 Safer 1337 / 5 Teşrinisani [Kânunuevvel][31] 1334 [5 Aralık 1918], s. 303-305.

[**7.2.**] *İslamlaşmak*,[32] Prens Mehmed Said Halim Paşa, Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı, Darülhilafe: Hukuk Matbaası, [h.] 1337 [1919],[33] 32 s.[34]

[**7.3.**] Daha sonra bu eser Said Halim Paşa'nın külliyatı olan *Buhranlarımız* içerisinde yedinci sırada neşredilmiştir:

"İslamlaşmak", Prens Said Halim Paşa, İstanbul: Şems Matbaası, 1335 [1919]-1338, s. 145-183. Kitabın iç başlığında (s. 145) "1337 senesinde birinci defa olarak tab' edilmişti" notu bulunmaktadır.

[**7.4.**] August Fischer tarafından Almancaya çevrilen eser 1922'de Leipzig'de yayımlanır:

"Islamisierung", Prinz Mehmed Sa'id Halim Pascha, (*Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei: Türkische Stimmen verdeutscht* içerisinde), çev. August Fischer, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1922, s. 15-39.

Abdülhak Hâmid ve Ziya Gökalp'ten tercümeler de içeren bu çalışmada Fischer, Leipzig'de *Sebilürreşad* bulunmadığından bu çevirisini Ahmed Muhiddin'den temin ettiği *İslamlaşmak*'ın müstakil baskısından (Darülhilafe: Hukuk Matbaası, 1337/1919) yaptığını belirtir (s. 5).

[**7.5.**] August Fischer *İslamlaşmak*'ı Osmanlıca Türkçesiyle yeniden neşreder. Önce 1927'de *Islamica* dergisinde, sonra bu dergideki neşrin aynısını 1928'de müstakil kitap olarak yayımlar. Bu neşirlerde 1337/1919'da yayımlanan (Darülhilafe: Hukuk Matbaası) müstakil kitap neşri esas alınmış ve metin yeniden dizilmiştir.

30 Eser neşredilmeden iki hafta önce Eşref Edib tarafından "İslamlaşmak" başlığı altında *SR*'da ilan edilmiştir: "Bu mevzuya dair ekâbir-i ümmetten Prens Said Halim Paşa hazretleri tarafından gayet mühim bir eser kaleme alınmıştır. Gelecek haftadan itibaren neşrine başlayacağımız bu eser-i güzinin bütün ümmetçe kemal-i ehemmiyetle takip edileceğini kaviyyen ümit ederiz." *SR*, 15/376, 24 Muharrem 1337/31 Teşrinievvel 1334 [31 Ekim 1918], s. 232. Fakat zikredilen tarihte neşredilmeyen eser için bir hafta sonra aynı ilan ikinci kez verilmiştir, *SR*, 15/377, 1 Safer 1337/7 Teşrinisani 1334 [7 Kasım 1918], s. 252.

31 Kânunuevvel olmalı.

32 Eşref Edib'in tanıtım yazısı için Bk. "İslamlaşmak", *SR*, 16/402-403, 2 Recep 1337/3 Nisan 1335 [3 Nisan 1919], s. 128. Mehmet Âkif'in tanıtım yazısı için Bk. "İslamlaşmak", *SR*, 16/404-405, 9 Recep 1337/10 Nisan 1335 [10 Nisan 1919], s. 132-133.

33 Rumi değil hicri olarak esas alınmıştır. Kuvvetle muhtemel 1919 yılına denk gelmektedir.

34 Kitabın iç kapağında "*Sebilürreşad*'da neşr olunduktan sonra ayrıca kitap halinde tab' olunmuştur." notu bulunmaktadır. Arka kapağında ise şu uzun nota yere verilmiştir: "İslamlaşmak. Ekâbir-i ümmetten ve eâzım-ı mütefekkirin-i İslamiyeden Prens Said Halim Paşa hazretleri tarafından kaleme alınıp evvelce *Sebilürreşad* sahifelerinde intişar eden bu eser-i muazzamın kitap suretinde neşri muhterem kârilerimizin birçoğu tarafından arzu edilmişti. Filhakika İslamlaşmak tabirinden ne gibi bir mana kastedildiğini ve İslam'ın itikadiyat, ahlakiyat, ictimaiyat, siyasiyatı neden ibaret bulunduğunu şimdiye kadar görülmemiş bir vuzuh ve katiyetle temhid etmekte olan bu eser-i güzinin yalnız *Sebilürreşad* sahifeleri üzerinde kalması bizce kâbil-i tecviz görülememesine binaen ayrıca kitap hâlinde çıkarılarak umumun enzâr-ı tetebbu ve mutalaasına arz edilmiştir. *Sebilürreşad*."

"Prinz Mehmed Said Halim Pascha's Islamlaschmaq", haz. A[ugust] Fischer, *Islamica*, Leipzig, 1927, C 3, s. 391-421.

[**7.6.**] *Prinz Mehmed Said Halim Pascha's Islamlaschmaq*, haz. A[ugust] Fischer, Leipzig: Verlag der Asia Major, 1928, v+28 s.

[**7.7.**] *İslâmlaşmak*, Prens Said Halim Paşa, haz. [Süleyman] Hayri Bolay, İstanbul: Bedir Yayınları, 1965, 33 s. Bu neşirde de kuvvetle muhtemel 1919 tarihli müstakil kitap neşri (Hukuk Matbaası, 1337) esas alınmıştır.

İslamlaşmak'ın bundan sonraki diğer neşirleri külliyat içerisinde yayımlanan 1919 tarihli baskısı (Şems Matbaası) esas alınarak neşredilmiştir.

[**7.8.**] "İslâmlaşmak", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, [İstanbul:] Tercüman Gazetesi, [1973], s. 201-235.

[**7.9.**] "İslamlaşmak", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Sait Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Burhan Yayınları, Aralık 1983, s. 147-183.

[**7.10.**] "İslamlaşmak", (*Toplumsal Çözülme –Buhranlarımız–* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Bir Yayıncılık, Eylül 1985, s. 147-183.

[**7.11.**] "İslâmlaşmak", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale Yayınları, 1. bs. 1986, s. 114-132. M. Ertuğrul Düzdağ'ın neşrettiği sadeleştirilmiş metin (Tercüman Gazetesi, 1973) yayımlanmıştır.[35]

[**7.12.**] "İslâmlaşmak", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 181-222. Düzdağ'ın önceki neşrine kıyasla dil daha sadeleşmiş ve metne ara başlıklar koyulmuştur.

[**7.13.**] "İslâmlaşmak", Prens Said Halim Paşa, çev. Mehmed Âkif, (*Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı* içerisinde), haz. İsmail Hakkı Şengüler, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. bs. 1991, 6/403-442. Bu neşirde *SR*'da tefrika hâlinde yayımlanan neşir esas alınmıştır.

[**7.14.**] "İslâmlaşmak", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 159-198.

[**7.15.**] "İslâmlaşmak", (*Buhranlarımız* içerisinde), Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, İstanbul: Kitap Dünyası, 2015, s. 173-215. Bu neşir Arap harfleriyle yeniden dizilip basılmış hâlidir.

[**7.16.**] "İslâmlaşmak", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 155-186.

[**7.17.**] "İslâmlaşmak", Prens Said Halim Paşa, proje yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ, yayına haz. İskender Türe, *Sebilürreşad*, İstanbul: Bağcılar Belediye Başkanlığı, Ocak 2019, 15/239-240, 253-254, 267-271, 280-282. *SR*'da 1918'de yayımlanan metinler çeviri yazı olarak neşredilmiştir.

[**7.18.**] "İslâmlaşmak", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Vahdettin Işık, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 319-397. Bu çalışma, *İnhitat-ı İslam* metninin 1919'da *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisindeki neşrinin tıpkıbasımının yapılması ve karşısına çeviri yazısının koyulması suretiyle neşredilmiştir.

35 İsmail Kara altı sene önce *İslamlaşmak*'tan kısa alıntılar yaparak bir yazı kaleme almıştır: "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri I: İslâmlaşmak", İsmail Kara, *Fikir ve Sanatta Hareket*, devre 7, S 11-12 (173-174), Ocak-Şubat 1980, s. 18-23. Bu yazıda *İslamlaşmak*'ın 1337/1919'da basılan nüshası yanında Süleyman Hayri Bolay (Bedir Yayınları, 1965) ve M. Ertuğrul Düzdağ'ın (Tercüman Gazetesi, 1973) neşirleri kullanılmıştır.

[**7.19.**] "İslâmlaşmak", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, İstanbul: Çağdaş Kitap, Ocak 2020, s. 189-226.

[**7.20.**] "İslamlaşmak", (*Buhranlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, İstanbul: Billur Yayınları, Mayıs 2020, s. 177-220.

[**7.21.**] "İslâmlaşmak", (*Buhranlarımız: Bunalımlarımız* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Yakup Öztürk, İstanbul: Kapı Yayınları, 1. bs. Kasım 2020, s. 141-165. Kitabın arka tarafında, *Buhran-ı Fikrîmiz* metninin 1919'da Arap harfleriyle basılan *Buhranlarımız* adlı külliyat içerisinde yer alan tıpkıbasımı mevcuttur.

VIII.
Said Halim Paşa'nın Harp Suçlusu Olarak Divan-ı Âlî'ye Verdiği Sözlü ve Yazılı Cevaplar [1918]

[**8.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen sekizinci metni Divan-ı Âlî'ye verdiği sözlü ve yazılı cevaplarıdır:

"Said Halim ve Mehmed Talat Paşalar Kabinelerinin Divan-ı Âlî'ye Sevkleri Hakkında Divaniye Mebusu Fuad Bey Merhum Tarafından Verilen Takrir Üzerine Berây-ı Tahkikat-ı Kur'a İsabet Eden Beşinci Şube Tarafından İcra Olunan Tahkikat ve Zabt Edilen İfadatı Muhtevidir", İstanbul: Meclis-i Mebusan Matbaası, 1334 [1918], Meclis-i Mebusan nr. 521, devre-i intihabiye: 3, ictima: 5, s. 1-48.

Bu eserin 7-40. sayfaları arasında Said Halim Paşa'nın (Sadr-i esbak, Meclis-i Ayan azası) sözlü savunması (9 Teşrinisani 1334/9 Kasım 1918), 41-48. sayfalar arasında ise yazılı savunması (17 Teşrinisani 1334/17 Kasım 1918) yer almaktadır. Sözlü savunmasında 144 kez söz almış, yazılı savunmasında ise kendisine yöneltilen on soruya cevap vermiştir.

[**8.2.**] *Harb Kabinelerinin İsticvabı* içerisinde, [haz. Hakkı Tarık Us],[36] İstanbul: Vakit Matbaası, 1933, s. 246-333.

Eserin iç kapağında "*Vakit*'in forma halindeki tefrikası" notu, baş tarafında ise (s. 4) "Bilâhara *Vakit* hususî vesait ile elde ettiği bu vesaiki mütarekenin ilk senelerinde neşretmişti"[37] ifadesi bulunmaktadır. 1918'de neşredilen metnin (Meclis-i Mebusan Matbaası), bazı kelimelerin değiştirilmesi, çıkarılması, yanlış okunması, birkaç paragrafın atlanması, ara başlıkların koyulması ve *Vakit* tarafından dipnotlara getirilen bazı yorumlarla yayımlanmış hâlidir.

[**8.3.**] "Said Halim Paşa'nın 'Dîvân-ı Âlî' Suallerine Yazılı Olarak Verdiği Cevaplar", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 313-330.

Burada sadece Said Halim Paşa'nın yazılı savunmasına yer verilmiş olup metne ara başlıklar koyularak çeviri yazı olarak neşredilmiştir. Ara başlıklar -bir kaç düzenleme dışında- Vakit Matbaasında basılan (1933) neşrin ara başlıklarıyla aynıdır, hatta Vakit baskısında hatalı okunan "müfredatının" kelimesi (doğrusu *mukarreratının*) bu neşirde de aynı okuma hatasını içermektedir.

36 Tanju Demir hazırlayanın Hakkı Tarık Us olduğu bilgisini vermektedir: "Daha sonra 1933 yılında Hakkı Tarık Us tarafından hazırlanılarak *Harp Kabinelerinin İsticvabı* adıyla Vakit Matbaasında basılan kitap ise, bu zabıtların eksik bir derlemesidir." Bk. "Mütareke Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu", Tanju Demir, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 14/512 (43. dn.).

37 Bu çalışmanın kaleme alındığı vakte dek henüz bu neşri temin edebilmiş değiliz.

[**8.4.**] "Said Halim ve Mehmed Talat Paşalar Kabinelerinin Divan-ı Âliye Sevkleri Hakkında (Divaniye) Mebusu Fuad Bey Merhum Tarafından Verilen Takrir Üzerine Beray-i Tahkikat Kur'a İsabet Eden Beşinci Şube Tarafından İcra Olunan Tahkikat ve Zaptedilen İfadatı Muhtevidir", *Meclis-i Mebusan Encümen Mazbataları ve Tekâlif-i Kanuniyye ile Said Halim ve Mehmet Talât Paşalar Kabineleri Âzalarının Divân-ı Âliye Sevkleri Hakkında Beşinci Şubece İcrâ Kılınan Tahkikat* içerisinde, Ankara: TBMM Basımevi, C 1, 1993, s. 75-99.

[**8.5.**] "Said Halim Paşa'nın Harp Suçlusu Olarak Divan-ı Âli'ye Verdiği Yazılı Cevaplar", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. İsmail Kara, İstanbul: Kitabevi, ilaveli 3. bs. Temmuz 1997, s. 605-613. Burada sadece Said Halim Paşa'nın yazılı savunması neşredilmiştir.

[**8.6.**] "Said Halim Paşa'nın V. Şube'de Yapılan Tahkikat'ta, Türkiye'nin Dünya Savaşı'na Girişiyle Savaş Sürecine İlişkin İfadeleri", (Said Halim Paşa, *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* içerisinde Ek II), haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Kronik Kitap, 1. bs. Ocak 2019, s. 143-195.

IX.
I. Les Institutions Politiques Dans la Société Musulmane (İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye)[38]
[1921]
&
II. Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane (Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak Üzere Tahrir Edilmiş Bazı Mazbutat)
[1922]

[**9.1.**] Said Halim Paşa'nın neşredilen dokuzuncu eseri 1921'de Roma'da Fransızca neşredilmiştir:

Les Institutions Politiques Dans La Société Musulmane, Prince Said Halim Pacha, Rome: Imprimerie Editrice Italia, 1921, 52 s.

[**9.2.**] Roma'da şehit edilişinden (5 Aralık 1921) kısa bir süre sonra Ocak 1922'de Paris'te tekrar Fransızca olarak neşredilmiştir. Neşrin sonunda Said Halim Paşa'nın, *la Chronique*'de yayımlayacağı tahmin edilen makalesini yayımlayamadan suikasta kurban gittiği notu bulunmaktadır.[39] Paris neşri Roma neşrine nazaran baştan sonra yeniden gözden geçirilmiş, eser bir anlamda yeniden kaleme alınmıştır. Eserdeki ara başlıklar aynı kalmakla birlikte eserin isminde değişikliğe gidilerek *siyasi teşkilat* vurgusu *reform*a dönüşmüştür. Mehmet Âkif Türkçe tercümesini (*İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye*) Roma baskısından yaparken, *İleri* gazetesindeki tercüme ve İngilizce tercümeler (*The Reform of Muslim Society*) Paris baskısını esas almışlardır.

"Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane", Prince Said Halim Pacha, *Orient et Occident*, C 1, Paris: Éditions Ernest Leroux, Janvier [Ocak] 1922, s. 18-54.

[**9.3.**] Paris'te *Orient et Occident*'te Ocak 1922'de neşredilen nüshası Türkçeye tercüme edilmiş ve bir ay sonra *İleri* gazetesinde tefrika hâlinde neşredilmiştir.[40] İlk kez Ömer Hakan Özalp tarafından bulunan ve

38 Bu metinle ilgili iki yazı için bk. "Said Halim Paşa'nın Az Tanınan Son Eseri", İsmail Kara, *Tarih ve Toplum*, S 47, Kasım 1987, s. 57-59; "Said Halim Paşa'nın az tanınan son eseri", İsmail Kara, (*Amel Defteri* içerisinde), İstanbul: Kitabevi, Haziran 1998, s. 111-120.

39 "Le prince Said Halim allait publier cet article quand il a été victime de l'attentat qu'on trouvera relaté à la Chronique.", s. 54.

40 "(…) İşte bugün pek ciddi ve büyük bir memnuniyetle görüyoruz ki, aziz vatandaşımız Esad Fuad Bey şu noksanı ikmal için pek meşkur bir teşebbüste bulunmuştur. Esad Fuad Bey Paris'te *Şark ve Garb* [*Orient et Occident*] ünvanlı ve her itibarla pek güzide

neşredilen bu yeni tercümenin mütercimi net olarak bilinmemekle birlikte Özalp kuvvetle muhtemel mütercimin Celâl Nuri olabileceğini veya onun tashihinden geçmiş olabileceğini söylemektedir (*Kutadgubilig* neşri, s. 242). *İleri*'deki tercümeye *Orient et Occident*'teki başlığa uygun olarak isim verilmiştir: *Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak Üzere Tahrir Edilmiş Bazı Mazbutat*. Said Halim Paşa'nın bu eseri günümüze dek bu isimle değil M. Akif'in *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye* başlığıyla tanınmış ve neşredilmiştir. Hatta *İleri* gazetesinde neşredilen bu Celâl Nuri (?) tercümesinin günümüze gelmiş iki neşrinde[41] bile Mehmet Âkif'in "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye" başlığı kullanılmıştır. Fransızca neşrinde "Souveraineté Nationale" başlıklı Âkif tercümesinde bulunmayan kısım, bu tercümede "Hâkimiyet-i Milliye" başlığıyla tercüme edilmiş, buna rağmen bu metin -Fransızca aslına göre- çok muhtasar bir şekilde tercüme edildiğinden yaklaşık yarısı tercüme edilmemiş eksik bir çeviridir.

"Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak Üzere Tahrir Edilmiş Bazı Mazbutat", Said Halim Paşa, *İleri*, S 1459, 23 Şubat 1338 [23 Şubat 1922], s. 1-2; S 1462, 26 Şubat 1338 [26 Şubat 1922], s. 2; S 1464, 28 Şubat 1338 [28 Şubat 1922], s. 2; S 1466, 2 Mart 1338 [2 Mart 1922], s. 2; S 1468, 4 Mart 1338 [4 Mart 1922], s. 3; S 1471, 7 Mart 1338 [7 Mart 1922], s. 2; S 1472, 8 Mart 1338 [8 Mart 1922], s. 2.

[**9.4.**] Roma'da 1921'de neşredilen nüshası Mehmet Âkif tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve Paris nüshası *İleri* gazetesinde neşredildikten üç gün sonra Âkif tercümesi *SR*'da tefrika hâlinde neşredilmiştir.[42] Bu tercümede Fransızcasında bulunan "Souveraineté Nationale" (İngilizcesinde: National Sovereignty, Celâl Nuri (?) tercümesinde: Hâkimiyet-i Milliye) kısmı bulunmamaktadır:

"İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye", Prens Said Halim Paşa,[43] çev. Mehmed Âkif, *SR*, 19/493, 28 Cemaziyelahir 1340/26 Şubat 1338 [26 Şubat 1922], s. 264-65; 19/494, 12 Recep 1340/11 Mart 1338 [11 Mart 1922], s. 275-77; 20/495, 28 Recep 1340/27 Mart 1338 [27 Mart 1922], s. 2-5; 20/496, 10 Şaban 1340/8 Nisan 1338 [8 Nisan 1922], s. 16-17; 20/498, 24 Şaban 1340/22 Nisan 1338 [8 Nisan 1922], s. 38-39; 20/499, 30 Şaban 1340/27 Nisan 1338 [27 Nisan 1922], s. 50-51; 20/500, 9 Ramazan 1340/6 Mayıs 1338 [6 Mayıs 1922], s. 62-63; 20/501, 16 Ramazan 1340/13 Mayıs 1338 [6 Mayıs 1922], s. 74-75.

[**9.5.**] *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye* içerisinde yer alan "Devr-i İnhitat" ve "Garb Cemiyetleri" başlıklı iki bölüm bir yıl sonra *SR*'da tekrar yayımlanmıştır. Hem Fransızca hem de Türkçesinde "Devr-i İnhitat" bölümü "Garb Cemiyetleri" bölümünden önce olmasına rağmen burada zamansal olarak takdim tehir yapılmıştır.

"Garb Cemiyetleri", Pens Said Halim Paşa, *SR*, 21/538-539, 6 Zilkade 1341/21 Haziran 1339 [21 Haziran 1923], s. 137-139; "Devr-i İnhitat", 21/540-541, 13 Zilkade 1341/28 Haziran 1339 [23 Haziran 1923], s. 153-156. Her iki yazının başında dipnotta şu ifade bulunmaktadır: "Bu makale efâzıl-ı ümmetten merhum Prens Said Halim Paşa hazretlerinin Malta'da en son kaleme aldıkları "İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye" namındaki mühim eserlerinin bir faslıdır."

[**9.6.**] Eser 1927'de Haydarâbâd'da İngilizce olarak neşredilir. Bu neşir 1922'de Paris'te çıkan *Orient et Occident*'teki Fransızca neşirden tercüme edilmiştir.

"The Reform of Muslim Society", The Late Prince Said Halim Pasha, *Islamic Culture: The Hyderabad*

ve temiz bir mecmua-i nefise neşrediyor. Matbaamıza vârid olan birinci sayı, hakikaten ciddiyet ve ehemmiyet-i mündericatı ile cümleye şayan-ı tavsiye bir mecelle-i müfide mahiyetini haizdir. (…) bu mecmua, mündericat-ı muhtelifesi arasında merhum Said Halim Paşa'nın pek şayan-ı dikkat bir makale-i ictimaiyesini ihtiva eyliyor. (…) mezkur makaleyi tedricen kârilerimize tercüme eyleyeceğiz. Ve bu numaradan itibaren memleketimizi merhum müşarünileyhin mülahazat ve mutalaatıyla temasa başlatıyoruz." *İleri*, S 1459, 23 Şubat 1338 [1922], s. 1.

41 *Kutadgubilig* dergisi (2004) ve Ketebe Yayınları (2019) neşri.

42 Tercümenin başında Mehmet Âkif imzasıyla şu not bulunmaktadır: "Ümmet-i İslamiye'nin en büyük mütefekkirlerinden şehid-i mağfur Said Halim Paşa'yı bilmeyen hiçbir Müslüman yoktur. Bilhassa *Sebilürreşad* kârileri müşarünileyhin sâğât-ı bediasını şu sahifelerde takip etmiş olduklarından kendisini daha yakından tanırlar. Binaenaleyh o vezir-i hakimin mezâyâ-yı fazılası hakkında söze girişmekten ise Malta'da ber-mutad Fransızca olarak yazdıkları en son ve en mühim eserlerini tercüme ile bir an evvel enzâr-ı ümmete arz etmeyi daha muvafık görüyoruz. Ümit ederiz ki sevgili kârilerimiz şehid-i müşarünileyhin evvelki âsârına karşı gösterdikleri im'ân u dikkati bunun hakkında da diriğ buyurmayacaklardır."

43 Yazar adı ilk hafta verilmemiş, ikinci hafta Prens Said Halim Paşa şeklinde, daha sonraki haftalarda ise Said Halim Paşa olarak yazılmıştır.

Quarterly Review, Hyderabad Deccan, C 1, S 1, January [Ocak] 1927, s. 111-135.[44]

[**9.7.**] 1927'de Haydarâbâd'da (Hindistan) *Islamic Culture*'da basılan İngilizce çeviri Karaçi'de (Pakistan) müstakil kitap olarak tekrar basılır:

The Reform of Muslim Society, Prince Sa'id Halim Pasha, Karachi: Begum Aisha Bawany Wakf, 1. bs. 1967, 44 s.

[**9.8.**] *Sebilürreşad*'daki Türkçe tercümesinin sadece "Garb Cemiyetleri" başlıklı bölümü *SR*'ın 1954 tarihli Latin harfli baskısında dili biraz sadeleştirilerek, bazı ifadelerin değiştirilmesi (ör. *cemaat* kelimesi *heyet*, *Müslümanlıktaki* kelimesi *bizdeki*, *Müslümanlığın telakkilerini* ifadesi *kendi telakkilerimizi* ile) ve bazı kelimelerin çıkarılması (ör. *dinimizin*, *âlem-i İslam'ın*, *din-i muazzamın*) ile neşredilir:

"Garp Cemiyetleri İçtimaî Buhran ve Teşettütler İçinde Çalkalanmaktadır", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 7/172, Mayıs 1954, s. 338-340.

[**9.9.**] *SR*'da 1954'te neşredilen "Garb Cemiyetleri" başlıklı bu bölüm altı yıl sonra aynen tekrar neşredilir:

"Garbçılık-Memleketçilik Münakaşeleri Münasebetiyle Garb Cemiyetleri", Prens Said Halim Paşa, *SR*, 13/312, Eylül 1960, s. 185-187.

[**9.10.**] *SR*'da neşredilen Âkif tercümesinin "Garb Cemiyetleri" bölümü dili sadeleştirilerek *Hareket* dergisinde 1971'de neşredilir:

"Batı Toplumları", Said Halim Paşa, çev. Mehmet Âkif, haz. Çetin Baydar, *Fikir ve Sanatta Hareket*, S 65, İstanbul, Mayıs 1971, s. 4-7.

[**9.11.**] "İslâm'da Siyasî Teşkilat", (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. İsmail Kara, İstanbul: Risale Yayınları, 1. bs. 1986, s. 79-113.

M. Âkif tarafından *SR*'da yayımlanan 1922 tarihli tercüme, dili biraz sadeleştirilerek neşredilmiştir. Fransızca neşrinde "Souveraineté Nationale" başlıklı Âkif tercümesinde bulunmayan kısım, Fransızcadan tercüme ettirilmiş ve "Millî Hâkimiyet" başlığıyla neşredilmiştir (s. 84-87). Kimin tercüme ettiğine dair bir bilgi yer almamakla birlikte bu tercümeyi M. Ertuğrul Düzdağ tarafından neşredilen çalışmanın (*Buhranlarımız ve Son Eserleri*, 1991) içerisinde Mehmet Şevket Eygi tarafından tercüme edilen "Milli İrâdenin Hâkimiyeti İlkesi" başlıklı bölümle karşılaştırdığımızda her iki tercümenin -birkaç kelime hariç- aynı olduğu görülmektedir.

[**9.12.**] *İslam ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar*, Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, Şubat 1987, 80 s.

Bu çalışmada Âkif'in yaptığı Türkçe tercüme, metnin Fransızca aslı ve İngilizce çevirisi ile karşılaştırılarak neşredilmiştir. Fransızca noktasında Hüseyin Hatemi'nin yardımcı olduğuna işaret edilmiş (s. 14) ve Âkif tercümesinde bulunmayan kısım (Souveraineté Nationale), "Ulusal Egemenlik" başlığıyla neşredilmiştir (s. 29-32).

[**9.13.**] "İslâm Devletinin Siyasî Yapısı", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 223-289.

Düzdağ tarafından ara başlıklar konan metnin başlığında ilk kez daha önce kullanılmayan "İslam Devleti" ifadesi kullanılmıştır. Fransızca neşrinde "Souveraineté Nationale" başlıklı Âkif tercümesinde bulunmayan kısım M. Şevket Eygi tarafından tercüme edilmiş ve "Milli İradenin Hakimiyeti İlkesi" başlığıyla neşredilmiştir (s. 237-241).

44 Birbirini tekrar eden birçok çalışmada farklı İngilizce baskılarından söz edilse de hiçbirinde bu metinlerin künye bilgileri bulunmadığından, tarafımızdan da bu metinler temin edilemediğinden bunları çalışmamıza dâhil etmedik.

[**9.14.**] "İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiye", Prens Said Halim Paşa, çev. Mehmed Âkif, (*Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı* içerisinde), haz. İsmail Hakkı Şengüler, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. bs. 1991, 6/449-509.

[**9.15.**] "İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye", Said Halim Paşa, çev. Mehmed Âkif, (*İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim: Türkiye ve Mısır Örneği* içerisinde), haz. Recep Şentürk, İstanbul: İz Yayıncılık, [1. bs.] 1996 (5. bs. 2018), s. 431-469.

[**9.16.**] "İslâm Toplumunda Siyasal Kurumlar", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları, 1. bs. Ocak 2003, s. 199-260.

Özalp'in daha önce müstakil kitap olarak neşrettiği metne (İstanbul: Pınar Yayınları, Şubat 1987) göre bu metinde bazı kelimeler güncellenmiş, Âkif tercümesinde bulunmayan kısım 1987'deki tercüme ile -birkaç kelimenin sadeleşmesi haricinde- aynı kalmış ve "Ulusal Egemenlik" başlığıyla neşredilmiştir (s. 29-32).

[**9.17.**] *İleri* gazetesinde neşredilen ilk Türkçe tercümesi, ilk defa Ömer Hakan Özalp tarafından bulunmuş ve neşredilmiştir. Bu tercümeye dair tafsilatı yukarıda belirtmiştik.

"Said Halim Paşa'nın *İslâmda Teşkilat-ı Siyasiye* Risâlesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi", [çev. Celâl Nuri (?)], haz. Ömer Hakan Özalp, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S 5, Mart 2004, s. 241-258.

[**9.18.**] Daha önce 1927'de Haydarâbâd'da (Hindistan) ve 1967'de Karaçi'de (Pakistan) İngilizce olarak neşredilen metin 2008'de bu sefer İslamâbâd'da (Pakistan) yeniden neşredilir:

"The Reform of Muslim Society", Prince Said Halim Pasha, *Islamic Studies*, Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, C 47, S 3, Autumn [Sonbahar] 2008, s. 379-404.

[**9.19.**] "İslâm Toplumunda Siyasal Kurumlar", (*Said Halim Paşa Bütün Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. bs. Aralık 2015, s. 187-236.

Özalp'in daha önce neşrettiği metin (İstanbul: Anka Yayınları, Ocak 2003) aynen neşredilmiştir.

[**9.20.**] *İslam ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar*, Said Halim Paşa, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Pınar Yayınları, Ekim 2018, 76 s.

Özalp tarafından ilk kez 1987'de neşredilen metnin ufak tefek bazı değişikliklerle (dipnotlardaki açıklamaların kaldırılması, bir başlıktan *İslam Hukukunun* ifadesinin *Şeriatın* kelimesi ile değiştirilmesi gibi) aynen yayımlanmış hâlidir. Hâlbuki bu 1987 baskısının sonraki neşirlerinde (Anka Yayınları, Ocak 2003; Büyüyenay Yayınları, Aralık 2015) metnin bazı kelimeleri güncellenmiş, "Ulusal Egemenlik" başlıklı kısımda birkaç kelimenin sadeleştirilmesine gidilmişti.

[**9.21.**] "İslâm'da Teşkîlat-ı Siyâsiye", (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde, haz. Vahdettin Işık), Said Halim Paşa, haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 399-423.

Bu çalışma, *İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye* tercümesinin *İleri* gazetesinde yer alan tıpkıbasımının yapılması ve karşısına Latin harfleriyle okunuşunun yazılması suretiyle neşredilmiştir. Başlık olarak *İleri*'de yayımlanan başlık yerine *Sebilürreşad*'daki başlık kullanılmış, yani Celâl Nuri'nin (?) tercüme ettiği metne Âkif'in tercümesinin başlığı verilmiş.

X.
Türkiye'nin Harb-i Umumi'ye İştirakindeki Sebepler
[1922]
–Hatıralar–

[**10.1.**] Said Halim Paşa'nın vefatından sonra neşredilen ilk eseri hatıratından bir bölümdür. Paşa'nın Fransızca kaleme aldığı *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale* adlı kitabının "Pourquoi la Turquie Participa à la Guerre Mondiale?" adlı bölüm Türkçeye çevrilmiş ve *SR'da* neşredilmiştir. Başlığın altında şu not yer almaktadır: "Merhum Said Halim Paşa hazretlerinin vaka-i şehadetleri münasebetiyle natamam kalan hatıratından bir parça."

"Türkiye'nin Harb-i Umumiye İştirakindeki Sebepler", Said Halim Paşa, *SR*, 20/507, 4 Zilkâde 1340/29 Haziran 1338 [29 Haziran 1922], s. 149-154.

[**10.2.**] *SR*'da yayımlanan bu bölüm Düzdağ tarafından metne ara başlıklar koyulmak suretiyle neşredilmiştir:

"Türkiye'nin Birinci Dünya[45] Harbine Katılmasının Sebepleri", (*Buhranlarımız ve Son Eserleri* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. bs. 1991, s. 293-312.

[**10.3.**] Eser Fransızca olarak ilk kez 2000'de neşredilir:

L'empire Ottoman et La Guerre Mondiale, Said Halim Paşa, Istanbul: Les Éditions Isis, 1. bs. 2000, 119 s.

[**10.4.**] Eserin bu kez "La Turquie et le Califat" başlıklı bölümü İsmail Taşpınar tarafından Türkçeye çevrilir ve "Türkiye ve Hilafet" olarak neşredilir:

"Türkiye ve Hilafet", Said Halim Paşa, çev. İsmail Taşpınar, (*Hilafet Risaleleri: II. Meşrutiyet Devri* içerisinde), haz. İsmail Kara, İstanbul: Klasik Yayınları, 1. bs. Haziran 2004, 4/391-408.

[**10.5.**] Fransızca metnin tamamı ilk kez Fatih Yücel tarafından Türkçeye çevrilir ve 2019'da neşredilir:

Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı, Said Halim Paşa, çev. Fatih Yücel, İstanbul: Kronik Kitap, 1. bs. Ocak 2019 (2. bs. Şubat 2019).

[**10.6.**] *SR*'da yayımlanan bölüm, Düzdağ'dan sonra 2019'da Özalp tarafından yeniden neşredilmiştir:

"Türkiya'nın Harb-i Umumi'ye İştirakindeki Sebepler", (*Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı* içerisinde), Said Halim Paşa, haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Kronik Kitap, 1. bs. Ocak 2019 (2. bs. Şubat 2019), s. 197-210.

45 Güncellenen 2003 tarihli 4. baskıdan itibaren *dünya* kelimesi *cihan* kelimesi ile değiştirilmiş.

XI.
[Islahatımızın Esasları]
[2011]

[**11.1.**] [*Islahatımızın Esasları*], Said Halim Paşa, [çev. Mehmed Âkif (?)], haz. Ömer Hakan Özalp, *Türk Edebiyatı: Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, yıl 39, S 458, Aralık 2011, s. 64-69.

Eserin ismi, el yazması hâlinde bulunan bu eserin ve Said Halim Paşa'ya ait daha birçok eserin yazmasını arşivinde bulunduran ve neşredilmesine vesile olan Mehmet Ruyan Soydan tarafından verilmiştir. Soydan bu metnin büyük ihtimalle Paşa'nın Fransızca yazdığı bir eserin Mehmet Âkif tarafından yapılmış bir tercümesi olduğu kanaatini taşımaktadır.[46]

[**11.2.**] [*Islahatımızın Esasları*], (*Said Halim Paşa Külliyatı* içerisinde, haz. Vahdettin Işık), Said Halim Paşa, haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs. Haziran 2019, s. 425-461. Bu çalışmada *Türk Edebiyatı* dergisinde 2011'de neşredilen metin tekrar yayımlanmış fakat bu sefer el yazması metnin tıpkıbasımına da yer verilmiştir.

Eserlerin Kronolojik Yayın Sırası

Miladi	Rumi	Hicri	
1910	----	----	*Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle*, Paris
1910 26 Mayıs	**1326** 13 Mayıs		"Taassub-i İslami: Mana-yı Hakikisi", *SM*
1911	**1326**		*Mukallitliklerimiz*, İstanbul
1911	**1326**	**1329**	*Meşrutiyet*, İstanbul
1914	**1329**		*Mukallitliklerimiz*, İstanbul, 2. bs.
1916	**1332**		*Buhran-ı İctimaimiz*, İstanbul
1916	**1332**		*Buhran-ı İctimaimiz*, İstanbul, 2. bs.
1917	**1333**		*Taassub*, İstanbul
1917	**1333**		*Taassub*, İstanbul, 2. bs.
1917	**1333**		*Buhran-ı Fikrîmiz*, İstanbul
1918	----		*Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans*, İstanbul
1918	**1334**		*İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, İstanbul
1918 12 Eylül	**1334** 12 Eylül		"Akvâm-ı İslamiyenin Esbâb-ı İnhitatı", *SR*
1918 19 Eylül	**1334** 19 Eylül		"Akvâm-ı İslamiyenin Esbâb-ı İnhitatı", *SR*
1918 26 Eylül	**1334** 26 Eylül		"Akvâm-ı İslamiyenin Esbâb-ı İnhitatı", *SR*
1918 17 Ekim	**1334** 17 Teşrinievvel		"Buhran-ı İctimaimiz", *SR*
1918 24 Ekim	**1334** 24 Teşrinievvel		"Buhran-ı İctimaimiz", *SR*

46 Mehmet Ruyan Soydan, "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Eserleri ve Islahatımızın Esasları İsimli Risalesi", *Türk Edebiyatı: Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, yıl 39, S 458, Aralık 2011, s. 62-63.

Miladi	Rumi	Hicri	
1918 31 Ekim	**1334** 31 Teşrinievvel		"Buhran-ı İctimaimiz", *SR*
1918 9 Kasım	**1334** 9 Teşrinisani		[Yüce Divan'da sözlü savunma]
1918 15 Kasım	**1334** 15 Teşrinisani		"İslamlaşmak", *SR*
1918 17 Kasım	**1334** 17 Teşrinisani		[Yüce Divan'da yazılı savunma]
1918 21 Kasım	**1334** 21 Teşrinisani		"İslamlaşmak", *SR*
1918 28 Kasım	**1334** 28 Teşrinisani		"İslamlaşmak", *SR*
1918 5 Aralık	**1334** 5 [Kânunuevvel]		"İslamlaşmak", *SR*
1918 19 Aralık	**1334** 19 Kânunuevvel		"Meşrutiyetin Tesirat ve Netâyici", *SR*
1918 26 Aralık	**1334** 26 Kânunuevvel		"Kanun-i Esasî'nin Ahvâl-i İctimaiye ve ...", *SR*
1919 9 Ocak	**1335** 9 Kânunusani		"Buhran-ı Fikrîmiz 1", *SR*
1919 16 Ocak	**1335** 16 Kânunusani		"Buhran-ı Fikrîmiz 2", *SR*
1919 23 Ocak	**1335** 23 Kânunusani		"Taassub", *SR*
1919	----	**1337**	*Buhran-ı Fikrîmiz*, İstanbul, 2. bs.
1919	----	**1337**	*İslamlaşmak*, İstanbul
1919	**1335**	**1338**	*Buhranlarımız*, İstanbul
1921	----	----	*Les Institutions Politiques Dans La Société Musulmane*, Roma
			***
1921 5 Aralık			Said Halim Paşa'nın vefatı
			***
1922 Ocak	----		"Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane", Paris
1922 23 Şubat-8 Mart	**1338**		"Ma'şer-i İslam'ın Tanzim ve Tensikine Hadim Olmak...", *İleri*
1922 26 Şubat-6 Mayıs	**1338**		"İslam'da Teşkilat-ı Siyasiye", *SR*
1922	----		"Islamisierung", Leipzig
1922 29 Haziran	**1338**		"Türkiye'nin Harb-i Umumiye İştirakindeki Sebepler", *SR*

SAİD HALİM PAŞA BİBLİYOGRAFYASI 1910-2021

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

Said Halim Paşa (1863-1921) yazdığı eserler ve siyaset sahnesinde oynadığı rol açısından birçok fikir sahibinin dikkatini çekmiş bir şahsiyettir.[1] Öncelikle son dönem Osmanlı tarihine damgasını vuran İttihat ve Terakki Cemiyetinin bir mensubu olarak en etkin görevlerde bulunmuş (11 Haziran 1913-14 Şubat 1917), uzun sayılabilecek bir süre Osmanlı siyasetinde etkin olan bu Cemiyet nihayet başarısız olup da dağıldıktan sonraki tutuklama ve yargılamalar devrini yoldaşlarıyla birlikte yaşamıştır. Ziya Gökalp ve diğer İttihatçılarla birlikte Malta'ya sürgüne gönderilenler arasında o da vardır.

Hakkında yazılanlara baktığımızda Said Halim Paşa'nın eserleriyle İslamcılık akımını konu alan çalışmalarda, siyasi yönüyle de İttihat ve Terakki konulu araştırmalarda mutlaka isminin geçtiğini ve gerek makale gerekse kitap çapında müstakil araştırmalara konu olduğunu görüyoruz. Müstakil olarak olmasa bile birçok makale ve kitapta da Said Halim Paşa ile ilgi değiniler ve bölümler bulunmaktadır. Bibliyografyamıza değinilerden önemli bulduklarımızı, bölümlerden ise tespit edebildiklerimizi aldık. Özelikle İttihat ve Terakki Cemiyeti devresini konu alan hatırat kitaplarında Said Halim Paşa'dan çoğunlukla söz edildiği görülmektedir. Bu hususta bibliyografik künye tespiti esnasında rastladığımız Asım Öz'ün bir yazısı yol gösterici oldu: Yazı hatırat kitaplarında Said Halim Paşa'yı konu alıyordu ve zengin bibliyografyası, hangi hatırat kitaplarına bakmamız gerektiği hususunda bize büyük ölçüde yardımcı oldu. Bu kitaplara bakarken başka hatırat kitaplarında da Said Halim Paşa hakkında müstakil bölümler ve değiniler bulunduğunu gördük. Diyebiliriz ki, İttihat ve Terakki devrini konu alan hatırat kitapları Paşa'yı pek es geçmemektedir. Bu Cemiyetin en etkin olduğu dönemde sadrazamlık yapmış olması bunun en beli başlı amilidir belki de.

Bu bibliyografyayı hazırlarken kapıldığımız en yoğun izlenim, Vahdettin Işık'ın -künyesini bibliyografyamıza da aktardığımız- yazısının başlığında da dile geldiği üzere, Paşa'nın yeterince okunmadığı ve okunup da hazmedilemediği yönünde oluşmuştur. Matbu eserlerinin durumu buyken gayrimatbu eserlerinden de söz etmemiz gerekiyor: Aslında sağlığında veya ölümünden sonra basılabilen yoğunluklu ama küçük hacimli eserlerinin yanı sıra basılmamış irili ufaklı birçok risalesinin daha bulunduğunu artık biliyoruz. Bu hususun görünür kılınmış olmasını ise daha çok Ruyan Soydan'ın çabalarına borçluyuz. O, yine künyesini buraya aldığımız makalesinde -büyük çoğunluğu şahsi arşivinde bulunan- Paşa'ya ait gayrimatbu eserleri tanıtmış ve ilgililerinin dikkat nazarlarına sunmuştur.

Bibliyografyamızı hazırlarken Said Halim Paşa'nın düşüncelerine herhangi bir eleştiri yöneltilip yöneltilmediğine de dikkat ettik. Fakat bu dikkatle bakıldığında İslamcılık akımına mensup birçok müellif

1 Bilenlerin malumu olduğu üzere herhangi bir bibliyografyada son noktayı koymak çok zordur. Kitap yayıma hazırlanırken Ahmet Süruri Bey'in çok önemli tespitler, yeni künyeler, bilgiler ve eleştirel notlar içeren "Said Halim Paşa Neşriyatının Tarihçesi ve Sorunları -Bir Giriş Denemesi-" başlıklı metninde geçen 1910 tarihli kitap ve birkaç makale kendini sürekli yenileyen bibliyografyaya ilave edilmiştir. Bibliyografyanın en olgun şekle kavuşması için emek harcayan Yusuf Turan Günaydın'a müteşekkirim. Fransızca yazma metinlerin Türkçeleri ise parantez içinde verilmiştir. Bu süreçte yardımlarını esirgemeyen Kürşad Arıkan, Habil Sağlam'a teşekkür ederim. [haz.]

ve düşünüre yöneltilen -daha çok Ehlisünnet savunusu yapan çevrelerin dile getirdiği- eleştirilere Said Halim Paşa'nın pek de maruz kalmadığı hemen görülecektir. Elbette hâlâ tespit edemediğimiz birçok künye kalmış olabilir. Eleştirilmemesi de-sürekli vurgulanabileceği gibi-yine yeterince okunmamış ve anlaşılamamış oluşundandır. Hakkında Türkiye üniversitelerinde hazırlanmış tezlerin [→] azlığı da bunun bir göstergesi sayılabilir.

Yukarıdaki tespitlerimiz de akılda tutularak Said Halim Paşa hakkında yazılanların künyeleri gözden geçirilirse, Türkiye İslamcılığı içinde daha farklı, kendine özgü bir yere sahip bir İslamcı portresiyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu portre sadece Said Halim Paşa'ya özgü bir görünüm sergilemektedir kanaatimizce. Ve bu portreyi oluşturan etmenler arasında özellikle Osmanlı siyaset dünyasındaki rolü, nispeten çalkantılı siyasi hayatı,-İslamcılığın bir mümessili olarak değil ama İttihatçıların bir mümessili olarak- Roma'da düzenlenen bir suikast sonucu hayatını kaybedişi ve son olarak Mehmet Âkif ve çevresindeki İslamcılarla kurduğu bağlantılar öne çıkmaktadır. Varlığına düzenlenen suikastın ayrıntıları ise bizzat bu suikastı düzenleyen Arşavir Şıracıyan'ın hatıralarını aktardığı kitabındadır [→].

Said Halim Paşa'nın uğradığı suikastın, devrin Osmanlı gazetelerine yansıyışını da merak ettik ve 1921 Aralığında yayımlanan haber yazılarının künyelerini de bibliyografyamıza aktardık. Dönemin haber alma imkânları muvacehesinde suikastın uzun bir süre netleştirilemediği görünür durumdadır; haberler bir müddet, suikastın ayrıntıları hususunda birbiriyle çelişir bilgiler vermiş gözükmektedir. İttihat ve Terakki önderlerinin hemen hepsinden sonra öldürülen Said Halim Paşa'nın ölümü üzerine Osmanlı mevkutelerinde yazılmış imzalı herhangi bir köşe yazısına rastlamadığımızı da belirtmeliyiz. Fakat hemen belirtelim ki *Sebilüreşad* dergisinin 1921 tarihli 492. sayısında Eşref Edip'in bir yazısı yer almıştır.

Paşa hakkında tespit edebildiğimiz en eski tarihli yazı *Sebilüreşad*'da yayımlanmış (C II (IX), 24 Kânunusani 1328/6 Şubat 1913, S 48 (230), s. 388) Paşa'ya ait bir nota suretinin tercümesidir. Bunun dışında bir yazar tarafından kaleme alınmış ilk yazı ise Celâl Nuri'nin [İleri], *Hürriyet-i Fikriyye*'de 3 Mart 1330/15 Mart 1914'te yayımlanmış yazısıdır(S 5, s. 2-3).

Bibliyografyamız ilk basıldığında 1919-2014 yıları arasında yazılanları ihtiva etmekteydi. Yeni basımında Müellifin daha eski tarihli bir kitabı[2] ve hakkında yazılar da bulunmuş ve başlangıç 1910 olmuş, 2021 yılına kadar yayımlanmış makale ve kitaplar da eklenince tarih aralığı 1910-2021 olarak değişmiştir. Dolayısıyla burada 100 yılı aşkın bir süreçte yazılan malzeme söz konusudur. Said Halim Paşa'nın özellikle son 20 yıl içinde daha fazla ilgi görmeye başladığı söylenebilir. Gayrimatbu eserleri yayımlanırsa bu ilginin daha da artacağını düşünebiliriz.

Bibliyografyamızı hazırlarken işe kitaplığımızdaki eserleri tarayarak başladık. "Kitaplarda Bölümler" kısmı bu şekilde oluştu. Kitaplığımızda bulunmayan ve içinde Said Halim Paşa hakkında bir değini veya bölüm bulunması muhtemel diğer eserleri de -tespit edebildiğimiz ve ulaşabildiğimiz kadarıyla- kütüphanelerden taradık. Dergiler için ise yine kendi kitaplığımızdaki dergi koleksiyonlarından başlayarak Millî Kütüphane ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde çalıştık. İşin bu kısmında kardeşim Selma Günaydın'ın sarf ettiği mesaiyi unutmamalıyım. Dergi taramalarında yararlandığımız bir kolaylık da bir kısım süreli yayınlar için hazırlanmış ve basılmış bulunan fihrist veya bibliyografya kitapları olmuştur. Fakat bu tür eserlerin çoğu kez açıklamalı ve indeksli olmayışı, bibliyografik notlar içermeyişi, anahtar kelimenin başlığa yansımaması durumunda bizi yanıltmış ve tarama çabamızı eksik kılmış olabilir.

İlk işlerimizden biri de mutlaka ulaşmamız gereken kaynakları derli toplu görebilmek için özelikle Said Halim Paşa hakkında bir kaynakça sunan eserlere bakmak olmuştur. Bu eserlerden ilki İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* (4. bs., 2011) künyeli eserinin I. cildinde Paşa'ya ayrılan bö-

2 *Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle*, [Mohammed imzasıyla], Librairie de la Société du Recueil Sirey, Paris 1910, 29 s.

lüm sonunda bulunan kaynakçadır. Ayrıca Ahmet Şeyhun'un müstakil kitabının bibliyografyası da yol gösterici olmuştur. Bu arada İletişim Yayınlarından *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* adlı eserin İslamcılığa tahsis edilen 6. cildinde Said Halim Paşa'ya müstakil bir bölüm ayrılmamış oluşu ise şaşırtıcı görünmektedir.

Bütünüyle tarama ihtiyacı hissettiğimiz *Sıratımüstakim* ve *Sebilüreşad* dergilerini Abdullah Ceyhan'ın hazırladığı *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlü'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi*'nden(1991)istifade edilirliği oldukça zor olmasına rağmen- bütünüyle taradık. Zaten çok fazla (veya beklendiği oranda) malzeme ihtiva etmeyen bu koleksiyona dâhil olup da gözden kaçırdığımız bir künye olmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca bu bapta M. Suat Mertoğlu'nun hazırladığı *Sırât-ı Müstakim Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin* (2008) de gözden geçirilmiştir.

Nihayet, Kurtuluş Kayalı Hoca'nın *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde yer alan Said Halim Paşa konulu bölüm-yazısının hangi kitabında bulunduğunu bizzat kendisine sorma imkânı bulduk. Birleşik Dağıtım Kitabevinde rastladığımız Hoca, elimizdeki not defterine, kitabın künyesini elleriyle yazarak bize yardımcı oldu. Sona yaklaşığımızı hissettiğimizde ise bibliyografyanın ham hâlini Asım Öz'e gönderdik. O da gözümüzden kaçan bir kısım kaynaklara işaret etti ve bunları da ekleyerek bize verilen kısa süre içinde bibliyografyaya son noktayı koymuş olduk. Katkısı olan herkese çok teşekkürler.

İnternet ortamında yayımlanmış yazıları dâhil etmediğimiz bibliyografyamız, matbu malzemede yayımlanan metinlerden oluşmaktadır. Hemen görüleceği üzere kısa bir bibliyografya oldu. Çalışma süremizin kısalığı vb. etkenlerden (bahanelerden) dolayı yeterli tarama yapamamamızın yanı sıra bunda en büyük etkenin, Said Halim Paşa'nın hak ettiği ilgiyi yeterince görmemesi olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bibliyografyamızdan hareketle Türkiye'de Said Halim Paşa için yazılanların, bu şahsiyete ait ilmî ve siyasi kişiliği yeterince yansıtabilmekten uzak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyoruz.

Türk Yayıncılığında Said Halim Paşa

Çoğu zaman toplu neşir şeklinde defalarca yayımlanan eserleriyle Said Halim Paşa Türk matbuatında son yıllara kadar ilgi görmüş bir düşünürdür. Son yıllarda artık bu ilgi bir kısmı Fransızca basılmamış, elyazması hâlinde bulunan eserlerine kadar genişlemiştir.

Burada Cumhuriyet Dönemi'nde ve yeni harflerle basılmış olan eserlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır:

a) *Buhranlarımız ve Son Eserleri*: Türkiye'de Said Halim Paşa'nın çok hacimli olmayan eserleri çoğunlukla bu adla bir arada ve sadeleştirilmek suretiyle basılmaktadır. Bu adla en son 2015'te basılan İz Yayıncılık neşri kitap, Said Halim Paşa'nın sekiz eserini bir arada sunmaktadır. "Buhranlarımız" genel başlığı altında toplanmış bulunan yedi kitabı: *Meşrutiyet*, *Taklitçiliğimiz*, *Fikir Buhranımız*, *Cemiyet Buhranımız*, *Taassup*, *İslâm Dünyası Neden Geri Kaldı?* ve *İslâmlaşmak* ile son olarak yazdığı ve "İslâm'ın devlet teşkilâtı, başkanı, meclisi, partileri, seçimleri, kanun koyma ve icrâ kuvvetleri ile nasıl olmalıdır?" sorusuna cevap veren *İslâm Devletinin Siyasî Yapısı* adlı eseri ve ayrıca "Hâtırât"ından elde bulunan bir bölüm ve I. Dünya Harbi'ne neden girdiğimizi açıklayan "Cevaplar"ı da bu neşirde yer almaktadır.

Bu neşir bir sadeleştirme çalışmasıdır ve M. Ertuğrul Düzdağ'a aittir. Baskı tarihi belirtilmemiş (Tercüman 1001 Temel Eser Y., İstanbul, t.siz [1973], 284 s.) ilk basımının 1973 yılında yayımlanmış olduğu bizzat Düzdağ tarafından eserin 4. Baskısının takdim yazısında belirtilmiştir. Yeni harfli ilk baskıda *Buhranlarımız* başlığını taşıyan bu çalışma yukarıdaki kitaplardan en tanımış olanlarını bir araya cem etmiştir. Bu neşirde yer alan risaleler -özgün adlarıyla- *Meşrûtiyet*; *Mukallidliklerimiz; Buhrân-ı Fikrî-*

miz; Buhrân-ı İctimâîmiz; Taassub; İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye ve *İslâmlaşmak*'tır.

Tercüman neşri M. Ertuğrul Düzdağ sadeleştirmesi bugüne kadar İz Yayıncılık tarafından *Buhranlarımız ve Son Eserleri* adıyla basılmaya devam edilmiştir ve tespit edebildiğimiz diğer neşirleri şunlardır: [1. bs.], İstanbul 1991, XLVIII + 336 s.; 2. bs.: 1993, 335 s.; 3. bs.: 1998, XII + 335 s.; 4. bs.: 2003, 335 s.; 7. bs.: 2011, 304 s.; 8. bs.: 2012, 304 s.

Eserin Osmanlı Dönemi baskısı *Buhranlarımız* adını taşır (Şems Matbaası, İstanbul 1335-1338, 183 s.). Son baskısı ise Yakup Öztürk tarafından günümüz Türkçesi ve tıpkıbasımı bir arada yayına hazırlanmıştır (2021).

b) *Bütün Eserleri:* N. Ahmet Özalp'ın da Said Halim Paşa külliyatı üzerindeki sadeleştirilmiş neşir çalışmaları yaygınlığı açısından hemen hatırlanmalıdır. Özalp'ın neşir çalışması *Bütün Eserleri* başlığı altında (Anka Basın Yay., İstanbul 2003, 260 s.)yukarıda söz ettiğimiz İz neşrinden daha farklı bir düzende ve yine sadeleştirilmiş bir biçimde *Taklitçiliğimiz, Meşrutiyet, Bağnazlık, Toplumsal Bunalımımız, Düşünsel Bunalımımız, İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme* ve *İslamlaşmak, İslam Toplumunda Siyasal Kurumlar* sıralamasıyla yayımlanmıştır. Bu arada yine Özalp, aynı çalışmayı daha önce *Toplumsal Çözülme: -Buhranlarımız-* başlığı altında da yayımlanmıştır (Burhan Yay., İstanbul 1983, 163 s.).

Tabii bu toplu neşirlerde yer alan risalelerin bir kısmının yeni harfli müstakil neşirleri de mevcuttur:

c) *İslamlaşmak:* Mehmet Âkif tarafından çevrilip yayımlanmış bulunan bu eser, ilk olarak Osmanlı Devleti'nin yıkılma hengâmında basılmış (Hukuk Matbaası, Dârülhilâfetilaliyye 1337/1921, 32 s.), Cumhuriyet Dönemi'nde sadeleştirilerek de yayımlanmıştır: Süleyman Hayri Bolay'ın sadeleştirdiği *Âkif* tercümesi bir *İslamlaşmak* neşri Altmışlı yıllarda basılmıştır (Bedir Yay., İstanbul 1965, 32 s.). Eser daha yakın bir tarihte de aynı adla basılmış bulunmaktadır (çev. Mehmet Âkif Ersoy, Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği Yay., İstanbul 2013, 32 s.)

d) *İslam Dünyası Niçin İlerliyemiyor:* Yine Osmanlı Dönemi'nin sonlarında ilk baskısı yayımlanan (Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334/1918, 31 s.) bu eser yeni harflerle ve sadeleştirilerek de birkaç kez yayımlanmıştır. Yeni basımı *İslam Dünyası Niçin İlerliyemiyor = İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye* başlığıyladır (Bedir Yayınevi, 2. bs., İstanbul 1966, 32 s.).

e) *İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar*: Bu adla N. Ahmet Özalp tarafından hazırlanan eser de birkaç kez basılmıştır (Pınar Yayınları, 1. bs., İstanbul 2018, 76 s.; Pınar Yay., İstanbul 1987, 80 s.). Eser, Paşa'nın *İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye* adlı eseri olmalıdır. Eserin Fransızcası (*Les Instituons Politiques dans la Société Musulmane*) da mevcut ise de yazma hâlindedir. Eser, belirttiğimiz gibi Özalp'ın *Bütün Eserleri* başlığı altında topladığı risaleler arasında da yer almaktadır.

f) *Mukallidliklerimiz*: İlk kez bir risale hacminde Osmanlı Dönemi'nde basılan (Cihan Matbaası, İstanbul 1329/1913, 24 s.) eser, hep Said Halim Paşa külliyatı içinde sadeleştirilerek basılmıştır. Kitap, o dönemde "Mehmed" imzasıyla basılmıştır. Eserin külliyat dışında yeni harfli müstakil bir neşri ise "Taklitçiliğimiz" başlığıyla *Batı Uygarlığı ve İslam* adlı çalışma içinde yer almıştır (sadl. Faruk Yılmaz, Berikan Yay., Ankara 2011, 111 s.).

g) *Buhrân-ı Fikrîmiz*: İlk baskısı Osmanlı Dönemi'nde olan bu eser (Hukuk Matbaası, 2. bs. Dârülhilâfetilaliyye 1337, 15 s.) Said Halim Paşa'nın diğer eserleriyle bir arada da basılmış olmakla birlikte müstakil olarak da *Fikir Buhranımız* adıyla (sadl. ve ek: Hüseyin Rahmi Yananlı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966, 30 s.)yayımlanmıştır.

h) *Said Halim Paşa Külliyâtı*: Said Halim Paşa'ya ait ufak eserlerin bir külliyat hâlinde son basımı Vahdettin Işık tarafından hazırlanmıştır (Ketebe Yayınları, 1. bs., İstanbul 2019, 464 s.). Eser, Türk okuyucusuna Said Halim Paşa'nın eserlerini herhangi bir sadeleştirmeye tâbi tutmadan sunan ilk çalışma

olma özelliğini taşımaktadır. Aynı zamanda metinlerin Osmanlıca tıpkıbasımlarını da karşılıklı sayfalar hâlinde sunar. İçinde *Buhranlarımız, Mukallidliklerimiz, Buhrân-ı Fikrîmiz, Buhrân-ı* İctimâîmiz, İnhitât-*ı İslam Hakkında, İslâmlaşmak, İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye, Islâhâtımızın Esâsları* adlı risaleler bulunmaktadır.

i) *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*: Bu eser, şu an itibarıyla Said Halim Paşa'nın Türkiye'de yayımlanan son eseridir ve Fransızcadan tercümedir (çev. Fatih Yücel, Kronik Kitap Yay., 1. bs., İstanbul 2019, 216 s. Özgün adı: *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale*).

Eser, aslı itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu I. Dünya Savaşı'na nasıl girdi, niçin katıldı; savaş sonrasındaki buhranda Babıâli'nin iflası nasıl gerçekleşti; İngiliz siyasetinin Yakın Doğu siyaseti içinde Türkiye faaliyetleri nasıl bir yer tutuyordu; İngiliz siyasetinde işlenen hatalar nelerdi gibi sorulara cevap teşkil etmektedir. Bilindiği üzere Said Halim Paşa, Osmanlı İmparatorluğu 1914'te Almanya'nın müttefiki olarak I. Dünya Savaşı'na girdiğinde, hariciye nazırı ve sadrazamdı. Dolayısıyla kitap, Babıâli'nin son dönemini yaşamış ve bu dönemin en önemli şahsiyetlerinden birisi olmuş Paşa'nın kaleminden imparatorluğun savaşa girişini ve yıkılışını anlatmaktadır. Bir ilgi çekici yanı da eserde Mustafa Kemal Paşa hakkında yazdıklarıdır. Paşa, bu eserinin bir bölümünde ondan övgüyle söz eder. Eserin Fransızcası İsis Yayınlarınca basılmıştır (2000).

j) *Basılmamış Fransızca eserleri*: Paşa'nın Osmanlı Türkçesiyle basılmış eserleri çok ilgi görmüştür. Fakat ya basılmamış ve Türkçeye tercüme edilmemiş Fransızca eserleri? Bunlardan yakın zamana kadar haberdar değildik. Peki, *La Démocratie Musulmane* (Müslüman Demokrasisi); *L'Elite intellectuelle Ottomane* (Osmanlı Entelektüel Eliti); *La Crise Politique* (Siyasi Buhran); *Réformes* (Reform); *La Société Ottomane* (Osmanlı Toplumu); *Exposé Analytique de la Question Egyptienne* (Mısır Sorununa Analitik Bir Bakış Açısı); *Les Institutions Politiques dans la Société Ottomane* (Osmanlı Toplumunda Siyasi Kurumlar); *Indications devant servir de base à la Réforme de la Société Musulmane* (Müslüman Toplumunun Islahına Temel Teşkil Edecek Bazı Mülahazalar); *Deux ans après la Révolution* (Devrimden İki Yıl Sonra); *Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans* (Müslüman Milletlerin İnhitatı Üzerine Bir Deneme); *Constitution* (Meşrutiyet); *Islamisation* (İslamileşme); *L'Extrémisme dans nos Réformes* (Islahatlarımızdaki İfratlar); *Question Sociale* (Sosyal Mesele); *Le Féminisme* (Feminizm); *Du Critérium d'une bonne forme de Gouvernement* (İyi Bir Yönetim Şeklinin Kriterleri); *Les Turquisants-Les Touranisants* (Türkçüler-Turancılar); *Religion Naturelle* (Tabiî Din) adlarını taşıyan irili ufaklı risaleleri tercüme edilse ilgi görmez mi? Elbette ki görecektir. Ve elbette bu eserler de tercüme edilmeden bütünlüklü bir Said Halim Paşa portresine ulaşamayacağız.

***

Çalışmamızda yaygın olan bibliyografya kısaltmaları kullanılmıştır. Şu bölümlerden oluşmaktadır:

A. *Yazılar*

B. *Gazete haberleri 1921* (ölümüyle ilgili)

C. *Kitaplar*

D. *Kitaplarda Bölümler*

E. *Özel Sayı ve Dosyalar*

F. *Ansiklopedi maddeleri*

G. *Eserleri* (matbu ve gayrimatbu)

H. *Tezler*

BİBLİYOGRAFYA

A. Yazılar

Ağırman, Ferhat, "İslâmcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 27-44.

Akçay, Mesut Can, "Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı", *Tarih ve Kritik*, C VI, Ekim 2020, S 4, S 405-410 [tanıtma].

Akın, Mahmut H., "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 141-150.

Akın, Salih, "Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaş", *Tarih ve Kritik*, C V, Ocak 2019, S 4, s. 326-329.

Aktay, Yasin, "Said Halim Paşa'yı Doğru Anlamak Üzerine", *Yeni Şafak Kitap*, 9 Aralık 2015, S 105, s. 28 [K. Bülbül'ün kitabı hk.].

Aktay, Yasin, "Bir Anayasa İçin Sosyolojik Şartlar", *Yeni Şafak*, 15 Şubat 2021.

Aktay, Yasin, "Kanun-u Esasi'den Günümüze", *Yeni Şafak*, 13 Şubat 2021.

Aktay, Yasin, "Modernleşme, Anayasa ve Türkiye'nin İstisnailiği", *Yeni Şafak*, 17 Şubat 2021.

Aktay, Yasin, "Said Halim Paşa Marx Okumuş muydu?", *Yeni Şafak*, 20 Şubat 2021.

Akyurt, Ali, "Yıkıcı Duyarlık, Kurucu Duyarlık ve Örgütlenme", *Mostar*, Aralık 2006, S 22, s. 43 [değini].

Aldı, Ahmet Yasin, "Mütefekkir Said Halim Paşa", *Milat*, 17 Şubat 2021, s. 5 [V. Işık, *Said Halim Paşa* hk. tanıtma].

Ali Kemal, "Öldürme…", *Peyam-ı Sabah,* 10 Rebiyülahir 10/1349 Kânunuevvel 1921/1337, s. 1.

Alperen, Abdullah, "Said Halim Paşa'da İslam Dünyasında Geri Kalmışlıktan Çıkış Yolları Üzerine Bir Değerlendirme", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, S 14, s. 9-35.

Altıparmak, Ömer Faruk – Cüneyd Altıparmak, "Said Halim Paşa Düşüncesi" Üzerine Bir Derkenar", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 195-204.

Asarcıklı, Hayreddin, "Bir Fedainin Romanı / İttihat ve Terakki'nin İçyüzü -16-", *Yeni Devir*, 19 Mart 1983, S 2157, s. 5.

Aslan, Taner, "Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma", *Erdem*, Ocak 2009, S 55, s. 1-32 [değiniler].

Avunduk, Acar, "Bilinen Tüm Restorasyon Tekniklerinin Birarada Kullanıldığı Bir Çalışma: Said Halim Paşa Yalısı", *Yapı*, Ekim 2002, S251, s. 76-84.

Ay, Selami, "Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*", *Ayraç*, Kasım 2011, S 25, s. 46-48 [tanıtma].

Ayvazoğlu, Beşir, "Mehmed Âkif'in Prens Dostları", *Türk Edebiyatı*, Aralık 2011, S 458, s. 56-61.

Azizali, Besire, "Muhammed İkbal'in "Cavidname" Adlı Eserinde Türk Sadrazamı Said Halim Paşa", *Türk Dünyası Araştırması*, C 120, Eylül-Ekim 2018, S 236, s. 11-32.

Bardakçı, Murat, "90 Yıl Önce de Bir Paşa Aynı Sözleri Söylemişti", *Hürriyet*, 12 Eylül 1999 [Said Halim Paşa - Sami Selçuk].

Bergen, Lütfi, "Said Halim Paşa ve Nurettin Topçu'da Demokrasi Eleştirisi", *Yörünge*, Haziran 2018, S 9, s. 112-115.

Beşer, Ali Haydar, "Said Halim Paşa'nın Düşünce Dünyası ve İktisadi Meselelere Bakışı", *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C II, Ocak 2013, S 1, s. 11-23.

Bıyıklı, Mustafa, "Sözde Ermeni Soykırımına Ait Yabancı Yayınlar", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Ocak 2003, S 9, s. 1-21 [değiniler].

Birsaygılı Mut, Peren, "Said Halim Paşa Nasıl Öldürüldü?", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S 2, s. 34.

Bostan, Hanefi, "Said Halim ve Fikirleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum / Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C VIII, Ocak 2019, S 22, s. 53-90.

Bostan, M. Hanefi, "Sadrazam Said Halim Paşa", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 11-26.

Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa'da "İslâmlaşmak" Düşüncesi", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 81-100.

Bostan, M. Hanefi, "I. Dünya Savaşı Sırasında Said Halim Paşa Hükümeti", *Kültür,* Bahar 2008, S 10, s. 16-21.

Buçukcu, Öner, "Osmanlı Devleti'nin I. Büyük Savaş'a Girmesi ve Said Halim Paşa", *Umran*, Aralık 2013, S 232, s. 72-77.

Buçukcu, Öner, "Said Halim Paşa İttihat – Terakki Cemiyeti İlişkileri ve Osmanlı Devleti'nin Harb-i Umumiye Girmesi Meselesi", *Tezkire*, Mart-Mayıs 2014, S 48, s. 241-254.[3]

Bülbül, Kudret, "Said Halim Paşa: Çağları Aşan Tespitler", *Tezkire*, Mart-Mayıs 2014, S 48, s. 198-226.

Bülbül, Kudret, "Said Halim Paşa'da Doğu-Batı Karşıtlığı: Farklı Toplumlar, Farklı Çözümler", *Sebilürreşad*, C XLI, Eylül 2016, S 1009, s. 12-13.

Bülbül, Kudret, "Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 125-140.

Canatan, Kadir, "Said Halim Paşa (1864-1921)", *Elli Müslüman Düşünür*, ed. Mustafa Tekin, Pınar Yay., İstanbul 2016, s. 459-470.

Celâl Nuri, "Ser-muharririmizin Mektubu", *İleri*, 8 Kânunusani 1338 [8 Ocak 1922], S. 1413, s. 1.

Celâl Nuri [İleri], "Buhrân-ı Fikrîmiz-Day Nippon" *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, C II, 9 Muharrem 1336/27 Teşrinievvel 1917, S 8 (39), s. 209-212.

3 Önceki yazının geliştirilmiş hâlidir.

Celâl Nuri [İleri], "İnhitat-ı İslam'a Dair", *Âtî,* 13 Nisan 1918/1334, s. 4.

Celâl Nuri[İleri], "Meşahir-i İslamiyye Galerisi: Said Halim Paşa", *Hürriyet-i Fikriyye*, 3 Mart 1330/15 Mart 1914, S 5, s. 2-3.

"Cevabi Nota: 17 Kânunusani Sene 328 Günü Badezzuhr Hariciye Nazırı Said Halim Paşa Hazretleri Tarafından, Düvel-i Muazzamanın Müşterek Notasına Cevaben Süferanın En Kıdemlisi Olan Avusturya-Macaristan Sefiri Marki Pallaviçni Hazretlerine Takdim Olunan Notanın Suret-i Mütercemesidir", *Sebilürreşad*, C II (IX), 24 Kânunusani 1328/6 Şubat 1913, S 48 (230), s. 388.

Civelek, Yasemin, "İttihatçıların İçinde Bir İslâmcı Said Halim Paşa", *Umran*, Aralık 2013, S 232, s. 78-82.

Civelek, Yasemin, "Said Halim Paşa, *Buhranlarımız", Milel ve Nihal*, C IX, 2014, S 3, s. 193-199 [İz Yayıncılık, 2012 basımı hk. tanıtma].

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âli'ye Sevki – İlk Soruşturma Tutanakları (I)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Mayıs 1986, S 15, s. 37-45.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âliye Sevki – İlk Soruşturma Tutanakları (II)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Haziran 1986, S 16, s. 62-64.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âliye Sevki – İlk Soruşturma Tutanakları (III)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Temmuz 1986, S 17, s. 47-52.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âli'ye Sevki (IV)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Eylül 1986, S 19, s. 53-58.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âli'ye Sevki (V)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Ekim 1986, S 20, s. 57-62.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âli'ye Sevki (VI)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Kasım 1986, S 21, s. 43-49.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âli'ye Sevki (VII)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Aralık 1986, S 22, s. 45-50.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divanı Âliye Sevki (VIII)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Ocak 1987, S 23, s. 45-49.

Çabuk, Vahit (haz.), "Sait Halim ve Talat Paşa Kabinelerinin Divan-ı Âli'ye Sevki (IX)", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Şubat 1987, S 24, s. 45-46 (son).

Çalen, Mehmet Kaan, "Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslam Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslam Tasavvuru", *Asia Minor Studies*, C V, Ocak 2016, S 9, s. 12-32.

Çalen, Mehmet Kaan, "Türk Müslümanlığı Fikriyâtı Tarihine Bir Katkı: Said Halim Paşa'da Türk Müslümanlığının İmkânı", *Millî Mecmûa*, Mart-Nisan 2018, S 2, s. 85-96.

Çelik, Mehmet, "Sait Halim Paşa'nın ve Yalısının Hazin Öyküsü", *Posta*, 7 Ekim 2012.

Demirel, Mustafa – Mehmet Takkaç, "Arşavir Şıracıyan: Bir Teröristin İtirafları", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S, 2, s. 34.

Dikmen, Mehmet, "Said Halim Paşa'ya Göre; Milliyetçilik ve Irkçılık", *Sur*, Yıl: XII, Kasım 1987, s. 140, s. 40-41.

Doğan, D. Mehmet, "Said Halim Paşa ve Cahilliklerimiz", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 7-10.

Doğan, Mehmet, "Said Halim Paşa Osmanlı'sının ve Osmanlı Sait Halim Paşasının Buhranları", *Sosyologca*, 1 Haziran 2012, S 3, s. 127-138.

Döğer, Yakup, "Said Halim Paşa'da "Çöküşümüzün Sebepleri", *İktibas,* Yıl: XL, Ağustos 2020, S 500, s. 26-32.

Döğer, Yakup, "Said Halim Paşa'da "Devlet Başkanı", *İktibas*, Şubat 2021.

Döğer, Yakup, "Said Halim Paşa'da Garbın Siyasi Usulü", *İktibas*, Yıl: XLI, Ocak 2021, S 505, s. 27-30..

Döğer, Yakup, "Said Halim Paşa'da İslam'ın İçtimai İlkeleri", *İktibas*, Yıl: XL, Eylül 2020, S 501, s. 29-34.

Döğer, Yakup, "Said Halim Paşa'da İslam'ın Siyasi Usulü", *İktibas*, Yıl: XL, Ekim 2020, S 502, s. 24-29.

Döğer, Yakup, "Said Halim Paşa'da Şer'i Hâkimiyetin Neticeleri", *İktibas*, Yıl: XL, Kasım 2020, S 503, s. 21-26.

Dündar, Uğur, "Said Halim Paşa Yalısı Yakıldı", *Hürriyet*, 5 Aralık 1999.

Elmas, Erol, "Prens Sait Halim Paşa ve Buhranlarımız..", *Bu Ülkenin Çocukları*, Yıl: I, Mayıs 1993, S 3, s. 93.

Erdem, Erdal, "Buhranlarımız" Üzerine", *Değirmen*, Yıl: IV, Aralık 2006-Ocak 2007, S 9, s. 72-73.

Ergün, Elif, "Buhranlarımız ve Son Eserleri", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 223-227.

Ersoy, Mehmet Âkif, "İslâmlaşmak", *Sebilüreşad*, C XVI, 10 Nisan 1335 / 9 Receb 1337, S404-405, s. 132-133; *Dünya ve İslam*, Aralık 2012-Ocak 2013, S3, s. 33. [S. H. Paşa'nın aynı adlı eseri hk.].[4]

Esendemir, Şerif, "Osmanlı-Türk Aydınının Batı Algısından AB Politikasına / II. Meşrutiyet Aydınlarının Batılılaşma Algısı – Said Halim Paşa", *Tezkire*, Kasım-Aralık 2002, S 29, s. 142.

4 Çeviri yazı metni için bk. *Mehmet* Âkif *Ersoy'un Makaleleri*, haz. A. Abdülkerimoğlu–N. Abdülkerimoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 202-205; Mehmet Âkif Ersoy, *Düzyazılar*, sadl. A. Vahap Akbaş, Beyan Yay., İstanbul 2010.

Eşref Edib [Fergan], "Âlem-i İslâm İçin Pek Büyük Bir Zıyâ': Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti", *Sebilürreşad*, Yıl: XIX, Aralık1921, S 492, s. 256-259.

F. H., "Said Halim Paşa Yalısında Bir Seccade", *Türk Edebiyatı*, Ekim 1984, S 132, s. 23-25.

Gazel, Ahmet Ali, "Almanya ile İttifak Antlaşması İçin Said Halim Paşa'ya Verilen Yetki Belgesinin Tarihi Meselesi", *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C V, Ocak 2019, S 2, s. 170-183.

Gencer, Bedri, "Said Halim Paşa'nın Mekke'ye Giden Yolu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, C IX'un editörleri: Selim Eren-Ali Öztürk, İnsan Yayınları.

Genim, M. Sinan, "Sait Halim Paşa Yalısı Uygulaması", *Mimaride Türk Millî Üslûbu Semineri (İstanbul 22-26 Nisan 1984)*, 1986, s. 119-125.

Göçer, Güngör, "Çağını Aşan İslâmcı Bir Mütefekkir Said Halim Paşa", *Umran*, Ekim 2011, S 206, s. 68-73.

Gökçek, Gökhan, "Said Halim Paşa'dan Gelen Her Şey Kıymetli", *Okur Kitap*, Mart-Mayıs 2019, S 9, s. 65 [*Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı*, çev. Fatih Yücel hk.].

Guida, Michelangelo, "The Life and Political Ideas of Grand Vezir Said Halim Pasha", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 2007, S 18, s. 101-118.

Guida, Michelangelo, "II. Meşrutiyet Dönemindeki İslâmcılık Düşüncesi ve Buna Bir Örnek Teşkil Etmesi Açısından Said Halim Paşa", *Civilacademy*, Yıl: VI, 2008, S 2, s. 109-117.

Guluzade, Pasha, "II. Meşrutiyet Süreci ve Sonrasında Yönetim Biçimi Tartışmaları", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C X, Ocak 2020, S 5, s. 87-106.

Gül, Adnan, "Modern Bir Düşünür ve Devlet Adamı Olarak Said Halim Paşa: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 101-124.

Güleç, Ahmet, "Said Halim Paşa Yalısı Duvar Kâğıtlarında Koruma ve Onarım Uygulaması", *Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları Dergisi*, Ocak 2011, S 6, s. 23-30.

Güler, Akif, "Buhranlarımız", *Semerkand*, Yıl: VI, Mayıs 2004, S 65, s. 41.

Günaydın, Yusuf Turan, "Said Halim Paşa Bibliyografyası", *Tezkire*, Nisan-Haziran 2015, S 52, s. 177-200.

Günaydın, Yusuf Turan, "1914'te Harbe Girmeseydik İstiklal Harbi Olur muydu? / Said Halim Paşa Hatıratında Ne Diyor? – I", *Yazar,* 22 Şubat 2021,Yıl: I, S. 18, s. 10.

Günaydın, Yusuf Turan, "1914'te Harbe Girmeseydik İstiklal Harbi Olur muydu? / Said Halim Paşa Hatıratında Ne Diyor? – II", *Yazar,* 1 Mart 2021,Yıl: I, S. 19, s. 10.

Gündüz, Mustafa, "Said Halim Paşa'da 'Medeniyet' Kavramı", *İslâmî Araştırmalar= Journal of Islamic Research*, 2010, S. 2, s. 143-150. Ayrıca bk. *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S, 2, s. 22-23.

Gürlek, Dursun, "Said Halim Paşa ve İslâmlaşmak", *Yeni Şafak*, 29 Kasım 2020, S 9395, s. 12.

Halıcı, Feyzi, "Sait Halim Paşa Yalısında Bir Seccade", *Türk Edebiyatı*, Kasım 1984, S 132- s. 23-25.

Hüseyin Hüsnü, "Said Halim Paşa Şehid Edildi", *Tevhîd-i Efkâr*, 9 Kânunuevvel 1921, S 180-3208, s. 1.

"Islahatımızın Esasları / Said Halim Paşa", yay. haz. Ömer Hakan Özalp, fotoğraflar: M. Ruyan Soydan, *Türk Edebiyatı*, Aralık 2011, S 458, s. 64-69.

Işık, Vahdettin, "Said Halim Paşa Niçin Yeterince Tanınmıyor?", *İLEM Yıllık,* Yıl: IV, 2009, S 4, s. 7-14. Ayrıca bk. *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S 2, s. 18-19.

İlsever, Emre, "Said Halim Paşa'da Batılılaşma Olgusu", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S 2, s. 32.

İrtem, Süleyman Kâni, "Meşrutiyette Saray ve Bab-ı Âli - XLI", *Akşam*, 8 Temmuz 1939.

İmzasız, "İlâ fehâmeti's-sadri'l-a'zam bi'l-Âsitâne'l-Aliyye ilâ Nezâreti'd-Dâhiliyyeti'l-celîle ilâ Nezâreti'l-Harbiyyeti'l-Celîle, Yemen Vilayeti Mektûbî, 13 Şaban 1338 H.", *Records of the department of state relating to internal affairs of Turkey, 1910-29 [mikroform] : Military affairs, army, army posts, fortifications, defenses* içinde, National Archives (USA), Washington1961, 1 s. [TTK Kütüphanesi: M/0275-4].

İmzasız, "Mehmet Akif'in Prens Dostları", *Millî Gazete*, 13 Aralık 2011 [*Türk Edebiyatı*, S 458'deki S. Halim Dosyası hk.].

İmzasız, "Said Halim Paşa", *Yazı*, Haziran 1986, S 3, s. 9.

İmzasız, "Sait Halim Paşa / Hazırlayan: N. Ahmet Özalp", *Kılavuz*, Nisan 2003, S 1, s. 10 [tanıtma].

İmzasız, "Sait Halim Paşa Yalısı", *TÜRSAB*, Eylül 1984, S 24, s. 19-20.

İmzasız, "Sait Halim Paşa Yalısı", *Yapı*, Temmuz 1988, S 52-54, s. 26.

İmzasız, "Sait Halim Paşa Yalısı'nda "1001 Gece Masalları" Yaşandı", *Milliyet*, 3 Temmuz 1979, S 11378, s. 7.

İmzasız, "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Eserleri" [-I-], *Millî Gazete*, 6 Kasım 2009.

İmzasız, "Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Eserleri -2-", *Millî Gazete*, 7 Kasım 2009.

İmzasız, "Yeni Yayınlar: İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar / Said Halim Paşa", *Kitap Dergisi*, Nisan 1987, S 2, s. 14 [tanıtma].

"İslâm Cemiyetinin Tanzimine Dair Bazı Notlar: İslam'da Teşkilat-i Siyasiye", yay. haz. Ömer Hakan Özalp, *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S, 2, s. 28-31 [sadl. metin, *Söz ve Adalet*, S 5'ten].

"İslâm'da Teşkilât-ı Siyasiye'den / Said Halim Paşa", çev. Mehmet Âkif, *Yazı*, Haziran 1986, S 3, s. 7-9.

"İslâmlaşmak", *Sebilürreşad*, C XVI, Nisan 1335, S 402-403, s. 128.

Kara, İsmail, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor?: Said Halim Paşa Fikriyatına Dair Birkaç Not", *Derin Tarih*, Temmuz 2014, S 28, s. 80-85.

Kara, İsmail , "Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, CXXIV, Ocak 2019, S47, s. 1-110 [değiniler].

Kara, İsmail, "İslâmcılık Cereyanı / Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri I", *Hareket*, VII. Dönem, Ocak 1980, S 11-12, s. 18-23.

Kara, İsmail, "İslâmcılık Cereyanı / Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri II: İslâm Dünyasının Gerileme Sebepleri", *Hareket*, VII. Dönem, Nisan 1980, S 14 (176), s. 19-24.

Kara, İsmail, "İstisnai Bir Dimağ: Said Halim Paşa", *Din ve Hayat*, 2011, S 13, s. 86-88.

Kara, İsmail, "Said Halim Paşa'nın Az Tanınan Son Eseri", *Tarih ve Toplum*, C VIII, Kasım 1987, S 47, s. 57-59.

Karaca, Alâattin, "İslâmcı Siyasî Düşünce Zincirinde Bir Osmanlı Aydını: Said Halim Paşa", *İhtimal*, Yıl: I, Mart-Nisan 2016, S 2, s. 46-53.

Karaca, Alâattin, "Mehmed Âkif ve Said Halim Paşa'da Terakkî Meselesi", *80 Yıl Sonra Mehmed* Âkif *Ersoy Bilgi Şöleni [2016]*, TYB Yayınları, Ankara 2017, s. 18-24.

Karaduman, Sadettin, "Dersler", *Millî Gazete*, 4 Mayıs 2018.

Kaya, Gülsen Sevinç - Ümit Kılınç, "Kavalalı Hanedanının Millî Saraylar Tablo Koleksiyonu'ndaki İzleri: Gotah Çölünde Prens Halim'in Ceylan Avı: Tazı Payı ile Sürre Alayı Adlı Tablolar", *Millî Saraylar Sanat Tarih Mimarlık Dergisi*, Ocak 2019, S 18, s. 70-91.

Kaya, Mahmut, "Geç Osmanlı Döneminde Öykünmeci Modernitenin Boyutları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C XXIV, Ocak 2014, S 2, s. 267-277 [değiniler].

Kaya, Mustafa, "Sait Halim Paşa Yalısı'nda Sünnet Krizi", *Sabah*, 11 Eylül 2013.

Kayalı, Hasan,"Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum,* 2001, S19, s. 307-333.

Kayalı, Kurtuluş, "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C V, İletişim Yay., İstanbul, t.siz, s. 1304-1306.

Koçak, Elifnur, "Said Halim Paşa, Buhranlarımız ve Taassup", *Yedi İklim*, Ağustos 2016, S 317, s. 91-94.

Kuban, Doğan, "Said Halim Paşa Yalısı", *Yapı*, Ekim 2002, S 21, s. 74-75.

Kuran, Ercüment, "Türk Düşünce Hayatında Arap Kültürlü Aydın: Said Halim Paşa", "*Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte-Bugün-Gelecekte" Uluslararası Konferans /18-22-Haziran 1979 International Conference on "Turkish-Arap Relations: Past-Present-Future", 18-22 June, 1979*,Hacettepe Ü. Türkiye ve Ortadoğu Enstitüsü Yay., Ankara 1979, s. 21-15.

Kurğan, Erdal, "Şehadetinin 91. Yılında Sızlayan Tefekkür Said Halim Paşa", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S 2, s. 33.

Kutay, Cemal, "Said Halim Paşa'nın Malta'dan Başkan Vilson, Loyd Corc ve Klemenso'ya Uyarma Mektupları", *Tarih Sohbetleri*, 1968, S 8, s. 137-166.

Kutay, Cemal, "Siyasî Sürgün Said Halim Paşa'nın Hatıralarında İmparatorluğumuz ve Birinci Cihan Savaşı", *Sohbetler*, 1970, S 16, s. 72-96.

Malik, Abdul Qayyum, "Prince Saeed Halim Pahsa", *al-Islam* (Karaçi), 1 Ağustos 1953, s. 72.

Mehmed (Ziya Gökalp), "İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalem", *Yeni Mecmua,* C II, 18 Nisan 1918, S 40, s. -275 77.

Mengüşoğlu, Metin Önal, "Osmanlı Asabiyetinden İslâmî Şuura Said Halim Paşa", *Umran*, Ekim 2011, S 206, s. 52-59.

Meriç, Cemil, "Batı Çıkmazı", *Hisar*, Yıl: XII, Ocak 1972, S. 97 (172), s. 8.

Metiner, Mehmet, "Toplumsal Çözülme", *Millî Gazete*, 7 Ocak 1984, S 3887, s. 6 [Burhan Yayınları baskısı hk.]

Müftüoğlu, Mustafa, "İkinci "Babıâli Baskını" Nasıl Önlendi?...", *Millî Gazete*, 7 Ocak 1987, S 4967, s. 8.

Müftüoğlu, Mustafa, "Prens Said Halim Paşa'nın Katli!", *Millî Gazete*, 6 Aralık 1984, S 4217, s. 8.

Nal, Sabahattin, "Sait Halim Paşa'nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükümet Sistemi", İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C X, Ocak 2019, s. 1, s. 144-158.

Nefîsî, Said, "İkbal'in Şiirinde Mistisizm", çev. İsa Çelik, *İkbal'in Düşünce Dünyası,* derl. Ahmet Albayrak, İnsan Yay., 1. bs., İstanbul 2004, s. 146 [Said Halim Paşa hakkındaki bir şiirinden yola çıkarak].

Oral, Haluk, "Mehmed Âkif'ten Eşref Edib'e İki Mektup", *Türk Edebiyatı*, Aralık 2011, S 458, s. 60-61.

Ozan, Halil İbrahim, "II. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar", *Van İlahiyat Dergisi*, C VIII, Ocak 2020, S 13, s. 1-21 [değiniler].

Öksünlü, Duygu, "Sait Halim Paşa Gözüyle Doğu ve Batıyı Okumak", *İLEM Bülten,* Bahar 2014, S 6, s. 22-24 [*Buhranlarımız ve Son Eserleri* (2012) hk.].

Örik, Nahid Sırrı, "Düne Ait Çehreler Etrafında III", *Tanin*, 6 Eylül 1945, S 727, s. 5[Said Halim Paşa'nın bilardo merakı].

Öz, Asım, "Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 151-174.

Öz, Asım, "Hatıraların Hatırladığı Said Halim Paşa", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S 2, s. 24-27.

Öz, Asım, "Kudret Bülbül: Said Halim Paşa'nın düşünceleri eleştirel değerlendirmeleri fazlası ile hak etmektedir",*Umran*, Ekim 2011, S 206, s. 60-67 (röp.).

Öz, Asım, "Said Halim Paşa>nın Bilinmeyen Bir Risalesi", *Dünya Bülteni*, 12 Aralık 2011.

Öz, Asım, "Unutulan Bir Düşünür", *Dünya Bülteni*, 14 Kasım 2011.

Özalp, Ömer Hakan, "Said Halim Paşa'nın 'İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye' Risâlesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi", *Kutadgu Bilig*, Mart 2004, S 5, s. 241-258 [metnin çeviri yazısı].

Özgan, Murat, "Taarruz, Savunma ve Ricat: I. Dünya Savaşı'nda (1914-1918)", İnönü *University International Journal of Social Sciences (INIJOSS)*, C V, Ocak 2016, S 2, s. 141-169 [tanıtma].

Özgül, Davut (sunan), "İslâmlaşmak / Said Halim Paşa", *Özgün Düşünce,* Ocak-Mart 2009, S 1, s. 226-232.

Özyurt, Cevat, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu", *Muhafazakâr Düşünce*, C X, Temmuz-Eylül 2013, S 37, s. 67-102.[5]

Pakalın, M. Zeki, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Sadrazamlar 37. Said Halim Paşa", *Yeni Mecmua*, Yıl: V; 17 Ocak 1941, S 90, s. 12 ve 14.

[Rıza Tevfik - Said Halim], "Rıza Tevfik'le Said Halim Paşa Arasında Teati Edilmiş Fransızca Birkaç Felsefî Mektup", çev. Güllü Yıldız, sunuş: İsmail Kara, Âkif Sâlnâmesi: *Mehmed* Âkif *ve Yakın Çevresine Dair Etüdler-Araştırmalar II*, Mehmed Âkif Ersoy Fikir ve San'at Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, s. 69-90.

"Sadrazam Said Halim Paşa'nın El Yazısıyla, Berlin Sefiri Mahmut Muhtar Paşa'ya Fransızca Mektubu", *Tarih ve Toplum*, C V, Nisan 1986, S 28, s. 14.

"Sait Halim Paşa Yalısı Onarılıyor", *Millî Gazete*, 11 Ekim 1986, S 4883, s. 5.

Sala, Bedir, "Said Halim Paşa: Islahatçı Bir İslamcının Düşünsel Mirası", *"İslam'ı Uyandırmak": Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, C I, ed. Lütfi Sunar, İLEM Yay., 1. bs., İstanbul 2018, s. 53-73.

Sala, Bedir, "Said Halim Paşa: Nostalji ve Ütopyaya Mesafeli Bir İslamcı", *Tezkire*, Mart-Mayıs 2014, S 48, s. 227-240.

Saraçoğlu, Cemalettin, "Sadrazam Said Halim Paşa ile Mülâkat", *Yirminci Asır*, 13 Aralık 1956, S 226.

Saraçoğlu, Cemalettin, "Sadrazam Said Halim Paşa'nın Başına Gelenler", *Yirminci Asır*, 8 Ocak 1957, S 229.

Saraçoğlu, Cemalettin, "Feci Akıbetin Başlangıcı", *Yirminci Asır*, 10 Ocak 1957, S 230.

Soydan, Mehmet Rüyan, "Said Halim Paşa'nın Bilinmeyen Eserleri ve "Islahatımızın Esasları" İsimli Risalesi", *Türk Edebiyatı*, Aralık 2011, S 458, s. 62-63. Ayrıca bk. *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S 2, s. 19.

Sur, Merve Hasene, "Birinci Dünya Savaşı Öncesinde Avrupa, Osmanlı Devleti'nin İttifak Arayışları ve Savaşa Girişi", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, C V, Ocak 2020, S 1, s. 60-110.

Şahin, Enes - Selin Topçuoğlu, "Modernleşme Devri Türk İslâmcılığının Medeniyet Tasavvurları", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi,* C I, Ocak 2016, S 4, s. 589-611 [değiniler].

Şahin, Hüsnü, "Bir Osmanlı Mütefekkiri: Said Halim Paşa", *Doğuş Edebiyat*, 1983, S 12 (36), s. 12-14.

Şen, Hasan, "Türk İslâmcılarının Milliyetçilik Algıları", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Ocak 2011, S 26, s. 1-18.

Şeyhun, Ahmet, "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 67-81.

Şimşek, Abdulazim, "II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri Ekseninde Kadın Tartışmaları", *Anasay*, Ocak 2020, S 12, s. 19-38 [değiniler].

Tak, Ahmet, "Said Halim Paşa'nın Muhafazakârlık ve İslâmcılık Arasında Sosyolojik Vizyonu", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, C V, Aralık 2020, S 2, s. 125-149.

Taşkıran, Ömer Furkan "'Buhranlarımız' Karşısında Derin Bir Mütefekkir: Said Halim Paşa, *Genç Doku*, 17 Mart, 2012.

Toprak, Remzi, "Kitabiyat", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 205-222 [*Buhranlarımız ve Son Eserleri; Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa; Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa; Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)* adlı eserler hk.].

"Türkiye'nin Harb-i Umûmî'ye İştirakindeki Sebebler (: Merhum Said Halim Paşa Hazretlerinin Vak'a-yı Şehâdetleri Münasebetiyle Nâtamam Kalan Hatıratından Bir Parça)", *Sebilürreşad*, C XX, Haziran 1338 (1922), S 506, s. 149-154.

Türkmen, Hamza, "Modern Dönem Islah Çabaları İçinde Said Halim Paşa", *Haksöz*, Ocak 2014, S 274.

5 Bu yazı üzerine Asım Öz'ün gerçekleştirdiği bir röportaj internet ortamında yayımlanmıştır. Bk. http://www.dunyabulteni.net/haberler/289369/cevat-ozyurt-islmcilar-said-halim-pasayi-anlamaya-yeni-basliyor

Uzun, Hakan, "Birinci Dünya Savaşı Sırasında Osmanlı Hükümetleri ve Programlarının Analizi", *Atatürk Yolu*, Güz 2019, S 65, s. 415-447 [değiniler].

Yakup Kadri [Karaosmanoğlu], "Said Halim Paşa", *İkdam,* 10 Rebiyülahir 10/1340 Kânunievvel 1337/1921, s. 2.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Sait Halim Paşa", *Yedigün*, Yıl: VII, 18 Mart 1936, S 9, s. 3.

Yardım, Müşerref, "Osmanlı İslamcıları ve İslami Yenilikçiler: Yakınsama ve Ayrışma", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Ocak 2016, S 40, s. 111-125.

Yavuzyılmaz, Yusuf, "Meşrutiyet Dönemi Devlet Adamından Önemli Tespitler: Said Halim Paşa'nın İslamcılığı", *Ayraç*, Aralık 2011, S 26, s. 19-21 [*Buhranlarımız ve Son Eserleri* hk.].

Yıldırım, Ercan, "İslâmcı Hareketin Özgün Fikir Adamı Said Halim Paşa", *Umran*, Aralık 2013, S 232, s. 60-71.

Yıldırım, Ergün, "İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi: Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara – Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Yay., 1. bs., İstanbul 2013, s. 99-119 [değiniler].

Yıldırım, Ergün, "Said Halim Paşa'da İslâmlaşma, Sosyoloji ve İslâm Toplumlarının Modernleşmesi", *Umran*, Şubat 2021, S 318, s. 59-70.

Yıldırım, Hasanali, "Ve Siyaset ve İslâmcılık ve Said Halim Paşa", *Gerçek Hayat*, 20 Şubat 2017.

Yıldırım, Ömer Ali, "Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak "Millîleştirme" Projesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C II, Ocak 2011/1, S 3, s. 103-134.

Yıldız, M. Cengiz, "Said Halim Paşa'da Üç Tarz-ı Siyaset: Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3 (ö.s.), s. 45-66.

Yorgancılar, Serkan, "Said Halim Paşa'dan Günümüze İslâmcıların Bitmeyen Buhranları", *Umran*, Aralık 2011, S 208, s. 30-45.

Yorulmaz, Hüseyin, "Bir Duyarlığın Kütlesi", *İlim ve Sanat*, Ocak/Şubat 1986, S 5, s. 15-21 [değini].

B. ***Gazete Haberleri*** *(Katliyle ilgili– kronolojik: 8 Kânunuevvel 1921-12 Şubat 1922)*

"Said Halim Paşa Roma'da katledilmiş /*Bosfor* gazetesi bu sabahki nüshasında son saatte Roma'dan gelen bir telgrafa atfen Esbak Sadrazam Said Halim Paşa'nın katledilmiş olduğunu haber veriyor. Katil meçhuldür. Katlin suret-i vukuu hakkında tafsilât verilmiyor", *Akşam*, 8 Kânunuevvel 1921, S 1153, s. 1.

"Said Halim Paşa katledilmiş", *Yeni Şark*, 8 Kânunuevvel 1921, Yıl: I, S 67, s. 1.

"Said Halim Paşa nasıl öldürüldü? / Dün gelen haberlere nazaran Sadr-ı Esbak Said Halim Paşa Roma civarında sayfiyesine araba ile giderken suikasde uğramıştır", *Yeni Şark*, 9 Kânunuevvel 1921, Yıl: I, S 68, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın İtalya'da Katli: Dün sabah *Bosfor*'un verdiği bu haberi Ajans Havas ve Amerika Ajansları teyid ettiler / Amerikan Ajansı Sadr-ı Esbak Said Halim Paşa'nın Roma'da henüz hüviyeti tayin etmemiş bulunan bir Türk tarafından öldürüldüğünü bildirmektedir", *İleri*, 9 Kânunuevvel 1921, S 1383, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın katli hakkında tafsilât gelmedi", *Akşam*, 9 Kânunuevvel 1921, S 1154, s. 1.

"Sadr-ı Esbak Said Halim Paşa Roma'da şehid edildi / Osman Nizami Paşa'dan Bâbıâlî'ye gelen bir telgrafnameye nazaran katil firara muvaffak olmuştur", *Vakit*, 9 Kânunuevvel 1921, S 1436, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın katline dair yeni bir şayia: *Bosfor* gazetesi Sadr-ı Esbak Said Halim Paşa'nın Roma'da bir şahs-ı meçhul tarafından katledilmiş olduğu haberini neşretmiştir", *Anadolu'da Yeni Gazete*, 9 Kânunuevvel 1921, S 360 / 747, s. 1.

Hüseyin Hüsnü, "Said Halim Paşa Şehid Edildi", *Tevhîd-i Efkâr*, 9 Kânunuevvel 1921, S 180 (3208), s. 1.

"Said Halim Paşa'nın Şehadeti Etrafında: On Senede İki Sadr-ı Esbak Şehid Edildi / Dün menfur cinayet hakkında hiçbir haber gelmedi", *Tevhîd-i Efkâr*, 10 Kânunuevvel 1921, S 181 (3209), s. 1.

Ali Kemal, "Öldürme…", *Peyam-ı Sabah,* 10 Rebiyülahir 10/1349 Kânunuevvel 1921/1337, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın şehadeti tahakkuk ediyor: Dün gerek İstanbul muhabir-i mahsusumuzdan gelen telgrafname, gerek Anadolu Ajansının haberleri Said Halim Paşa'nın şehadetini maalesef teyid etmektedir", *Anadolu'da Yeni Gazete*, 11 Kânunuevvel 1921, S 361 / 748, s. 4.

"Said Halim Paşa'nın katli teeyyüd ediyor: Henüz hüviyeti anlaşılamayan bir adam Said Halim Paşa'yı Roma'da oturduğu köşkün karşısında katleylemiştir", *Hâkimiyet-i Milliye*, 11 Kânunuevvel 1921, S 275, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın Şehadeti Etrafında: Cinayet Nasıl ve Nerede Oldu? / İtalyan zabıtası tahkikata devam ediyorsa da henüz katil derdest edilemedi / Caninin bir Ermeni olduğu tahmin ediliyor", *Tevhîd-i Efkâr*, 11 Kânunuevvel 1921, S 182-3210, s. 1.

"Said Halim Paşa öldürüldü / Merhum akşam ikâmetgâhına avdet ederken kurşunla şehid edilmiştir. Katilin bir Ermeni olduğu zannedilmektedir", *Vakit*, 11 Kânunuevvel 1921, S 1438, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın katli hakkında: Osman Nizâmî Paşa da Bâb-ı Âlîye gönderdiği bir telgrafta Paşa'nın şehadetini bildirmektedir; Paşa arabası ile gezmeğe giderken katledilmiştir", *Hâkimiyet-i Milliye*, 12 Kânunuevvel 1921, S 276, s. 1.

"Said Halim Paşa'nın Katli Tafsilâtı: İtalyan zabıtası katilin meydana çıkarılması için büyük mesai sarf eylemektedir; şüphe edilen dört ecnebi şiddetle aranmaktadır. Katilin bir Ermeni olduğu zannolunuyor ", *Hâkimiyet-i Milliye,* 13Kânunuevvel 1921, S 277, s. 1.

"Roma Fâciası / Said Halim Paşa'nın katili elan derdest edilememiştir", *Yeni Şark,* 14 Kânunuevvel 1921, Yıl: I, S 73, s. 2.

"Said Halim Paşa Nasıl Vuruldu? / Katil hâlâ bulunamadı", *Tevhîd-i Efkâr*, 15 Kânunuevvel 1921, S 186-3214, s. 3.

"Ermeni teşkilât-ı hafiyesinin yeni melaneti: Said Halim Paşa cinayetinin meraklı tafsilâtı / Roma gazetelerinin verdiği şâyân-ı dikkat tafsilât", *Akşam*, 16 Kânunuevvel 1921, S 1161, s. 1.

"Said Halim Paşa / Katilin izi henüz bulunamadı", *Tevhîd-i Efkâr*, 17 Kânunuevvel 1921, S 188-3216, s. 3 [İtalyan gazetelerinin verdiği tafsilat].

"Saîd Halim Paşa'yı Kim Şehid Etmiş?", *Yeni Adana,* 5 Kânunusani 1338/3 Cemaziyelevvel 1340/5 Ocak 1922, S 197, s. 1.

"Roma 27 Kânunuevvel: Roma faciasının mühim bir izi / İtalyan zabıtası bir Bulgar gencini tevkif etti / Said Halim Paşa'nın fâcia-i katli hakkındaki tahkikat cinayetin Ermeniler tarafından para ile tutulmuş bir Bulgar genci tarafından îkâ edildiği hakikatini ortaya çıkarıyor", *Tercümân-ı Hakikat,* 6 Kânunusani 1921, S 14641, s. 1.

"Saîd Halim Paşa'nın Naaşı İstanbul'da", *Yeni Adana*, 31 Kânunusani 1338/2 Cemaziyelevvel 1340/31 Ocak 1922, S 209, s. 1.

"Saîd Halim Paşa'nın Cenazesi", *Yeni Adana*, 12 Şubat 1338/13 Cemaziyelevvel 1340/12 Şubat 1922, S 215, s. 3.

C. ***Kitaplar***

Akozan, Feridun, *Sait Halim Paşa Yalısı*, yay. haz. Kerim Silivrili vd., fot. Erdal Aksoy, Türkiye Kalkınma Bankası Yay., Ankara[1980?], 160 s.

Akozan, Feridun, *The Sait Halim Paşa Yalı*, translation: Maggie Quigley Pınar, Türkiye Kalkınma Bankası Yay., Ankara [1980?], 160 s.

Bekiroğlu, Halit, *Said Halim Paşa ve Siyaset Ahlakı*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2015, 198 s.

Bostan, Hanefi, *Bir İslâmcı Düşünür: Said Halim Paşa*, İrfan Yay., İstanbul 1992, 197 s.

Bostan, M. Hanefi, *Bir İslamcı Düşünür ve Sadrazam: Said Halim Paşa,* Pendik Belediyesi & Mehmet Akif Ersoy Fikir ve Sanat Vakfı Yayını, İstanbul 2017, 107 s. [dizi: Ummana Dökülen Irmaklar-11Mehmet Âkif Ersoy'un Dost Çevresi].

Bülbül, Kudret, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa,* Kadim Yay., Ankara 2006, XIII + 281 s.

Bülbül, Kudret, *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, Tezkire Yay., Ankara 2015, 320 s.

Harp Kabinelerinin İsticvâbı, Vakit Matb., İstanbul 1933, s. 246-333.[6]

Işık, Vahdettin, *Said Halim Paşa: Bir Islah Düşünürünün Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, 160 s.

Midhat Bey, *Lettre ouverte à Son Altesse Saïd* Halim *Pacha: Grand Vézir*, Meier FrèresY., Genève1916, 26 s.

Sağlam, Osman Ferit, *Sadrazam Said Halim Paşa Mühürdarlığında Bulunduğum Zamana Aid Vesikalar*, müstensih: Osman Ferit Sağlam, 54 vr. [basılmamış belgeler toplamı: TTK Ktph., Y/0696].

Said Halim ve Mehmet Talat Paşa Kabinelerinin Dîvân-ı Âlî'ye Sevkleri, Meclis-i Mebusan Matb., İstanbul 1334, 358 s.

Şeyhun, Ahmet, Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921), çev. Derya Göçer, yay. haz. Berrak Göçer, Everest Yay., İstanbul 2010, X + 244 s.

Şeyhun, Ahmet, *Said Halim Pahsa: Ottoman Statésman and Islamist Thinker (1865-1921)*,İsis Yay., 1. bs., İstanbul 2003, 198 s.

Şıracıyan, Arşavir, *Bir Ermeni Teröristin İtirafları*, çev. Kadri Mustafa Orağlı, KASTAŞ Yay.,1. bs., İstanbul 1997; 2. bs.: 2006, 340 s.

D. ***Kitaplarda Bölümler***

Ağaoğlu, Ahmet, "Ziya Gökalp'le Sait Halim Paşa'nın Tartışması", *Mütareke ve Sürgün Hatıraları*, yay. haz. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, Doğu Kitabevi Yay., 1. bs., İstanbul 2010, s. 106-108.

Ağırman, Ferhat- Avcı Ergün, "Yerlilik Düşüncesi Temelinde Said Halim Paşa, Kemal Tahir ve Tarık Buğra'nın Değerlendirilmesi", *Tarık Buğra Kitabı Hatırlayıp Yeniden Bulmak,* haz. Asım Öz, Zeytinburnu Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 305-320.

Ahmed Muhiddin, "Reformasyon Anlayışına Göre İslâm", *Şiir, Milliyetçilik, İslâmcılık: Modern Türklükte Kültür Hareketi.* Çev. M. Suat Mertoğlu, Küre Yayınları, gnşl. 2. bs., İstanbul 2019, s. 155-159.

Ahmed Refik [Altınay], *İki Komite İki Kıtal,* Orhaniye Matb., İstanbul 1919, çeşitli sayfalar [değiniler].

Akşin, Sina, "Tutuklamalar", *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele,* Cem Yay., İstanbul 1976, s. 151-152.

Akyol, Taha, "Şehit Sadrazam", *Kitaplar Arasında,* Doğan Kitap Yay., 1. bs., İstanbul 2002, s. 209-210 [Hanefi Bostan, *Said Halim Paşa* hk.]

Alpyağıl, Recep (ed.), "Fikrî Buhranımız (Said Halim Paşa)", *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak –Feylesof Simalardan Seçme Metinler I–*, İz Yay., 2. bs., İstanbul 2012, s. 597-605.

6 Kitap hemen hemen bütünüyle Sait Halim Paşa hükûmetinin yargılanmasına dairdir.

Arslan, Emir Şekib, "Ekler / Prens Said Halim Paşa", *Müslümanların Gerileme Sebepleri*, çev. Abdülvehhap Öztürk, Nur Yay., Ankara 1985, s. 196-201.[7]

Arslan, Emir Şekib, "Türkiye'nin Savaşa Girmesi", *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları,* çev. Halit Özkan, Klasik Yay., 2. bs., İstanbul 2008, s. 80.

Arslanbenzer, Hakan, "Buhranlarımız, Said Halim Paşa", *Eskimeyen Kitaplar*, Avangard Kitap Yay., 1.bs., İstanbul 2017, s. 81.

Ata, Ferudun, "Sorgulamaların Başlaması", *İşgal İstanbul'unda Tehcir Yargılamaları,* Türk Tarih Kurumu Yay., 2. bs., Ankara 2011, s. 39-40.

Ayaşlı, Münevver, *Haminnenin Suret Aynası*, Timaş Yay., İstanbul 2009, s. 129 [değini].

Bardakçı, Murat, "Sultan Reşad'ın Almanya ile Anlaşma Yapması İçin Said Halim Paşa'ya Verdiği Yetki Belgesi (8 Ocak 1914)", *İttihadçı'nın Sandığı*, Türkiye İş Bankası Yay., 1. bs., İstanbul 2014, s. 452.

Bayur, Yusuf Hikmet, "Sait Halim Paşa'nın İslamcı Siyasası", *Türk İnkılâbı Tarihi*,C III – Kısım 4, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983, s. 477-485.

Bıçak, Ayhan, "Devletle İlgili Görüşler: Said Halim Paşa", *Türk Düşüncesi* - II. *Kaygılar*, Dergâh Yay., 1. bs., İstanbul 2010, s. 169-170.

[Biren, Tevfik], *Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Hatıraları*, C II, haz. Fatma Rezan Hürmen, Pınar Yay., İstanbul 2006, s. 85-86, 115 [değiniler].

Birgen, Muhittin, *İttihat ve Terakki'de On Sene: İttihat ve Terakki Neydi?,* haz. Zeki Arıkan, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 116-117, 123-124, 199, 354 [değiniler].

Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar*, Dergâh Yay., 2. bs., İstanbul 2012, s. 40 [değini].

Bodur, Harun, *Kronolojik 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Yeditepe Yay., 2. bs., İstanbul 2013, S 120, 126, 128, 134, 180.

Cavid Bey, "30 Nisan 1329 Pazartesi (13 Mayıs 1913)", *Meşrutiyet Ruznamesi*, C I, haz. Hasan Babacan – Servet Avşar, Türk Tarih Kurumu YAY, Ankara 2014, s. 705; "10 Mayıs 1329 Perşembe (23 Mayıs 1913)", s. 716; "12 Mayıs 1329 (25 Mayıs 1913)", s. 720.

Cemal Paşa, *Hatıralar: Anı: İttihat ve Terakki, I. Dünya Savaşı Anıları*, yay. haz. Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası YAY, 6. bs., İstanbul 2012,çeşitli sayfalar [değiniler].

Celâl Nuri [İleri], "İnhitat-ı İslam'a Dair", *Kara Tehlike*, Nefaset Matbaası, İstanbul 1334, s. 60-62.

Dağ, Ahmet, "Said Hâlim Paşa Bağlamında Buhranlar ve Yönetim Sistemi" vd., *Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi*, Büyüyenay Yayınları, 1. bs., İstanbul 2020, s. 67-92.

Danişmend, İsmail Hami, "Jön-Türk Kahramanlığı", *Tarihî Hakikatler*, C I, Tercüman Tarih ve Kültür Yay., 1. bs., İstanbul 1979, s. 331 [Paşa'nın Mütareke sonrası tutuklanışıyla ilgili bir hatıra].

Danişmend, İsmail Hami, "11 Haziran = 6 Receb (…) Mısırlı Said Halim Paşa'ya Sadaret Tevcihi (…)", *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi,* C III, Türkiye Yay, İstanbul 1955, S. 402-406; "Mısırlı Said Halim Paşa – Milliyeti: Arnavut (?)", s. 523-524.

Doğan, D. Mehmet, *Batılılaşma İhaneti*, Yazar Yay, 33. bs., Ankara 2008, s. 63, 93, 113, 143 [bölüm başlarında S. H. Paşa'dan alıntı pasajlar].

Doğan, D. Mehmet, "Cemiyet-i Akvam'dan Birleşmiş Milletler'e Said Halim Paşa'dan Tayyip Erdoğan'a", *Ortadoğu'nun Türkçesi*, Yazar Yay, 1.bs., Ankara 2017, s. 85-87.

Düzdağ, M. Ertuğrul, "Said Halim Paşa, Hayatı ve Eserleri", *Türkiye'de İslâm ve Irkçılık Meselesi*, TÜR-DAV Yay, 3. bs., İstanbul 1983, s. 135-164 [İslamlaşmak adlı eserin son kısmı].

Eldem, Sedat Hakkı, "Sait Halim Paşa Yalısı", *Boğaziçi Yalıları I. Rumeli Yakası*, Vehbi Koç Vakfı Yay, İstanbul 1993, s. 262-263.

Eliaçık, R. İhsan, "Said Halim Paşa (1863/1921)", *İslâm'ın Yenilikçileri -2-*, İnşa Yay, İstanbul 2011, s. 243-254.

Erdem, Y. Hakan, *Tarih-Lenk: Kusursuz Yazarlar, Kâğıttan Metinler*, Doğan Kitap Yay, 1. bs., İstanbul 2008, s. 97 [değini].

Erkilet, Alev, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Tespitler, Teklifler, Sorunlar", *Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları: İslâmcı Portreler ve Türkiye'de İslâmcılığın Seyri*, Büyüyenay Yay, 1. bs., İstanbul 2015, s. 51-64.

Erkin, Behiç, *Hâtırat 1876-1958*, yay. haz. Ali Birinci, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara 2010, s. 123, 162 [değiniler].

[Ersoy, Mehmet Âkif], *Mehmed Âkif Külliyatı,* C VI, "Abduh'tan Tercümeler" & "Said Halim Paşa'dan", haz. İsmail Hakkı Şengüler, Mert Yay, İstanbul, t.siz, 513 s.

[Ertur, Hüseyin Kâmil], *Tamu Yelleri*, haz. Esat K. Ertur, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara 1994, s. 118, 140, 144 [değiniler].

Gencer, Bedri, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939,* Doğu Batı Yay, 2. bs., Ankara 2012, s. 256, 270, 334, 803 [değiniler].

Göztepe, Tarık Mümtaz, "Said Halim Paşa Divân-ı Harpte", *Mütareke Günleri*, haz. H. Afşın Günaydın, Cümle Yay, 1. bs., Ankara 2017, s. 212-214.

7 Bölüm, mütercim tarafından *Buhranlarımız*'ın Tercüman neşrinden (s. 171-180) alıntılanarak kitaba eklenmiştir.

Gümüşoğlu, Hasan, "İttihat ve Terakki / Said Halim Paşa ve Modernleşme", *Devlet-i 'Aliyye'nin Sonbaharı: Osmanlı ve Modernleşme*, Ensar Yay, İstanbul 2014, s. 288-190.

Gündüz, Mustafa, "Sebilü'r-Reşad'da Ortaya Konulan Başlıca Toplumsal Sorunlar ve Osmanlı Toplumunun Geri Kalma Sebepleri", *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Lotus Yay, Ankara 2007, s. 249-251.

Güneş, İhsan, "Mehmed Said Halim Paşa Hükümeti ve Programı", *Türk Parlamento Tarihi / Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet*, C I, TBMM Vakfı Yay, Ankara 1997, s. 311-319.

Güneş, İhsan, "Prens Mehmet Sait Halim Paşa (1863-1921)", *Türk Parlamento Tarihi / Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet*, C II. Cilt: *Ayân ve Mebûsân Meclisleri Üyelerinin Özgeçmişleri*, TBMM Vakfı Yay, Ankara 1998, s. 701-702.

Gürlek, Dursun, "Said Halim Paşa'nın Kitapları", *Çınaraltı Kitap Sohbetleri*, Timaş Yay,1. bs., İstanbul 2002, s. 36-40.

Hüseyin Kâzım Kadri, *Balkanlardan Hicaz'a İmparatorluğun Tasfiyesi*, sadl. Kudret Büyükcoşkun, Pınar Yay, İstanbul 2003, s. 26-27; 212.

Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım*, haz. İsmail Kara, İletişim Yay, 1. bs., İstanbul 1991, s. 136-137; 329[değiniler].

İkbal, Muhammed, "Cemâleddin Afgânî ve Saîd Halim Paşa'nın Ruhlarını Ziyaret", *Câvidnâme*, çev. Halil Toker, Kaknüs Yay, 2. bs., İstanbul 2008, s. 73-77.

İkbal, Muhammed, "İslâm'ın Yapısındaki Hareket İlkesi", *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yay, İstanbul 2014, s. 193-194.

İkbal, Muhammed, "The Principle of Movement in the Structure of Islam", *The Reconstruction Thought in Islam*, Oxford Üniversitesi Basımı, Londra 1934, s. 148-149.

İmzasız, "Sait Halim Paşa Kabinesi", *Hatıralar ve Vesikalar: Cemal Paşa'nın Hatıratı Üzerine Tetkikler*, Vakit Yay, İstanbul 1933, s. 70-93; "İzmir Vilâyeti Rumlarının Makedonya Türkler[iy]le Mübadelesi", s. 133-151.

İmzasız, "Talat Paşa'dan Hüseyin Cahid'e", *Türk Edebiyatı*, Aralık 2011, S. 458, s. 58.

İnal, [İbnülemin] Mahmud Kemâl, "Mehmed Said Halim Paşa", *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar*, C XII - XIII, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1951, s. 1893-1932 + 1 fot. + 1 tıpkıbasım.

Jäschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık,* çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., 1. bs., İş Bankası Yay., Ankara 1972, s. 17 [değini].

Kara, İsmail, "Bazı Sesler Niçin Duyulmuyor? Said Halim Paşa ve Fikriyatına Yeni Bir Nazar", *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, Dergâh Yay., 3. bs., İstanbul 2019, s. 379-447.

Kara, İsmail, "Said Halim Paşa", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi'nin Temel Metinleri*, Gerçek Hayat Yay., [İstanbul, t.siz, s. 109-171 [İslam'da Siyasî Teşkilat; İslâmlaşmak*; Meşrutiyet; Fikri Buhranımız*].

Kara, İsmail, "Said Halim Paşa (1863-1921)", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler / Kişiler*, C I, Dergâh Yay., 4. bs., İstanbul 2011, s. 139-227.

Kara, İsmail, "Said Halim Paşa'nın Az Tanınan Son Eseri", *Amel Defteri*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998, s. 111-120 [İslâm'da Teşkilât-ı *Siyasiyye*].

Kara, İsmail, "Tefrika Kalıbı İçinde Fırka / Said Halim Paşa'nın Meseleyi Ele Alış Tarzı (...)", *İslâmcıların Siyasi Görüşleri,* İz Yay., İstanbul 1994, s. 215-216.

Kara, İsmail(ed.), "42. Risâle: *Türkiye ve Hilâfet*, Said Halim Paşa", çev. İsmail Taşpınar, *Hilâfet Risâleleri: İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik*, C IV: *II. Meşrutiyet Devri*, Klasik Yay., 1. bs., İstanbul 2004, s. 391-408.

Karabekir, Kâzım, "Almanlarla İttifak Meselesi / İttifak Muahedenamesinin Metni", *Cihan Harbine Neden Girdik Nasıl Girdik Nasıl İdare Ettik*, Tecelli B.evi, İstanbul 1937, s. 69-72 [S. H. Paşa'nın imzaladığı anlaşma ve metni hk.]

Karadeniz, Abdurrahim, "Mehmet Âkif'in Düşünsel Öncüleri ve Gelenek Algısı / Sait Halim Paşa", *Ayrıntı ya da Hiç*, Hece Yay., 1. bs., Ankara 2011, s. 55-57.

Karal, Enver Ziya, "Sait Halim Paşa Kabinesi", *Osmanlı Tarihi*, C IX, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2011, s. 209-211.

Karaman, Hayrettin, "Said Halim Paşa (1864-1921)", *İslami Hareket Öncüleri*, C I, İz Yay., İstanbul, 2013, s. 51-114.

Karay, Refik Halid, "Suikast Kurbanları", *Bir Ömür Boyunca*, haz. Yusuf Turan Günaydın, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2011, s. 35; "Af İçin Mektup", s. 39-40. Ayrıca bk. s. 149, 157.

Karpat, Kemal, "Mehmet Sait Halim Paşa veya Prens Halim (…)", *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, çev.–yay. haz. Güneş Ayas, Timaş Yay., 1. bs., İstanbul 2010, s. 166.

Kayalı, Kurtuluş, "Said Halim Paşa", *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri,* İletişim Yay., 4. bs., İstanbul 2011, s. 31-40.[8]

Kerimî, Fatih, "Prens Sait Halim Paşa'nın Huzurunda", *İstanbul Mektupları,* haz. M. Fazıl Gökçek, Çağrı Yay., İstanbul 2001, s. 163-167; "Hariciye ve Dahiliye Nazırlarının Huzurunda", s. 238-239.

Kocahanoğlu, Osman Selim, *İttihat-Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması (1918-1919)*, Temel Yayınları, İstanbul 1998.

8 Bu bölüm, yazarın *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C V, İletişim Yay., İstanbul, t.siz, s. 1304-1306'te yer alan yazısından oluşmaktadır.

Kral Abdullah, [Said Halim Paşa'dan Gelen Telgraf Cevabı], *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?*, çev. Halit Özkan, Klasik Yay.,9. bs., İstanbul 2013, s.

Kuran, Ahmet Bedevi, "Birinci Dünya Harbi", *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler,* Tan Matb., İstanbul 1945, s. 345-349.

Mehmed Selâhaddin Bey, İttihad *ve Terakki'nin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim,* sadl. Ahmed Varol, İnkılâb Yay., İstanbul 1989 [değiniler].

Meriç, Cemil, "Batı Çıkmazı", *Umrandan Uygarlığa,* İstanbul, Ötüken Yay., İstanbul,1977, s. 44-49 [*Buhrân-ı Fikrîmiz* hk.].

Mertoğlu, M. Suat, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, Klasik Yay., 1. bs., İstanbul 2008, s. 144, 145, 219 [künye sıra no.: 1016, 1023, 1855].

Meriç, Cemil, "Batı Çıkmazı", *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977, s. 44-49 [*Buhrân-ı Fikrîmiz* hk.].

Meryem Cemile, "Prens Said Halim Paşa", *İslâm ve Çağdaş Öncüleri,* çev. Selâhattin Ayaz, Bir Yay., İstanbul 1986, s. 195-208.

Meryem Cemile, "Prens Said Halim Paşa" *Garp Materyalizmi Karşısında İslâm,* 3. Cilt, çev. Kemal Kuşçu, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1967, s. 164-175.

Mevlanzâde Rifat, "Anlaşma Sureti", *Türkiye İnkılâbının İçyüzü*, haz. Metin Hasırcı, Pınar Yay., 1. bs., İstanbul 1993, s. 125-128 [S. H. Paşa ile Rusya maslahatgüzarı Golkeviç arasında].

Midhat, Ali Haydar, "Prens Said Halim Paşa'nın Sadareti", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hatıralarım, 1872-1946*, haz. İsmail Dervişoğlu, Bengi Yay., 2. bs., İstanbul 2008, s. 266-270.

[Naciye Neyyal], *Ressam Naciye Neyyal'in Mutlakiyet, Meşrutiyet ve Mütareke Hatıraları*, haz. Fatma Rezan Hürmen, Pınar Yay., İstanbul 2004, s. 430-432.

Örik, Nahid Sırrı, "Koru Dönüşü", *İstanbul Yazıları,* haz. Bahriye Çeri, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2011, s. 101-102.

Özgül, M. Kayahan, "Borç mu? Ne Borcu?", *Seke Seke Ben Geldim: Sekmeler II*, Hece Yay., 1. bs., Ankara 2008, s. 190.

Pekmen, Mahir Said, "O Zamanki İttihad ve Terakki Ricali Arasında Bazı Simalar", *31 Mart Hatıraları: İsyan Günlerinde Bir Muhalif*, haz. Hasan Babacan-Servet Avşar, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2013, s. 45.

Pickthall, Muhammed Marmaduke, *İslam Medeniyetinin Dinamikleri*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yay., İstanbul 2011, s. 94-96, 195-198, 202.

[Rıza Tevfik – Said Halim], "Rıza Tevfik'le Said Halim Paşa Arasında Teati Edilmiş Fransızca Birkaç Felsefî Mektup", çev. Güllü Yıldız, sunuş: İsmail Kara, *Âkif Sâlnâmesi: Mehmed Âkif ve Yakın Çevresine Dair Etüdler-Araştırmalar II*, Memmed Âkif Ersoy Fikir ve San'at Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, s. 69-90.

[Rıza Tevfik – Said Halim], "Said Halim Paşa'ya", *Rıza Tevfik'in Mektupları*, haz. Abdullah Uçman, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2016, s. 70-72; 641-653.

Sâbis, Ali İhsan, *Harb Hatıralarım – Birinci Dünya Harbi*, Nehir Yay., İstanbul 1990, s. 43 [değiniler].

Sadri Sema [Aydoğdu], "Hüseyin Kâzım Bey ve Said Halim Paşa", *Eski İstanbul Hatıraları*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi Yay., İstanbul 2002, s. 627.

Saraçoğlu, Ahmet Cemaleddin, "Sadrazam Sait Halim Paşa ile Mülâkat", *Gazeteler, Gazeteciler ve Olaylar Etrafında Mütareke Yıllarında İstanbul*, haz. İsmail Dervişoğlu, Kitabevi Yay., İstanbul 2009, s. 421-430; "Sait Halim Paşa'nın Başına Gelenler", s. 431-436; "Feci Akıbetin Başlangıcı", s. 437-441.

Saygın, Alkım, "Said Halim Paşa ve Garbiyatçılık", *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık*, Açılım Kitap , İstanbul 2017, s. 101-154.

Sertoğlu, Mithat, "Mahmud Şevket Paşa'nın Öldürülüşü, Said Halim Paşa'nın Sadareti", *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C VI, Türk Tarih Kurumu Yay., s. 3508-3509; "Mehmed Said Halim Paşa", s. 3555-3557; "Said Halim Paşa'nın İstifası, Talat Paşa Kabinesi, Takvim Islahı", s. 3562-3563.

Sılan, Necmeddin Sahir, "Said Halim Paşa ve Talat Paşa Kabinelerinin Divan-ı Âliye Sevki", *II. Meşrutiyet ve Sonrası Hatıralarım*, haz. İsmail Dervişoğlu, Dün Bugün Yay., 1. bs., İstanbul 2010, s. 69-78; "Mehmed Said Halim Paşa da Divan-ı Âli İstiyor", s. 79-80; "Prens Said Halim Paşa'nın Kararı", s. 108-110.

Söylemezoğlu, Galip Kemali, "Sadrazama İkinci Mektubum", *Hariciye Hizmetinde 30 Sene 1892-1922*, C I, Şaka Matb., İstanbul 1950, s. 330; "Sabık Sadrazam Said Halim Paşayı Taziyet Yerine Tebrik Edişim", s. 409.

Süleyman Tevfik [Özzorluoğlu], "Said Halim Paşa Kabinesi", *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Elli Yıllık Hatıralarım*, haz. Tahsin Yıldırım-Şaban Özdemir, Dün Bugün Yarın Yay., 1. bs., İstanbul 2011, s. 408-409.

Şen, Hasan, "İslâmcıların Batı Tahayyülü", *Kemalist Modernleşme ve İslâmcı Gelenek*, Kadim Yay., 1. bs., Ankara 2012, s. 150-154 [değini].

Şeyhun, Ahmet, "Said Halim Pasha (1865–1921)", *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*, Brill Yay., Leiden 2015, s. 147-164.

[Talat Paşa], *Talât Paşa'nın Hatıraları*, Bolayır Yay., 1. bs., İstanbul 1946, s. 23, 41.

Topuzlu, Cemil, *İstibdat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Devirlerinde Seksen Yıllık Hatıratım*, İşaret Yay., İstanbul 2010, s. 108-109 [değini].

Tosun, Yusuf, "Akif ve Said Halim Paşa", *Akif'i Anlamak*, Çıra Yay., 1. bs., İstanbul 2018, s. 157-160.

Tunaya, Tarık Zafer, "Meşrutiyet Aleyhtarı Fikirler / Said Halim Paşa'nın Tenkitleri", *İslâmcılık Akımı,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 1. bs., İstanbul 2003, s. 50-52.

Tunaya, Tarık Zafer, "Meşrutiyet Aleyhtarı Fikirler / Said Halim Paşa'nın Tenkitleri", *İslâmcılık Cereyanı,* Baha Matb., İstanbul 1962, s. 55-57.

Türkgeldi, Ali Fuad, "Said Halim Paşa'nın Sadareti", *Görüp İşittiklerim*, Türk Tarih KurumuYay., 5. bs., Ankara 2010, s. 103-124; "Said Halim Paşa'nın İstifası", s. 125-126.

Türkmen, Hamza, "Türkçe'de İslâmcılık: Terkibin ilk Kullanımı ve Çözüm Arayışında İki Farklı Tutum", *Türkiye'de İslamcılığın Kökleri*, Ekin Yay., 3. bs., İstanbul 2014,s. 152-153 [değini].

Uşaklıgil, Halit Ziya, "Sa'id Halim Paşa", *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar*, C III, Hilmi Kitabevi Yay., İstanbul 1941, s. 153.

Vada, Abdurrahim Cabir, *Boğaziçi Konuşuyor ve Kanlıca Tarihçesi*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi Yay., İstanbul 2004, s. 43, 48, 83, 94, 105, 139 [değiniler].

"Vefeyât-ı Meşâhir: Saîd Halim Paşa Merhum", *Millî Nevsâl - Birinci Sene: 1338 (1922) Sene-i Mâliyesine Mahsus*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1922/1338, s. 242-243.

Wasti, Syed T., "Said Halim Pahsa: Philosopher Prince", *Middle Eastern Studies*, C 44, 2008, S. 1, s. 85-104.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "(5) Sait Halim Paşa", *Edebiyat Anıları*, haz. Rauf Mutluay, İş Bankası Yay., 1. bs., İstanbul 1975, s. 97 .

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Bir Şaka", *Siyasal Anılar*, haz. Rauf Mutluay, İş Bankası Yay., İstanbul 1976, s. 205.

Yalçın, Hüseyin Cahit, "Sait Halim Paşa", *Tanıdıklarım*, Yapı Kredi Yay., 1. bs., İstanbul 2001, s. 69-72.

Yalman, Ahmet Emin, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, II. Cilt, yay. haz. Erol Şadi Erdinç, Pera Turizm Yay., İstanbul 1997, s. 547-549.

Yeşil, Kamil, "Edebiyat, İslamcılıktır", *Bir Bakışta Edebiyat*, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., Ankara 2013, s. 205-206.

Yıldırım, Bülent, "Ermeni Gönüllülerin Bulgaristan Limanlarından Rusya'ya Geçişleri", *Bulgaristan'daki Ermeni Komitelerinin Osmanlı Devleti Aleyhine Faaliyetleri (1890-1918)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2014, s. 152-178 ve 258.

Yıldırım, Ercan, "İdeoloji ve Bayrak Olarak İslâm", *Türk Düşüncesinde İslam*, Hece Yay., İstanbul 2014, s. 29-31.

Ziya Şakir, *Yakın Tarihin Üç Büyük Adamı: Talat, Enver, Cemal Paşalar*, Akıl Fikir Yay., İstanbul 2011, s. 6162.

*E. **Özel Sayı ve Dosyalar***

"Doğumunun 150. Yılında Said Halim Paşa'yı Düşünmek", *Umran*, Aralık 2013, S 232, s. 60-82 [Ercan Yıldırım, Öner Buçukcu, Yasemin Civelek].

"Said Halim Paşa Neden Yeterince Tanınmıyor?", *Dünya ve İslam*, Ekim-Kasım 2012, S, 2, s. 18-34 [Vahdettin Işık, Mehmet Rüyan Soydan, Mustafa Gündüz, Asım Öz, Emre İlsever, Erdal Kurgan, Peren Birsaygılı Mut, Muammer Demirel, Mehmet Takkaç].

"Said Halim Paşa'nın Doğumunun 150. Yılı Anısına", *Tezkire*, Mart-Mayıs 2014, S. 48(ö.s), s. 197-254 [Kudret Bülbül, Bedir Sala, Öner Buçukcu].[9]

"Said Halim Paşa'nın Mirası", *Umran*, Ekim 2011, S 206, s. 52-73 [Metin Önal Mengüşoğlu, Kudret Bülbül/Asım Öz, Güngör Göçer].

"Said Halim Paşa", *TYB Akademi*, Yıl: I, Eylül 2011, S 3, 228 s. (ö.s).

"Şehid Edilişinin 90. Yılında Said Halim Paşa", *Türk Edebiyatı*, Aralık 2011, S 458, s. 55-69 [Beşir Ayvazoğlu, Mehmet Ruyan Soydan, Hakan Özalp].

*F. **Ansiklopedi Maddeleri***

Ahmad, Feroz, "Said Halim Pasha, Mehmed", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, C III s. 459-460.

Batur, Afife, "Said Halim Paşa Yalısı", *İstanbul Ansiklopedisi,* NTV Yay., 1. bs., İstanbul 2010, s. 789-790.

Bostan, M. Hanefi, "Said Halim Paşa (1864-1921)", *İslâm Ansiklopedisi,* C XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2008, s. 557-560.

Gövsa, İbrahim Alâettin, "Sait Halim Paşa [1863-1921]", *Meşhur Adamlar: Hayatları - Eserleri*, C IV, neşr. Sedat Simavi, İstanbul, 1933-1936, s. 1406.

Gövsa, İbrahim Alâettin, "Halim Paşa", *Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi*, C II, İskit Yay., t.siz, s. 1042.

Gövsa, İbrahim Alâettin, "Sait Halim Paşa (1863-1921)", *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşr., [İstanbul] , t.siz, s. 339-340.

Işık, İhsan, "Said Halim Paşa", *Encyclopedia of Turkey's Famous People*, C III, Elvan, 1. bs., Ankara 2013, s. 921.

Işık, İhsan, "Said Halim Paşa", *Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, C VII, Elvan Yay., 2. bs., Ankara 2007, s. 3082-3083.

Işık, İhsan, "Said Halim Paşa", *Türkiye Ünlüleri Ansiklopedisi*, C III, Elvan Yay., 1. bs., Ankara 2013, s. 230-232.

9 Dergideki yazılar bütünüyle Said Halim Paşa hakkında değildir.

Kara, İsmail, "Said Halim Paşa (Kahire 19 Şubat 1864 – Roma 6 Aralık 1921)", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, C II, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, s. 487-488.

Kara, İsmail, "Said Halim Paşa (Prens)", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, CVII, Dergâh Yay., İstanbul 1990, s. 426-427.

Kayalı, Kurtuluş, "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C V, İletişim Yay., İstanbul, t.siz, s. 1304-1306.

Osmanlı Ansiklopedisi, C VII, ed. Bekir Şahin, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 132, 139, 144 [değiniler].

Önel, Emine, "Said Halim Paşa Yalısı", *İstanbul Ansiklopedisi,* C VI, Kültür Bakanlığı & Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 418-419.

Pakalın, Mehmed Zeki, "Said Halim Paşa (Mehmed Said Halim Paşa, Prens Said Halim Paşa)", *Sicill-i Osmanî Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, C XVI, yay. haz. Serdar Sakin, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2008, s. 70-85.

"Said Halim Paşa", *Ana Britannica*, C XVIII, Ana Yay., İstanbul, 1990, s. 603-604.

"Said Halim Paşa (1863-1921)", *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, C XI, Anadolu Yay., İstanbul, t.siz, s. 4863.

"Said Halim Paşa (1863-6.12.1921)", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, C VII, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2007, s. 452-453.

"Saîd Halim Paşa, Mehmed (Kahire 1863- Roma 1921)", *Türk Ansiklopedisi*, C XXIII, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1980, S. 48-49.

"Said Halim Paşa, Türk devlet adamı (Kahire 1863- Roma 1921)", *Meydan - Larousse*, C IX, Meydan Yay., İstanbul 1972, s. 844.

"Sait Halim Paşa (1863-1921)", *Resimli Türk ve Dünya Meşhurları Ansiklopedisi*, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1958, s. 275.

"Sait Halim Paşa, Prens (1864-1921)", *Küçük Ansiklopedi*, Hayat Yay., İstanbul 1968, s. 991-992.

Unat, Faik Reşat, "Said Halim Paşa (1865-1921)", *Aylık Ansiklopedi*, C I, ed. Servet İskit, İskit Yay., İstanbul 1945, s. 253.

Üzümeri, M. Ekrem – Selâmi Dinçer – Sadi Kazancı, "Sait Halim Paşa", *Türkiye Ansiklopedisi*, C V, Rüzgârlı Matb., Ankara 1957, s. 46.

G. ***Eserleri*** *(matbu ve gayrimatbu)*

Buhran-ı Fikrîmiz, Mehmed [Said Halim Paşa], Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul 1333 [1917], 15 s.

Buhrân-ı Fikrîmiz, Hukuk Matbaası, 2. bs., Dârülhilâfetilaliyye 1337, 15 s.

Buhrân-ı İctimâîmiz, Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul 1332, 35 s.

Buhranlarımız, Şems Matbaası, İstanbul 1335-1338, 183 s.

Buhranlarımız, baskıya haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser Y., İstanbul, t.siz, 284 s.

Buhranlarımız: İslâmcılık Düşüncesinin Temel Metinlerinden Biri, yay. haz. Yakup Öztürk, Kapı Yayınları, İstanbul 2021, 354 s. [tıpkıbasımla birlikte].

Buhranlarımız ve Son Eserleri, sadl. Ertuğrul Düzdağ, İz Yay., [1. bs.], İstanbul 1991, XLVIII + 336 s.; 2. bs.: 1993, 335 s.; 3. bs.: 1998, XII + 335 s.; 4. bs.: 2003, 335 s.; 7. bs.: 2011, 304 s.; 8. bs.: 2012, 304 s. [içinde: *Meşrûtiyet*; *Mukallidliklerimiz; Buhrân-ı Fikrîmiz; Buhrân-ı İctimâîmiz; Taassub; İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*].

Buhranlarımız, Said Halim Paşa, haz. Aichurek Zhumanalieva, Billur Yayınları, İstanbul 2020, 220 s.

Buhranlarımız, Said Halim Paşa, haz. Beşir Güneş, Çağdaş Kitap, İstanbul 2020, 230 s.

Buhranlarımız, Prens Said Halim Paşa, ed. Kudret Savaş, Kitap Dünyası Yayını, İstanbul 2015 (2. bs. Ocak 2018), 215 s. [Osmanlı harfleriyle yeni dizgi].

Bütün Eserleri, haz. N. Ahmet Özalp, Anka Basın Yay., İstanbul 2003, 260 s. [*Taklitçiliğimiz, Meşrutiyet, Bağnazlık, Toplumsal Bunalımımız, Düşünsel Bunalımımız, İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme* ve *İslamlaşmak* ile son eseri *İslam Toplumunda Siyasal Kurumlar*].

Constitution [Meşrutiyet], daktilo nüsha, 30 s.

Le Crise Politque [Siyasî Buhran], yazma, 16 s. + 55 s.

La Democrate Musulmane, [Müslüman Demokrasisi] yazma, 30 s.

Deux ans après la Révolution [Devrimden İki Yıl Sonra], yazma, 40 s.

l'Elité Intellectuelle Ottomane [Osmanlı Entelektüel Eliti] , yazma, 14 s. + 12 s.

L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale, : Les Editions Isis = İsis Yay., İstanbul 2000, 117 s.[10]

Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans, Mohammed imzasıyla, Imprimerie F. Lœffler, Constantinople 1918, 39 s.

L'Extfesime dans nos Réformed [Islahatlarımızdaki İfratlar], daktilo nüsha, 17 s.

Le Fanatisme Musulman: Sa Signification Réelle, [Mohammed imzasıyla], Librairie de la Société du Recueil Sirey, Paris 1910, 29 s.

Le Feminisme [Feminizm], daktilo nüsha, 7 s.

10 Eserin hilafetle ilgili kısmı Türkçeye tercüme edilmiştir: "Türkiye ve Hilâfet", *Hilafet Risaleleri*, çev. İ. Taşpınar, haz. İsmail Kara, C IV, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 391-408. Bir kısmı da *Sebilürreşad*'da yayınlanmıştır. "Türkiye'nin Harb-i Umûmî'ye İştirakindeki Sebebler (Merhum Said Halim Paşa Hazretlerinin Vak'a-yı Şehâdetleri Münasebetiyle Nâtamam Kalan Hatıratından Bir Parça)", *Sebilürreşad,* C XX, Haziran 1338 (1922), S 506, s. 149-154.

Fikir Buhranımız, sadl. ve ek: Hüseyin Rahmi Yananlı, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966, 30 s.

Les Instituons Politiques dans la Société Musulmane [İslam Toplumunun Siyasi Müesseseleri], yazma, 77 s.

Les Institutions Politiques dans la Société Musulmane, [Prince Said Halim Pacha imzasıyla], Imprimerie Editrice Italia, Roma 1921, 52 s.

Islahatımızın Esasları, yazma, 17 s.

Islamisation [Müslüman Demokrasisi], daktilo nüsha, 9 s.

İnhitat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334, 31 s.

İslam Dünyası Niçin İlerliyemiyor = İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye, haz. Heyet, Bedir Yayınları, İstanbul 1962, 30 s.; Bedir Yayınevi, 2. bs., İstanbul 1966, 32 s.

İslam ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar, haz. N. Ahmet Özalp, Pınar Yay., 1. bs., İstanbul 1987, 80s.

İslâm ve Batı Toplumlarında Siyasal Kurumlar, haz. N. Ahmet Özalp, Pınar Yayınları, 1. bs., İstanbul 2019, 76 s.

"Islamisierung", Prinz Mehmed Sa'id Halim Pascha, (*Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei: Türkische Stimmen verdeutscht* içerisinde), çev. August Fischer, Otto Harrassowitz, Leipzig 1922, s. 15-39.

İslamlaşmak, Hukuk Matbaası, Dârülhilâfetilaliyye 1337, 32 s.

İslamlaşmak, sadl. Süleyman Hayri Bolay, Bedir Yay., İstanbul 1965, 32 s.

İslamlaşmak, çev. Mehmet Akif Ersoy, Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği Yay., İstanbul 2013, 32 s.qwe

لماذا تأخّر المسلمون؟ = *Li Mâzâ Teahhara'l-Muslimûn?*, Arapçaya çev. Abdürrezzak Berekat, Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye (Ein for Human and Social Studies), 1. bs., Kahire 2006, 127 s. [11]

Meşrutiyet, yazma, 20 s.

Meşrutiyet, Mehmed [Said Halim Paşa], Araks Matbaası, Dersaâdet 1326/1329, s. 31.

Mukallitliklerimiz, Mehmed [Said Halim Paşa], Araks Matbaası, Dersaâdet 1326 [1911], 23 s.

Mukallidliklerimiz, Cihan Matbaası, İstanbul 1329, 24 s. [Mehmed imzasıyla]. Ayrıca *bk*. *Batı Uygarlığı ve İslam* içinde: *Taklitçiliğimiz*, sadl. Faruk Yılmaz, Berikan Yay., Ankara 2011, 111 s.

Notes Pour Servir á la Reforme de la Société Musulmane [*İslam Toplumunun Islahı İçin Notlar]* Imprimerie de la Bourse de Commerce, Paris 1922 ["Extrait de la Revue orient et occident"den ayrıbasım: TTK Ktph.: A.III/0313 ve A.III/1193].

Notre Elité Intellectuelle Moderne [Modern *Entelektüel Elitimiz*], daktilo nüsha, 15 s.

Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı, çev. Fatih Yücel, Kronik Kitap Yay., 1. bs., İstanbul 2019, 216 s.

Exposé Analytique de la Question Egyptienne [Mısır Sorununa Analitik Bir Bakış Açısı] yazma, 37 s.

Reformes [Reform], yazma, 20 s.

Religion Naturelle [Tabiî Din], yazma, 10 s.

Said Halim Paşa Külliyâtı, haz. Vahdettin Işık, Ketebe Yayınları, 1. bs., İstanbul 2019, 464 s. [*Buhranlarımız, Mukallidliklerimiz, Buhrân-ı Fikrîmiz, Buhrân-ı* İctimâ'îmiz, İnhitât-*ı İslam Hakkında,* İslâmlaşmak*, İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye, Islâhâtımızın Esâsları*].

Le Société Ottomane [Osmanlı Toplumu], yazma, 24 s. + 25 s.

Taassub, Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 2. bs., İstanbul 1333, 14 s. [Mehmed imzasıyla].

Toplumsal Çözülme: -Buhranlarımız-, haz. N. Ahmet Özalp, Burhan Yay., İstanbul 1983, 163 s.

11 Tercümeye M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı *Said Halim Paşa Buhranlarımız ve Son Eserleri* adlı neşri esas alınmıştır.

H. ***Tezler***

Ağırman, Ferhat, *Yaşadığı Dönem Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri*, Dokuz Eylül Ü., SBE, Felsefe ve Din Anabilim Dalı, DT., İzmir 2007, IX + 188 s.

Aksu, Hasan, *Osmanlı Basınında Said Halim Paşa Suikastı*, Bolu Abant İzzet Baysal Ü., SBE., Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı, YLT., Bolu 2018, 124 s.

Albayrak, Şeref, *Tanzimat Aydınları ve Said Halim Paşa'da Medeniyet Algısı*, Pamukkale Ü. SBE., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi Bilim Dalı, YLT., Denizli 2019, 101 s.

Bilican, Ertuğrul, *Said Halim Paşa'da Doğu-Batı Sorunu*, İstanbul Ü., SBE., Sosyoloji Anabilim Dalı, YLT., İstanbul 1988, 143 s.

Bostan, M. Hanefi, *Said Halim Paşa'nın Hayatı*, Marmara Ü., SBE., YLT., İstanbul 1986, II + 172 s.

Bulanık, Abdulhalit, *Said Halim Paşa'da Ahlak ve Siyaset*, Marmara Ü., SBE., Felsefe ve Din Anabilim Dalı, YLT., İstanbul 2004, 147 s.

Bülbül, Kudret, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Prens Said Halim Paşa*, İstanbul Ü., SBE., Siyasal Bilimler Anabilim Dalı, YLT., İstanbul 1994, 180 s. [basıldı].

Gelincik, Rabia, *Said Halim Paşa*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, LT., İstanbul 1973, 94 s.

Gül, Adnan, *Türk Yenileşme Tarihinde Bir Mütefekkir Olarak Said Halim Paşa ve Batılılaşma Problemi*, Hacettepe Ü., SBE., Tarih Anabilim Dalı, YLT., Ankara 1994, 124 s.

Gülcan, Sibel, *II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Düşünce Hayatında Said Halim Paşa,* Sakarya Ü. SBE., Tarih Anabilim Dalı, YLT., Sakarya 2000, 115 s.

Karlı, Elçin, *The Concept of State in Said Haim Pasha and Ziya Gökalp*, Fatih Ü. SBE., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, YLT., İstanbul 2010, 118 s.

Korkmaz, Hüseyin, *Said Halim Paşa'nın Dini ve İçtimai Görüşleri,* Erciyes Ü., SBE., Siyasal Bilimler Anabilim Dalı, YLT., Kayseri 1994, 127 s.

Pekasil, Tahir, *Said Halim Paşa'da Toplum ve Siyaset*, Marmara Ü. Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Sosyoloji ve Antropoloji Anabilim Dalı, YLT., İstanbul 1998, 251 s.

Şener, Ömer Faruk, *Geçmişten Günümüze Said Halim Paşa Yalısı*, Süleyman Demirel Ü., SBE., Sanat Tarihi Anabilim Dalı, YLT., Isparta 2019, 199 s.

Şenlik, Mehmet, *Said Halim Paşa'da Din-Devlet İlişkisi*, Uludağ Ü., SBE., Tarih Anabilim Dalı, YLT., İstanbul 1998, 107 s.

Türkyılmaz, Hilmi, *Said Halim Paşa'da Din ve Batılılaşma*, Selçuk Ü. SBE, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, YLT., Konya 2002, 169 s.

Yıldız, M. Cengiz, *Said Halim Paşa'da Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik*, Fırat Ü., SBE., Sosyoloji Anabilim Dalı, YLT., Elazığ 1994, 100 s.

KİŞİ ADLARI DİZİNİ

Abdülhalim Paşa 49, 61, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 117, 121, 122, 124, 145, 353, 497, 761
Ahmet Cevdet Paşa 45, 181, 226, 393, 396, 540, 626, 634, 662, 692
Âsaf Ali A. Feyzi 758
Behiye Sultan 147
Cemil Meriç 224, 323, 607, 667, 668, 673, 709, 715
Gazali 737
Halil Bey 27, 29, 86
İbnülemin Mahmut Kemal 71, 88, 169, 711
Mehmet Ali Halim Bey 23
Prens Mehmet İbrahim Halim Bey 23
Sezai Karakoç 45, 181, 210
Abdullah Cevdet 214, 226, 314, 340, 477, 484, 528, 539, 608, 609, 670, 679, 682, 714, 725
Abdullah Ceyhan 793
Abdülaziz Çavış 29
Abdülhak Hamit 78
Abdülhak Şinasi Hisar 97, 98, 99, 714
Abdürreşit İbrahim Efendi 79, 674
Abdürrezzak Berekat 767, 771, 772, 774, 775, 777, 779, 808
Abraham Isaac Katsh 759
Abraham Paşa 99
Ağaoğlu Ahmet Bey 137
Ahmed Muhiddin 573, 757, 780, 802
Ahmet Ferit 700, 703
Ahmet Hamdi Akseki 331
Ahmet Hamdi Tanpınar 212
Ahmet İhsan Tokgöz 88
Ahmet Mithat Efendi 77, 82, 210, 414, 540, 634, 671, 702
Ahmet Muhtar Bey 74
Ahmet Şeyhun 34, 62, 84, 86, 89, 90, 92, 134, 279, 314, 322, 421, 483, 556, 557, 619, 621, 622, 727, 731, 738, 742, 746, 793
Ahmet Vefik Paşa 465, 696, 705
Aichurek Zhumanalieva 767, 770, 771, 773, 774, 776, 777, 779, 782, 807
Aka Gündüz 105, 150
A. Kenneth Cragg 760
Aldous Huxley 500
Ali Fuat Paşa 55
Ali Fuat Türkgeldi 87
Ali Münif Bey 137
Ali Rıfat Çağatay 99
Ali Suavi 334, 348, 405, 406, 634, 644, 670, 691, 702, 725
Ali Şeriati 500, 551, 552, 554, 559, 561, 677
Ali Şükrü 98, 331, 805, 806
Althusser 197, 207
Antonio Gramsci 193, 329
Antonio Lasciac 112, 113, 114, 120, 123, 127, 128, 129, 131, 133, 134
Arap Said 106, 107, 108, 109
Aristo 232, 462, 656
Arnold Toynbee 220, 499, 669, 682, 685, 686
Arşavir Şıracıyan 31, 61, 71, 93, 94, 139, 454, 704, 792, 797
Aubrey Herbert 747
August Fischer 780, 808
Avukat Baha Bey 69
Babanzâde Ahmet Naim 78, 205, 206, 232, 331, 608, 609, 644, 664, 697, 719
Bahaddin Şakir 93, 94
Baha Tevfik 352
Behçet Necatigil 147
Bernard Lewis 225, 278, 633
Bolahenk Nuri Bey 99
Bronzart Paşa 88
Büyük Petro 373
Cavid Bey 27, 28, 164, 323, 330, 413, 803
Celal Bayar 311
Celalettin Arif 24
Cemal Azmi 93, 94
Cemal Paşa 26, 27, 28, 29, 31, 54, 86, 87, 88, 95, 177, 330, 332, 652, 660, 803, 804
Clemenceau 12, 34, 607
Cromer 122, 125, 126, 133, 747
Çürüksulu Mahmut Paşa 27, 28, 85
Dale Eickelman 274
Damat Ferit Paşa 67, 71, 93, 144, 308
Damat Mahmut Ethem Paşa 99
David Hume 463, 716
Dede Efendi 99
De Gaulle 653
Descartes 688, 737
De Troy 159
Diderot 715
Disraeli 748
Doğan Ergun 312
Dr. Necmettin Arif 24, 145
Durkheim 249, 355, 409, 410, 463, 469, 480, 574, 575, 685, 688, 697, 698
Duverger 653
Ebubekir Ratib Efendi 681
Ebuzziyâ Tevfik 634
Edmund Burke 349, 574, 591
Edward Said 563, 570, 608, 669, 682
Emine Abbas 65
Emine Semiye 530
Emrullah Efendi 78
Enver Paşa 26, 27, 28, 29, 31, 52, 53, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 95, 117, 264, 309, 330, 529, 530, 539, 670, 726, 749
Ercümend Özkan 500, 503, 554, 556
Ercüment Kuran 182, 278, 379, 558, 756
Ernest Renan 232, 273, 565, 625, 682, 689, 702
Erol Güngör 46, 182, 215, 609
Eşref Edip 34, 35, 46, 47, 62, 63, 64, 78, 101, 105, 182, 205, 211, 212, 222, 308, 353, 545, 729, 792
Eşref Sencer Kuşbaşı 51
Falih Rıfkı Atay 56
Farabi 45, 379
Fatih Kerimi 77, 78, 79, 80, 81, 82
Fatma Âliye 78
Fazlur Rahman 383
Ferdinand 27, 121, 124, 125, 128, 131
Ferhat Ağırman 169, 182, 679
Feridun Kandemir 68, 69
Ferit Kam 62, 352, 704
Feyhaman Duran 63, 102
Fikret Mualla 63

Filibeli Ahmet Hilmi 206, 335, 460, 461, 469, 704, 727, 731
F. K. Abbot 760
François Hennebique 113
Fuad Şemsi Bey 65
Fuat Köseraif 67
Gani Hüseyinov 77
Gaston Gaillard 714, 715
Gazi Ahmet Muhtar Paşa 24, 84
George Lloyd 747
Giuseppe Brugo 113
Gulyeviç 26
Gustave Le Bon 24
Güzin Dino 709
Hacı Adil Bey 81, 137
Hacı Ârif Bey 99
Hafız İsmail 101
Hakkı Tarık Us 782
Halide Edip 78, 532, 537, 758
Halife Abdülhakim 464
Halil Halid 467
Halil Rifat Paşa 727
Halim Sabit 281, 352, 456, 691
Hanefi Bostan 62, 67, 69, 81, 82, 83, 84, 86, 137, 145, 146, 180, 187, 314, 421, 436, 557, 661, 663, 664, 711, 727, 730, 731, 756, 802
Hasan el-Benna 269, 502, 503, 759
Hasan Hanefi 607, 671, 677, 678
Hayrettin Karaman 268, 687
Hayri Efendi 27, 29
Hergeleci İbrahim 106, 107, 108, 109
Hersekli Ârif Hikmet 461, 479
Hidiv Tevfik Paşa 62, 105
Hilmi Ziya Ülken 50, 312, 313, 352, 371, 633, 663, 664, 697, 728
Hoca Ali Rıza 62
Hoca Raif Efendi 55
Hoca Vehib 99
H. Spencer 73
Hüseyin Cahit Yalçın 90, 138, 395, 544
Hüseyin Kazım Kadri 461, 468, 477, 479
Hüseyin Nakip Bey 150
Hüseyin Rahmi Yananlı 776, 794, 808
Hüseyin Tosun Bey 137
Hz. Peygamber 42, 231, 232, 286, 341, 342, 382, 555, 611, 620, 622, 625, 627, 717, 718
II. Abdülhamit 23, 24, 41, 61, 62, 83, 84, 101, 132, 183, 202, 264, 265, 274, 277, 278, 309, 315, 317, 324, 336, 340, 351, 355, 361, 380, 394, 395, 396, 425, 455, 456, 458, 484, 530, 531, 534, 536, 545, 632, 644, 660, 683, 687, 699, 700, 701, 702, 704, 723, 725, 726, 727, 731, 762
İbn Haldun 15, 45, 200, 211, 235, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 376, 377, 462, 688, 724, 736, 737
İbn Teymiye 627
İbrahim Akçura 699, 700
İbrahim Bey 27, 29
İbrahim Saib 62
İdris Küçükömer 311, 312, 314, 329, 762
İhsan Raif 532
İskender Türe 771, 774, 775, 777, 779, 781
İskilipli Âtıf 331, 335, 455, 456, 460, 461
İsmail Gaspıralı 77, 82, 696, 699
İsmail Habib Sevük 108, 109
İsmail Hakkı 48, 235, 459, 471, 479, 605, 608, 765, 781, 786, 803
İsmail Hakkı Şengüler 605, 765, 781, 786, 803
İsmail Kara 33, 34, 46, 48, 62, 71, 72, 73, 84, 182, 185, 211, 262, 271, 272, 279, 281, 313, 314, 381, 382, 404, 405, 406, 411, 412, 428, 479, 503, 505, 507, 517, 519, 530, 557, 558, 564, 566, 570, 633, 636, 642, 644, 667, 689, 691, 694, 697, 698, 711, 713, 714, 716, 731, 735, 756, 760, 766, 773, 777, 778, 779, 781, 783, 785, 787, 792, 800, 801, 804, 805, 807
İsmail Paşa 49, 61, 120, 155, 453
İsmail Taşpınar 34, 35, 48, 787, 804
İsmet Özel 46, 182, 207, 391, 547, 638
İzzet Paşa 27, 86
Jacqueline Lagrée 716
John Locke 457, 479
J. S. Mill 73
Kara Kemal 137, 653
Karl Mannheim 455, 457, 458, 464, 552
Kavasoğlu Koca İbrahim 106
Kayyum Nasiri 727
Kâzım Paşa 55
Kemalettin Hüseyin 103
Kemal Kuşçu 758, 759, 761, 805
Kemal Tahir 224, 225, 312, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 668, 802
Kerime Halim 117
Kınalızade Ali 670
Kipling 638, 747
Koçi Bey 45, 224, 579, 670
Kral Hüseyin 58
Kudret Savaş 767, 771, 772, 774, 775, 777, 779, 781, 807
Ku Hung-Ming 17, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743
Liman von Sanders 31, 56
Lord Cromer 126
Loyd George 34
Machievelli 193
Madison 275
Mahmut Esat 530
Mahmut Şevket Paşa 24, 25, 70, 81, 84, 85, 102, 137, 156, 161, 166, 264, 274, 397, 453, 484, 530, 632, 703, 711, 719, 750
Manyasizâde Refik 69
Martin Luther 186
Marx 195, 198, 199, 202, 207, 212, 333, 463, 464, 543, 639, 682, 688, 796
Mehmet Abbas Halim Paşa 23
Mehmet Abdülhalim Paşa 49, 353, 497
Mehmet Âkif 9, 13, 15, 24, 33, 35, 45, 46, 49, 59, 62, 78, 79, 100, 102, 105, 106, 145, 150, 169, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 196, 205, 206, 214, 232, 258, 263, 264, 265, 268, 269, 271, 274, 279, 281, 286, 331, 335, 341, 346, 352, 383, 409, 454, 455, 457, 461, 462, 468, 484, 500, 537, 547, 557, 590, 605, 608, 609, 621, 626, 644, 646, 660, 672, 674, 675, 686, 688, 693, 696, 702, 704, 711, 718, 727, 731, 732, 736, 752, 766, 767, 768, 769, 780, 783, 784, 785, 788, 792, 794, 797, 799, 803, 804
Mehmet Ali Ayni 352, 704, 727
Mehmet Ali Paşa 23, 49, 61, 97, 99, 103, 106, 115, 116, 140, 155, 159, 184, 263, 271, 309, 353, 397, 453, 483, 497, 545, 632, 651, 662, 663, 670, 703, 723, 727, 738, 761
Mehmet Ali Tevfik 112
Mehmet Ruyan Soydan 34, 101, 530, 633, 715, 716, 731, 769, 788
Mehmet Şevket Eygi 778, 785
M. Ertuğrul Düzdağ 33, 48, 50, 51, 207, 262, 271, 308, 353, 363, 377, 381, 420, 434, 455, 480, 481, 508, 529, 547, 557, 572,

584, 591, 650, 658, 672, 674, 675, 680, 698, 711, 731, 750, 756, 757, 766, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 779, 781, 782, 785, 787, 793, 794, 807, 808
Meryem Cemile 45, 46, 181, 182, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 805
Mevdudi 334, 464, 470, 551, 552, 554, 556, 560, 730, 731, 759, 762
Mithat Cemal 48, 63, 64, 105, 106, 531, 533, 535, 536
Mithat Paşa 318, 393, 394, 405, 406
Mithat Şükrü Bey 137
Mizancı Murat 78, 265, 279, 286, 660, 702
Montagu 747
M. Sami Karayel 106, 107, 108
M. Suat Mertoğlu 417, 757, 793, 802
Muhammed Abduh 43, 188, 232, 263, 265, 269, 278, 352, 363, 404, 421, 473, 551, 619, 627, 640, 727, 762
Muhammed Beşir el-İbrahimî 759
Muhammed Hamidullah 759
Muhammed İkbal 44, 45, 46, 181, 182, 186, 232, 275, 383, 552, 553, 559, 573, 751, 756, 757, 760, 796
Muhammed Marmaduke Pickthall 17, 45, 46, 181, 182, 272, 714, 759, 763, 764
Muhammed Yusuf Han 759
Muhsin Ertuğrul 537
Muhtar Tevfikoğlu 103
Mûnise Başikoğlu 69
Musa Carullah 404, 537, 538, 539, 727
Musa Kâzım Efendi 29, 78, 528, 625, 664, 727, 731
Mussolini 275
Mustafa Fâzıl Paşa 61, 395, 661, 663
Mustafa Kemal Paşa 52, 55, 58, 649, 795
Mustafa Reşit Paşa 183, 682, 685, 704
Mustafa Sabri 206, 232, 331, 335, 352, 404, 456, 530, 540, 660, 664, 727
Mustafa Saffet Efendi 529
Mümtaz Turhan 46, 182, 638
Naciye Neyyal Hanım 529
Naciye Sultan 529
Nâfi Baba Dergâhı 70
Nahid Sırrı 102, 147, 148, 153, 800, 805
N. Ahmet Özalp 33, 283, 287, 503, 554, 572, 606, 710, 736, 766, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 777, 779, 781, 785, 786, 794, 798, 807, 808
Namık Kemal 43, 45, 183, 212, 215, 232, 278, 279, 334, 335, 340, 348, 352, 361, 394, 405, 406, 414, 455, 456, 457, 458, 461, 462, 463, 465, 469, 498, 503, 553, 565, 608, 622, 625, 634, 644, 660, 670, 682, 689, 691, 692, 702, 704, 725
Napolyon 49, 159, 273, 523
Nâzım Paşa 71
Necip Fazıl 207, 455, 456, 460, 461, 462, 500, 503
Nedim Bey 47, 99
Nevres 71, 100
Neyzen Ahmed Dede 71, 100
Nezihe Muhiddin 536, 538
Niyazi Berkes 314, 421, 469, 566, 580, 633, 662, 663, 683
Orhan Kemal 652
Oskan Efendi 27, 28
Osmanlı Anayasası 253, 257
Osman Nizami Paşa 86, 139, 140, 141, 801
Ömer Hakan Özalp 35, 54, 480, 783, 786, 787, 788, 798, 799
Padişah V. Mehmet Reşat 30, 264
Petraki Adamanti 97
Peyami Safa 457, 533, 536
Philip K. Hitti 760
Picot 747
Portakal Mikail Paşa 413
Prenses Emine Tosun İnci 23, 146
Prenses Mevhibe Celal 537
Prens Halim Paşa 23, 72, 99, 453, 703, 723, 750, 754
Prens Ömer İbrahim Halim 23, 146, 147, 148, 151
Prens Sabahattin 25, 244, 253, 311, 314, 340, 359, 498, 503, 573, 585, 660, 725
Prens Tosun Paşa 23, 146
Rauf Bey 35, 55, 467, 711
Recep Tayyip Erdoğan 50
Refet Bey 55
Remzi Oğuz Arık 464
Reşid Rıza 269, 421, 619, 627, 727
Rıza Tevfik 24, 47, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 100, 143, 517, 672, 800, 805
Robert Kolej 70
Robert Nisbet 352, 358
Roderic Davison 709, 710
Roger Garaudy 531
Rousseau 211, 342, 343, 348, 421, 557, 621, 638, 685, 688, 715, 716
Sadeddin Arel 99, 100
Sadri Maksudi 700
Sahib Molla Bey 99
Said Halim Pacha 714, 783, 808
Said Halim Paşa Yalısı 24, 72, 97, 101, 145, 778, 796, 797, 798, 799, 806, 807, 809
Said Nursi 258, 331, 335, 346, 352, 404, 484, 498, 561, 727, 731, 753, 762
Said Paşa 17, 23, 24, 67, 68, 75, 78, 81, 84, 115, 146, 155, 156, 159, 160, 267, 606, 663, 674, 692, 703, 713, 727
Said Ramazan 759
Sakızlı Ohannes Paşa 413
Sami Bey 31, 93, 98
S. D. Goitein 760
Seyyid Ahmet Han 278, 727, 758
Seyyid Bey 274, 352
Seyyid Emir Ali 278, 727
Seyyid Kutub 268, 269, 334, 462, 551, 554, 555, 562, 730, 731, 732, 733, 759
Souchon 28, 87, 88, 95, 330
Sultan Abdülaziz 61, 105, 106, 202, 211, 395, 405, 453, 457, 458, 701
Sultan Abdülmecit 115, 670, 704
Sultan Vahdettin 31, 100, 309, 313
Sultan V. Murat 103
Süleyman Bustani 27, 28
Süleyman Hayri Bolay 46, 182, 281, 781, 794, 808
Şehabettin Mercani 727
Şehzade Mehmet Ziyaeddin Efendi 147
Şehzade Ziyaeddin Efendi 162
Şemseddin Günaltay 456
Şerafeddin Yaltkaya 456
Şerif Ali 29, 30
Şerif Ali Haydar Bey 30
Şerif Faysal 29
Şerif Hüseyin Paşa 29, 30
Şerif Muhyiddin Targan 100, 105
Şerif Paşa 25, 719
Şükrü Bey 27, 28, 137
Taha Hüseyin 758
Taha Toros 102, 146, 147, 148, 150, 153
Talat Paşa 27, 30, 54, 86, 92, 117, 139, 140, 141, 156, 161, 163, 166, 264, 330, 530, 545, 652, 749, 750, 797, 802, 804, 805
Tamburacı Osman Pehlivan 71
Tanburî Cemil Bey 101
Tanburî Kâmil Efendi 99

Tanju Demir 782
Tarık Zafer Tunaya 281, 311, 312, 314, 405, 428, 527, 659, 660, 664, 667, 683, 718, 726, 757
Tevfik Azmi Bey 139
Tevfik Paşa 31, 62, 105, 137, 454
Thomas Woodrow Wilson 12, 34
Tocqueville 275, 398, 401
Tunuslu Hayreddin Paşa 182
Vahdettin Işık 33, 85, 206, 297, 348, 405, 407, 417, 480, 591, 633, 729, 766, 767, 771, 772, 774, 775, 777, 779, 781, 786, 788, 791, 794, 806, 808
Valde Paşa 98
Velid Ebuzziya 55
Vicdan Hanım 23
Vlasa Aristaki 97
Voltaire 15, 715, 716
Wangenheim 53, 86, 87
Weber 195, 196, 197, 198, 199, 202, 207, 413, 464, 465, 476, 639, 688
William Jones 747
Yağlıkçızâde Ahmet 99
Yahya Efendi 74, 75
Yahya Kemal 150, 457
Yakup Cemil 30
Yakup Kadri Karaosmanoğlu 163, 666
Yakup Öztürk 767, 769, 771, 773, 774, 776, 777, 780, 782, 794, 807
Yaşar Nezihe 532, 534, 540
Yesârîzâde Ahmet Necip Paşa 99
Yusuf Akçura 61, 281, 323, 552, 617, 636, 670, 682, 696, 697, 699, 700, 701, 702, 703, 705, 706, 725, 726
Zafer Toprak 352, 528, 529
Zeyneb Sedat 532
Zeynep Halim 102, 103, 105, 150, 153
Zhang Zhidong 738
Ziya Gökalp 137, 189, 226, 245, 266, 311, 323, 326, 327, 352, 355, 409, 411, 464, 469, 566, 572, 573, 577, 585, 595, 662, 663, 670, 674, 675, 682, 685, 692, 693, 694, 696, 697, 698, 718, 725, 758, 780, 791, 799, 802, 809
Ziya Paşa 183, 212, 227, 232, 405, 553, 622, 634, 644, 702, 725
Ziya Şakir 86, 87, 88, 95, 806

KONU DİZİNİ

Abbas Halim Paşa Köşkü
Acem 39, 175, 179, 197, 221, 470, 471, 476, 597, 616, 627, 692, 696
Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı 765, 781, 786
adalet 14, 45, 175, 181, 189, 191, 204, 205, 246, 247, 252, 255, 257, 259, 267, 272, 273, 286, 293, 296, 316, 317, 318, 319, 336, 361, 367, 421, 427, 428, 430, 431, 432, 466, 488, 492, 493, 501, 560, 577, 578, 582, 595, 611, 615, 618, 620, 621, 622, 626, 637, 653, 658, 670, 711, 739, 741, 742, 743, 752
Afrika 103, 277, 307, 426, 427, 534, 759
ahlak 11, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 56, 166, 171, 175, 178, 179, 183, 185, 189, 190, 211, 227, 244, 245, 246, 249, 251, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 265, 271, 280, 282, 284, 285, 286, 290, 291, 296, 327, 340, 344, 345, 355, 356, 357, 366, 367, 375, 380, 384, 389, 390, 394, 398, 404, 412, 413, 414, 415, 416, 429, 433, 461, 462, 469, 485, 491, 492, 494, 509, 518, 522, 540, 547, 558, 560, 566, 571, 576, 577, 580, 581, 587, 589, 606, 609, 613, 621, 623, 629, 635, 640, 644, 649, 652, 675, 686, 690, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 702, 705, 712, 717, 725, 729, 741, 753
ahlakiyat 211, 238, 467, 780
Ahrarcılar 749
aile 97, 102, 104, 114, 115, 118, 120, 123, 141, 144, 145, 146, 151, 188, 211, 238, 251, 351, 353, 357, 361, 362, 432, 491, 508, 527, 528, 540, 662, 663, 676, 696, 739, 740, 741, 745
alafranga 98, 272, 498, 671, 682
Alemdağ 103
Âlem-i İslâm 47, 58, 59, 79, 674, 729, 736, 798
Alinari Kardeşler 111, 112
Almanlar 177, 330, 705, 754
Almanya 26, 27, 28, 53, 57, 86, 87, 89, 90, 161, 166, 176, 177, 197, 307, 323, 330, 381, 401, 443, 444, 447, 448, 545, 546, 608, 703, 738, 750, 758, 795, 798, 803
Amerika Birleşik Devletleri 12, 34, 191, 240, 725
Anadolu 23, 26, 27, 32, 34, 49, 50, 52, 55, 59, 64, 80, 81, 90, 93, 142, 158, 176, 184, 225, 234, 275, 330, 332, 342, 444, 446, 526, 529, 537, 600, 649, 652, 653, 656, 666, 700, 714, 750, 801, 807
anayasacılık 392, 393, 397, 398
Ankara 33, 47, 48, 49, 52, 57, 58, 62, 67, 86, 87, 90, 95, 99, 100, 103, 134, 137, 139, 182, 207, 262, 263, 271, 278, 287, 297, 330, 331, 341, 346, 363, 377, 379, 401, 427, 435, 470, 479, 503, 539, 551, 552, 553, 554, 558, 561, 572, 591, 605, 609, 617, 650, 674, 675, 680, 684, 688, 690, 694, 700, 725, 733, 736, 737, 739, 746, 749, 750, 751, 756, 758, 775, 782, 783, 794, 797, 799, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809
antagonizma 404
Arapça 17, 23, 29, 61, 111, 115, 161, 166, 184, 211, 263, 353, 409, 421, 453, 466, 608, 663, 664, 667, 672, 678, 693, 706, 727, 738, 749, 761, 765, 767, 770
Arap-İslam kültürü 497
Arap milliyetçiliği 495
Arap-Yahudi 758
aristokrat 117, 202, 246, 250, 255, 257, 391, 483, 534, 537, 546, 569, 581, 589, 600, 664, 749, 753
Arnavutköyü Kız Koleji 70
Arnavut milliyetçiliği 495
Art Nouveau 111, 114
asabiyet 187, 302, 342, 366, 369, 370
Aslanlı Yalı 97, 98, 100, 101, 106, 107, 145
asri kadın 528
asrileşme hevesi 528
atalet 328, 445, 569, 588, 690
Avrupa 11, 15, 18, 23, 24, 26, 37, 40, 50, 52, 59, 62, 63, 73, 84, 85, 89, 101, 102, 109, 111, 112, 115, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 128, 138, 147, 155, 156, 157, 159, 161, 164, 166, 170, 174, 175, 178, 182, 185, 188, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 226, 227, 232, 237, 253, 254, 263, 264, 265, 267, 272, 273, 274, 275, 280, 282, 292, 293, 294, 300, 302, 316, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 349, 350, 353, 355, 358, 359, 372, 395, 398, 400, 413, 414, 415, 416, 421, 422, 424, 428, 433, 443, 444, 445, 447, 448, 453, 463, 464, 472, 475, 476, 477, 484, 507, 513, 525, 526, 528, 530, 532, 533, 535, 536, 537, 539, 540, 547, 551, 557, 564, 566, 573, 575, 577, 578, 580, 581, 582, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 605, 606, 608, 609, 610, 611, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 629, 630, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 652, 654, 661, 664, 666, 669, 670, 671, 672, 673, 676, 677, 678, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 700, 701, 703, 706, 710, 713, 714, 715, 716, 720, 723, 724, 728, 729, 733, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 748, 749, 752, 753, 754, 755, 759, 761, 763, 768, 800
Avrupa Birliği 212, 214, 215
Avusturya 26, 27, 30, 53, 81, 87, 112, 156, 176, 443, 444, 448, 748, 797
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 27, 748
Âyan Meclisi 24, 264, 483
Ayasofya 31, 142, 143, 144, 720
Ayastefanos Sulh Antlaşması 26
Aydınlanma 242, 315, 342, 461, 517, 557, 583, 621, 622, 661, 681, 716, 724
aydınların yabancılaşması 505
aydın sorunu 403, 408
Babıâli 24, 28, 54, 61, 71, 81, 82, 84, 87, 139, 142, 156, 159, 308, 393, 394, 395, 484, 530, 540, 660, 661, 703, 711, 795, 799

bağnazlık 241, 499, 610, 611, 613, 614, 615, 617, 619, 622, 623, 624, 625, 626, 629, 728, 729, 735, 766, 767, 770, 771, 794, 807
Balkan 25, 26, 53, 55, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 281, 380, 444, 447, 448, 453, 506, 662, 679, 701, 723, 727, 748, 749, 750, 752
Balkan Savaşı 78, 79, 80, 81, 85, 380, 727
baskıcı 216, 222, 289, 315, 316, 317, 331, 355, 359, 381, 431, 493, 541, 686, 705, 730
başkanlık 45, 46, 125, 240, 327, 328, 700
Batıcılar 184, 233, 254, 258, 328, 512, 553, 558, 647, 734
Batılılaşma 11, 14, 40, 42, 48, 92, 189, 191, 214, 215, 242, 243, 246, 249, 250, 254, 256, 257, 261, 262, 265, 266, 279, 280, 285, 286, 287, 318, 321, 323, 350, 351, 353, 354, 370, 384, 385, 392, 405, 486, 487, 490, 491, 505, 506, 508, 509, 511, 519, 521, 524, 525, 537, 557, 563, 570, 581, 606, 608, 616, 617, 641, 646, 647, 648, 651, 652, 653, 654, 656, 657, 659, 663, 665, 668, 670, 671, 672, 679, 680, 682, 709, 739, 741, 758, 764, 796, 797, 798, 801, 803, 809
Batı Materyalizmi Karşısında İslâm 758, 761
Batı-merkezci 404
Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu 461
Bebek 69, 70, 71, 98, 99, 104
Begüm Ayşe Bereni Vakfı 714
Bekirağa Bölüğü 137
Berlin Antlaşması 748
Beş Romancı Tartışıyor 652
Beyanü'l-Hak 279
Beyazıt Meydanı 25
beynelmilelci 38
bidat 186, 205, 206
Birinci İnönü Zaferi 138
Birinci Meclis 331, 346
Birleşmiş Milletler 51, 191, 803
Boğaziçi Mehtapları 97, 98, 99
Boğaziçi Yalıları 97, 98, 803
Bolşevik 176, 310, 445, 447, 448, 671
Bolşevik Rusya 176, 445, 447, 448
Bombay 58, 750
Bozkırdaki Çekirdek 656
Bozcaada 26
Breslau 28, 87, 177, 330
Brükselli 121
Budist 175, 197, 285, 566, 625, 626, 686, 688
Buhrân-ı Fikrîmiz 157, 188, 302, 303, 354, 569, 706
Buhrân-ı İçtimâîmiz 32, 35, 157, 162, 188, 191, 223, 227, 301, 454, 509, 512, 514, 518, 569, 595, 613, 615, 623, 705, 706, 707
Buhrân-ı Siyasimiz 34, 35
Buhranlarımız 9, 11, 14, 33, 34, 48, 50, 51, 52, 54, 62, 86, 95, 137, 169, 171, 178, 186, 189, 191, 207, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 271, 277, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 308, 309, 310, 311, 312, 324, 330, 348, 353, 354, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 373, 374, 375, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 397, 401, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 434, 455, 480, 481, 498, 499, 503, 508, 509, 512, 513, 514, 516, 518, 525, 529, 530, 540, 547, 554, 557, 572, 591, 605, 608, 609, 610, 611, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 622, 623, 624, 627, 628, 629, 630, 632, 633, 634, 641, 650, 652, 653, 658, 665, 666, 667, 672, 697, 699, 703, 704, 705, 706, 711, 712, 713, 714, 717, 728, 729, 731, 736, 739, 742, 746, 750, 752, 756, 757, 760, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 785, 787, 789, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 803, 807, 808
Buhranlarımız ve Son Eserleri 33, 48, 51, 52, 54, 86, 95, 186, 262, 271, 277, 282, 284, 285, 287, 308, 310, 324, 348, 353, 363, 367, 377, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 420, 434, 455, 480, 481, 508, 509, 512, 513, 514, 516, 518, 525, 529, 530, 547, 591, 605, 608, 609, 610, 611, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 622, 623, 627, 628, 629, 630, 652, 653, 658, 665, 666, 667, 672, 697, 728, 729, 736, 750, 756, 766, 767, 771, 772, 773, 774, 775, 777, 779, 781, 782, 785, 787, 793, 794, 796, 797, 800, 801, 807, 808
Bulgar 25, 702, 802
burjuva 169, 170, 199, 202, 310, 320, 406, 415, 424, 515, 546, 636, 653, 654, 655, 669, 673, 677, 686, 691, 696, 698, 729
bürokrat 225, 289, 312, 395, 483, 633, 652, 653, 684, 685, 686, 691, 724, 729, 737, 747
bürokratik yapı 393, 395
Carnet de la Semaine 714, 715
Cavidname 275, 751, 756, 760, 796
Cebel-i Lübnan 64
cehalet 73, 74, 188, 325, 328, 356, 579, 633, 728
Cemaat-i İslami 551, 759, 760, 762
Cihat Fetvası 29
Corriera Della Sera 139
Cultural Side of Islam 751, 756
cumhuriyet 180, 341, 347, 553, 738
Cumhuriyet Dönemi 48, 206, 207, 209, 212, 223, 229, 313, 328, 386, 482, 536, 542, 557, 563, 587, 633, 636, 650, 659, 661, 668, 672, 691, 723, 734, 765, 793, 794
Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı 313, 482, 650
Cumhuriyet Türkiye'si 212
Cünye 69
Çanakkale 29, 53, 54, 55, 56, 88, 137, 164, 177, 535, 693, 754, 796
Çatalca 104, 748, 749
çeviri yazı 765, 766, 767, 771, 774, 775, 777, 778, 779, 781, 782
Çin 17, 217, 274, 392, 606, 669, 671, 673, 718, 725, 737, 738, 739, 740, 741, 745, 746
Çin Halkının Zihniyeti 739, 746
Çin kadını 740
dandy 119
Danimarka 90
Darul Ta'leef wa Tarjuma 751
dayanışma 42, 175, 179, 216, 245, 246, 252, 255, 256, 258, 259, 267, 286, 296, 316, 319, 320, 321, 353, 361, 370, 430, 432, 466, 488, 494, 501, 502, 560, 570, 577, 614, 623, 753
dekadan 119
demokrasi 12, 44, 171, 181, 188, 201, 214, 215, 219, 228, 229, 247, 250, 253, 254, 256, 275, 316, 327, 333, 334, 336, 340, 342, 343, 345, 347, 350, 353, 356, 358, 359, 360, 361, 387,

400, 403, 408, 424, 425, 431, 485, 488, 489, 496, 554, 556, 557, 559, 560, 570, 577, 589, 615, 620, 652, 656, 693, 694, 733, 735, 742, 743, 753, 762
demokratik despotizm 342
derebeylik 170, 171, 218, 253, 386, 426, 558, 575, 586, 600, 694, 744
Dersaadet 165, 778
despotik 308, 316, 317, 318, 399, 655
Devlet Ana 656
Devlet-i Aliyye 61, 101, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 591, 632
Dimekota 25
Direklerarası 106
Divan-ı Harb-i Örfî 25, 93
Dîvân-ı Harp 165
Divanyolu 71, 142
Doğu Anadolu 26, 27, 55, 90, 714
Doğu-Batı 187, 196, 199, 216, 307, 350, 353, 355, 428, 432, 503, 615, 622, 626, 652, 653, 655, 676, 677, 679, 680, 682, 690, 739, 746, 796, 809
Doğu bilimci 747
Doğu vilayetleri 26
Donanma Davası 652
Dört Halife Dönemi 294, 336, 339
düşünsel devrim 551
Düvel-i Muazzama 53, 199, 446
Düvel-i Mü'telife 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449
Düyûn-ı Umumiye 738
Düzenin Yabancılaşması 311, 762
Edirne 25, 26, 30, 70, 82, 85, 86, 109, 156, 159, 187, 212, 225, 264, 703
Ege 25, 26, 669
Ege Adaları 25
egemenlik 37, 259, 283, 321, 333, 353, 368, 391, 407, 482, 499, 501, 562, 625, 734
eğitim 17, 23, 44, 61, 77, 80, 83, 112, 117, 141, 147, 181, 183, 203, 206, 212, 228, 229, 233, 251, 273, 274, 283, 289, 308, 318, 321, 322, 355, 357, 365, 367, 380, 385, 389, 390, 397, 400, 410, 422, 469, 483, 497, 500, 507, 516, 522, 524, 527, 529, 530, 531, 532, 534, 536, 538, 540, 542, 544, 554, 590, 606, 616, 618, 619, 620, 623, 628, 633, 634, 635, 637, 638, 640, 643, 644, 645, 648, 649, 652, 656, 659, 660, 663, 666, 670, 675, 676, 682, 688, 689, 690, 700, 723, 724, 727, 732, 747, 752, 754, 755, 760, 761, 763
Ehlisalîb Muharebeleri 596
eklektik 185, 266, 345, 346, 357, 392, 419, 433, 496, 500, 610, 644, 685
elitist 311, 383, 395, 492, 693
emperyalizm 246, 247, 323, 671
Endülüs 187, 472, 617, 678
entelektüel 9, 11, 14, 16, 34, 41, 42, 63, 145, 146, 188, 241, 247, 250, 254, 289, 296, 314, 331, 332, 352, 353, 391, 392, 393, 395, 396, 407, 419, 457, 482, 483, 484, 489, 506, 508, 532, 563, 605, 607, 608, 619, 621, 643, 646, 659, 661, 663, 676, 683, 684, 686, 687, 691, 696, 700, 703, 704, 709, 710, 713, 714, 716, 717, 718, 720, 723, 727, 750, 751, 752, 763
entelijansiya 688
enternasyonalizm 311
epistemik 576, 588
epistemolojik 200, 241, 244, 260, 292, 419, 564, 567, 589, 689, 691
Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye 26
Erken Saatler 750
Ermeni Kırımı 31, 71, 137, 704
Ermeniler 29, 90, 91, 93, 802
Essai sur les Causes de la Décadence des Peuples Musulmans 716, 768, 769, 778, 788, 795, 807
Ethical Culture Society of Westchester 758
etnik 183, 275, 307, 327, 495, 544, 545, 643, 682, 683, 684, 685, 692, 693, 701, 702, 703, 759
evolutionist 322
Excelsior 711, 712, 719, 720
Farsça 17, 23, 29, 61, 184, 211, 263, 353, 409, 421, 453, 663, 667, 727, 738, 751, 761
Felatun Bey ve Rakım Efendi 210
feminizm 44, 380, 528, 541
feodal 455, 456, 489, 577, 588, 620, 738
Ferdinand 27, 121, 124, 125, 129, 132
fikir hareketi 44, 180, 277
Filistin 29, 51, 55, 235, 747
Fransa 12, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 53, 57, 80, 86, 87, 112, 113, 114, 148, 176, 191, 197, 227, 253, 265, 272, 308, 343, 381, 399, 421, 422, 443, 444, 446, 463, 497, 506, 507, 515, 607, 608, 620, 623, 632, 653, 661, 681, 684, 685, 701, 711, 712, 714, 715, 720, 737, 738, 748
Fransız 24, 28, 38, 39, 40, 44, 51, 68, 72, 89, 97, 101, 102, 117, 119, 122, 125, 128, 132, 159, 179, 181, 183, 218, 221, 224, 227, 236, 241, 242, 247, 249, 258, 266, 272, 282, 286, 296, 313, 315, 343, 349, 355, 359, 398, 399, 409, 413, 421, 422, 445, 464, 466, 467, 476, 481, 515, 533, 534, 553, 558, 560, 562, 573, 580, 581, 597, 606, 609, 610, 616, 620, 625, 627, 635, 653, 673, 682, 684, 685, 688, 689, 692, 693, 696, 697, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 719, 720, 747, 751, 752, 755, 763
Fransız İhtilali 286, 343, 349, 355, 466, 481, 534, 573, 673, 685, 693, 752
Fransızca 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 32, 33, 34, 35, 52, 53, 61, 62, 69, 71, 72, 73, 74, 111, 114, 119, 125, 140, 158, 161, 166, 184, 187, 188, 211, 263, 265, 272, 275, 301, 339, 341, 353, 395, 409, 421, 453, 467, 468, 485, 517, 530, 544, 546, 556, 581, 607, 621, 623, 633, 641, 642, 643, 648, 649, 663, 664, 667, 672, 679, 693, 709, 710, 711, 713, 714, 715, 716, 719, 720, 727, 731, 738, 739, 752, 757, 765, 766, 768, 769, 770, 778, 783, 784, 785, 787, 788, 791, 793, 795, 800, 805
Fransız Devrimi 183, 227, 241, 247, 296, 349, 533, 553, 558, 560, 562, 689
Galatasaray 31
Garp 97, 157, 159, 172, 234, 237, 264, 267, 300, 301, 302, 303, 353, 437, 438, 447, 448, 454, 465, 468, 471, 476, 477, 491, 507, 525, 530, 531, 534, 539, 540, 544, 564, 567, 569, 571, 574, 577, 578, 580, 584, 585, 589, 590, 593, 596, 635, 675, 682, 689, 695, 697, 698, 728, 741, 743, 744, 745, 758, 761, 785, 805
gelenekçi 233, 237, 240, 242, 340, 354, 405, 413, 583, 605, 627, 645, 739, 744
gelenekli 361, 605, 627

Goeben 28, 87, 177, 330
Gökçeada 25, 26
Grek 232, 715
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 183
Güney Afrika 759
güreş 104, 106, 107, 108, 109, 146
hakikat 157, 174, 178, 187, 194, 217, 258, 302, 312, 430, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 467, 470, 472, 476, 509, 511, 514, 515, 516, 517, 520, 521, 523, 553, 564, 580, 582, 587, 589, 638, 684, 686, 762
hâkimiyet-i milliye 218, 333, 335, 339, 340, 344, 345, 346, 347, 576
Hâkimiyet-i Milliye 58, 104, 150, 153, 784, 801, 802
hâkim paradigma 554, 560
halife 336, 342, 346, 701, 725
Hanımlara Mahsus Gazete 532
Harb-i Umumi 9, 12, 13, 14, 18, 30, 34, 87, 95, 139, 176, 787
hariciyye 445
Harp Kabineleri'nin İsticvabı 34, 48, 782
Harpte Türklerle Birlikte 749, 750, 753, 756
hayat-ı fikriyyeye 593
hayat pozitivizmi 520
Haydarabad 33, 714, 751, 760
Heyet-i Temsiliye 55
Hicaz 29, 41, 183, 804
hilafet 41, 42, 52, 58, 59, 176, 258, 260, 312, 325, 342, 352, 446, 701, 702, 750, 751
Hilafet Risaleleri 34, 348, 787, 807
Hindistan 17, 33, 58, 59, 235, 238, 278, 308, 311, 597, 632, 682, 726, 727, 748, 750, 754, 785, 786
Hint Hilafet Hareketi 750, 751, 752
Hint Hilafet Komitesi 58
Hint Müslümanları 58, 275, 751
Hint Müslümanlığı 39, 616, 627, 692
hiyerarşi 242, 252, 290, 291, 329, 360, 459
Hollanda 90, 738
Hristiyan 40, 173, 175, 186, 196, 197, 209, 246, 249, 253, 267, 279, 291, 292, 293, 294, 309, 319, 381, 459, 477, 478, 498, 558, 564, 566, 579, 582, 596, 610, 611, 613, 614, 615, 617, 618, 619, 624, 625, 626, 627, 629, 630, 635, 638, 681, 685, 688, 698, 701, 703, 731, 732, 740, 742, 747, 748, 754
hukuk 92, 100, 160, 180, 212, 218, 239, 240, 252, 253, 257, 266, 271, 274, 316, 325, 327, 328, 339, 342, 344, 346, 347, 351, 386, 387, 391, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 404, 415, 420, 421, 428, 438, 463, 466, 497, 502, 529, 530, 552, 599, 634, 644, 653, 689, 690, 697, 701, 754
hukuki değişim 391, 398
hukuk yapım tekniği 395
hurafe 569
hürriyet 34, 36, 37, 44, 45, 68, 80, 170, 175, 179, 181, 184, 186, 188, 189, 191, 204, 218, 244, 246, 247, 253, 255, 256, 257, 260, 266, 275, 283, 284, 286, 296, 319, 320, 335, 339, 345, 352, 353, 357, 358, 359, 361, 362, 375, 414, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 464, 465, 468, 469, 474, 476, 488, 489, 492, 493, 494, 530, 532, 533, 534, 535, 538, 539, 546, 553, 557, 569, 570, 577, 587, 615, 621, 622, 652, 654, 655, 656, 683, 694, 700, 728, 729, 742, 743, 744, 752, 761, 763
Hürriyet-i Fikriyye 160, 792, 797
hürriyetperver 493, 587, 743
Hz. Peygamber 42, 231, 232, 286, 341, 342, 382, 555, 611, 620, 622, 625, 627, 698, 717, 718
Irak 29, 214, 443, 446
ırk 40, 51, 201, 204, 219, 221, 258, 266, 268, 280, 300, 303, 312, 337, 469, 545, 568, 611, 615, 696
Islahat Fermanı 470, 651, 690
Islahatımızın Esasları 633, 736, 769, 788, 798, 800, 808
Islâhatımızın Esasları 35, 438, 632, 731
Islamabad 786
Islamic Culture 33, 272, 479, 714, 751, 756, 760, 784, 785
Islamic Ideology 464, 479
Islamic Studies 751, 756, 760, 786
İctihad 214
içtimaiyat 211, 238, 252, 312, 344, 354, 365, 467, 508, 517, 575, 587, 677, 690, 697
idealizm 496
İdeolocya Örgüsü 461, 500, 503
ideolojik İslamcılık 457
İhtiyat-ı Millî 25
ihyacı-ıslahatçı 605
İkdam 141, 143, 144, 164, 435, 706, 801
İkinci İnönü Zaferi 138
iktisat-toplum 409, 413
ilerleme 12, 43, 170, 171, 196, 197, 243, 248, 250, 254, 264, 280, 284, 285, 322, 349, 367, 369, 422, 425, 429, 472, 485, 519, 533, 540, 549, 557, 560, 563, 565, 566, 569, 570, 582, 609, 611, 613, 615, 626, 627, 640, 651, 657, 666, 674, 688, 689, 732, 742, 743, 744
ilim 24, 40, 43, 61, 145, 150, 172, 173, 178, 180, 190, 227, 232, 235, 251, 267, 272, 279, 294, 352, 355, 366, 367, 381, 382, 389, 429, 460, 466, 469, 476, 490, 491, 512, 514, 516, 518, 526, 570, 574, 578, 579, 580, 583, 585, 606, 607, 608, 619, 626, 628, 630, 633, 634, 638, 639, 640, 641, 642, 663, 664, 668, 669, 671, 674, 675, 677, 688, 690, 694, 702, 704, 706, 753, 755
İngiliz 24, 28, 31, 38, 39, 40, 41, 44, 51, 52, 53, 57, 59, 70, 87, 89, 111, 116, 125, 131, 138, 179, 181, 212, 221, 227, 236, 258, 266, 272, 282, 303, 330, 438, 445, 453, 454, 476, 542, 549, 558, 597, 609, 616, 627, 635, 684, 692, 696, 697, 700, 714, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 755, 756, 763, 795
İngiliz işgali 31, 454
İngiltere 12, 17, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 42, 53, 54, 57, 58, 86, 113, 176, 177, 191, 303, 307, 308, 309, 312, 348, 413, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 462, 463, 466, 545, 553, 607, 623, 632, 738, 747, 748, 750, 756
inhitat 437, 516, 517, 518, 563, 564, 579
inhitât 101, 155, 157, 468, 473, 475, 593, 596, 600
İnhitât-ı İslâm 33, 35, 40, 48, 162, 166, 188, 224, 284, 286, 295, 299, 367, 375, 377, 411, 563, 564, 566, 569, 570, 572, 593, 595, 596, 626, 705, 718, 766, 778, 779, 794, 807
İsis Yayınları 48
İslam ahlakı 36, 221, 257, 291, 296, 545, 560, 568, 587

İslam birliği 18, 35, 39, 42, 179, 222, 266, 285, 337, 353, 494, 615, 627, 704, 742
İslamcılar 13, 35, 50, 184, 196, 242, 245, 255, 258, 273, 274, 278, 279, 281, 293, 313, 352, 353, 403, 404, 464, 498, 528, 532, 549, 551, 552, 553, 554, 557, 559, 605, 608, 644, 645, 704, 727, 730, 734, 799
İslamcılık Akımı 726, 736
İslamcılık Cereyanı 48, 281, 287, 297, 311, 312, 428, 434, 527, 650
İslamcı söylem 206
İslâm'da Dava-yı Kavmiyyet 664
İslâmda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü 757
İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye 33, 34, 35, 36, 40, 45, 181, 188, 189, 239, 284, 341, 345, 367, 373, 375, 414, 455, 477, 628, 630, 632, 794, 795, 808
İslam dünyası 13, 16, 43, 59, 176, 180, 216, 241, 247, 248, 249, 256, 273, 284, 285, 292, 419, 565, 568, 569, 574, 605, 618, 619, 623, 625, 629, 630, 677, 686, 724, 728, 762
İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme 766, 779, 794, 807
İslam hukuku 111
İslami paradigma 606
İslam'ı Şarklaştırması 566
İslamizm 34, 278, 282, 287, 326, 456
İslam kültürü 187, 568
İslâmlaşmak 13, 33, 35, 36, 47, 62, 157, 185, 188, 206, 228, 237, 254, 255, 265, 268, 271, 272, 281, 282, 292, 295, 299, 300, 330, 356, 366, 367, 369, 374, 377, 409, 411, 429, 454, 471, 475, 485, 563, 568, 569, 570, 572, 586, 587, 590, 605, 609, 610, 613, 614, 615, 627, 628, 629, 632, 664, 707, 712, 751, 761, 762, 763, 765, 766, 767, 781, 782, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 804, 808
İslam medeniyeti 40, 252, 279, 283, 284, 293, 456, 568, 620, 648, 649, 667, 669, 698, 754
İslâm Medeniyetinin Dinamikleri 754, 763, 764
İslam öncesi 188, 248, 267, 285, 473, 493, 516, 518, 519, 520, 565, 566, 567, 575, 581, 582, 583, 586, 588, 614, 665, 688, 696, 705
İslâm Şehri 751, 754
İslam Toplumunda Siyasal Kurumlar 794, 807
İslâm ve Çağdaş Öncüleri 48, 758, 762, 805
İslam ve Solun Soykütüğü 194, 207
İsrail 51, 758
İstanbul Antlaşması 25
İstanbul hükûmeti 139
İstanbul Mektupları 78, 79, 80, 81, 82, 804
istibdat 41, 74, 83, 186, 203, 204, 205, 253, 278, 335, 336, 340, 342, 346, 347, 370, 405, 420, 424, 432, 546, 567, 568, 581, 582, 586, 587, 654, 655, 723, 729, 742
İstiklal Harbi 30, 214, 506, 798
İstiklâl Marşı 64, 331, 695
İsveç 90
İsviçre 23, 50, 61, 83, 155, 184, 211, 212, 263, 265, 273, 323, 332, 397, 409, 453, 466, 483, 497, 506, 544, 557, 561, 606, 616, 622, 632, 637, 663, 666, 672, 703, 710, 713, 723, 727, 738, 749
işlevselci 387, 390, 410, 574, 575, 576, 583, 590
İtalya 25, 26, 27, 57, 62, 112, 119, 125, 130, 140, 141, 197, 234, 308, 443, 454, 557, 748, 801
İTC 83, 84, 85, 86, 92, 93, 94, 264, 333, 534, 535, 536, 537, 541, 545
itikadiyat 157, 238, 780
İtilaf Devletleri 28, 29, 30, 34, 53, 54, 55, 57, 86, 90, 176, 177, 307, 330, 444, 445, 446, 448, 546, 652, 750
İttifak Devletleri 86, 87, 177, 546
ittihad-ı İslam 183, 265, 266, 281, 404, 456, 494, 624, 695, 727
İttihad-ı Osmani Cemiyeti 660, 661
İttihatçılar 70, 81, 327, 485, 529, 726, 731
İttihat ve Terakki 14, 24, 25, 26, 27, 31, 57, 58, 69, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 95, 124, 137, 138, 144, 161, 182, 187, 190, 258, 264, 265, 266, 275, 281, 308, 309, 310, 323, 330, 332, 333, 391, 396, 407, 425, 435, 453, 484, 497, 507, 528, 530, 544, 545, 547, 557, 632, 646, 654, 660, 661, 662, 670, 671, 673, 699, 701, 703, 704, 723, 730, 731, 734, 748, 749, 752, 791, 792, 796, 803, 804
jakoben 393, 399, 684
Japonya 79, 175, 302, 477, 522, 566, 671, 674, 675, 738
Jön Türk 11, 18, 61, 265, 315, 318, 322, 395, 517, 528, 570, 588, 683, 763
kadın 14, 30, 44, 64, 114, 164, 173, 181, 184, 351, 358, 380, 390, 408, 427, 466, 492, 493, 497, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 540, 541, 542, 547, 562, 637, 718, 732, 739, 740, 741, 744, 745, 755, 764
kadın hakları 44, 184, 380, 390, 466, 536, 537, 540, 637, 764
kadın hürriyeti 44, 427, 492, 531, 744
Kadınlar Halk Fırkası 528
kadın serbestiliği 535
Kafkasya 26, 29, 54, 117
Kahire Coğrafya Derneği 112
kalkınma 125, 195, 196, 197, 241, 242, 323, 475, 485, 497, 730, 732, 749
Kanun-ı Esasi 17, 44, 157, 181, 201, 202, 203, 204, 217, 218, 219, 220, 226, 229, 272, 277, 318, 325, 335, 339, 340, 344, 351, 358, 385, 386, 393, 395, 396, 398, 426, 438, 454, 456, 458, 465, 546, 702, 704, 743
Kanunların Ruhu 245, 372
kapitülasyonlar 30, 89, 728
Karadeniz 26, 28, 87, 88, 140, 156, 177, 212, 330, 443, 503, 725, 736, 804
Katolik 472, 599
kemençe 100, 146
Kıbrıs 681, 747
Kırım Savaşı 115
Kırklareli 25, 417, 796
kimlik 16, 146, 190, 197, 198, 209, 217, 241, 247, 250, 261, 327, 350, 351, 369, 395, 528, 530, 568, 569, 571, 645, 682, 684, 687, 691, 702, 711, 713, 725, 726, 728, 735, 744
kriz durumu 379
Kurt Kanunu 653, 655
kurtuluş 41, 42, 43, 44, 56, 85, 181, 183, 184, 191, 242, 248, 255, 265, 279, 285, 323, 324, 326, 329, 331, 384, 385, 407, 408, 494, 497, 520, 527, 537, 551, 571, 637, 657, 670, 671, 674,

675, 689, 701, 726, 728
Kutadgubilig 480, 769, 784, 786
Kûtülamâre 29
Küçük Kaynarca Antlaşması 183
kültür 9, 14, 15, 32, 38, 39, 42, 43, 44, 83, 145, 146, 201, 217, 225, 229, 241, 244, 245, 251, 254, 258, 261, 280, 285, 290, 294, 316, 326, 329, 349, 351, 354, 357, 369, 375, 381, 385, 389, 409, 411, 421, 422, 425, 461, 469, 477, 499, 508, 511, 513, 514, 521, 525, 531, 535, 540, 544, 561, 563, 566, 568, 580, 591, 609, 615, 616, 620, 623, 624, 628, 633, 638, 641, 656, 663, 671, 673, 677, 684, 687, 688, 691, 696, 697, 700, 707, 710, 715, 725, 737, 739, 743, 744, 745, 748, 755, 764, 768
kültürel şizofreni 351
kültür yabancılaşması 42, 43
küreselleşme 214, 215, 225, 678
la Chronique 783
La Crise Politique 35, 322, 716, 795
La Dépêche 719
Lahor 759
La Religion Naturelle 716
La Société Ottomane 35, 716, 795
Le Féminisme 530, 716, 718, 795
Le Moniteur Ottoman 710
L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale 14, 34, 35, 48, 52, 769, 787, 795, 807
Les Turcs et Anciens et Modernes 710
Les Turquisants-Les Touranisants 715, 716, 795
liberal 12, 275, 316, 317, 320, 321, 414, 428, 537, 552, 556, 561, 573, 622, 623, 679, 683, 700, 731, 758
liberalizm 320, 414, 457, 553
Libya 117, 737
Limni 137
Londra Barış Antlaşması 25
maddeci 246, 247, 500, 507, 521, 625, 702
Makedonya 26, 80, 88, 95, 804
Malta 12, 31, 32, 33, 34, 41, 48, 49, 51, 52, 55, 61, 62, 71, 73, 85, 92, 93, 97, 137, 138, 139, 140, 144, 157, 158, 162, 165, 184, 189, 191, 234, 239, 263, 268, 330, 341, 345, 348, 453, 454, 484, 542, 546, 607, 704, 714, 750, 769, 784, 791, 799
Manastır 83
manevi vatan 39, 178, 225, 226, 229, 326, 426, 510, 511, 512, 516, 521, 523, 629, 691
mâni-i terakki 564
marifet 45, 184, 190, 455, 459, 460, 467, 478, 583, 595, 641
Marksizm 194, 463, 507, 621, 622, 670
Marne Meydan Savaşı 90
Marx 195, 198, 199, 202, 207, 212, 333, 463, 464, 543, 639, 682, 687, 796
mason 407
matbuat 14, 15, 538
Mecelle 188, 228, 264, 396, 455, 456, 457, 458, 463, 530, 691
Meclis-i Mebusan 12, 27, 29, 140, 177, 337, 340, 661, 782, 783, 802
Meclis-i Mebusan Matbaası 782
medeniyet 18, 38, 40, 44, 63, 101, 145, 155, 157, 173, 174, 175, 181, 186, 212, 214, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 229, 232, 233, 243, 246, 247, 248, 249, 254, 261, 268, 269, 272, 282, 286, 290, 294, 301, 326, 329, 355, 366, 367, 368, 369, 374, 376, 384, 385, 411, 421, 422, 460, 461, 463, 469, 471, 472, 473, 475, 477, 478, 492, 500, 502, 507, 508, 511, 513, 514, 515, 519, 523, 525, 531, 533, 534, 547, 565, 566, 568, 569, 570, 579, 580, 593, 595, 596, 597, 598, 599, 606, 609, 615, 616, 617, 618, 621, 623, 626, 633, 641, 647, 648, 653, 669, 671, 673, 674, 675, 677, 682, 687, 696, 697, 698, 711, 713, 717, 728, 732, 738, 739, 742, 743, 744, 753, 754
medeniyyet-i İslâmiyye 593
Medeniyyet-i Şer'iyye ve Terakkiyât-ı Dîniyye 460
Medine 29, 42, 293, 534, 553
Meis 25, 26
Mekke 17, 29, 30, 41, 47, 176, 185, 216, 256, 264, 284, 294, 297, 412, 477, 478, 498, 552, 555, 556, 591, 613, 630, 677, 679, 728, 753, 798
Mekteb-i Tıbbiye 68
memurlar sınıfı 171, 220, 339, 360, 586
Menar 188, 264
Meşrutiyet 11, 13, 14, 15, 16, 24, 32, 33, 35, 44, 49, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 78, 83, 84, 138, 141, 156, 157, 161, 162, 166, 181, 182, 189, 200, 202, 209, 210, 214, 218, 222, 225, 226, 228, 242, 244, 251, 252, 253, 257, 262, 263, 266, 271, 272, 277, 280, 281, 291, 292, 297, 310, 311, 313, 333, 339, 340, 341, 344, 346, 348, 351, 352, 355, 357, 358, 359, 362, 363, 380, 385, 386, 391, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 405, 407, 408, 414, 422, 423, 425, 435, 438, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 462, 465, 471, 477, 485, 506, 507, 527, 528, 529, 539, 542, 546, 547, 563, 569, 589, 611, 613, 620, 630, 632, 634, 636, 638, 641, 644, 646, 647, 652, 653, 654, 656, 658, 659, 660, 662, 663, 664, 672, 673, 686, 694, 699, 700, 701, 702, 704, 706, 711, 716, 719, 720, 723, 724, 726, 727, 730, 731, 734, 735, 736, 738, 743, 744, 748, 749, 750, 757, 762, 766, 767, 769, 773, 774, 787, 788, 793, 794, 795, 797, 798, 800, 801, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809
Meşrutiyet Dönemi 11, 49, 209, 210, 214, 222, 225, 226, 228, 244, 253, 277, 280, 281, 291, 292, 341, 395, 527, 528, 539, 542, 547, 630, 632, 636, 644, 646, 647, 659, 662, 664, 701, 702, 706, 734, 736, 757, 800, 801
meşveret 334, 335, 339, 340, 342, 345, 346, 351, 361, 406, 407, 428, 704
metafizik 12, 72, 73, 74, 175, 197, 237, 255, 381, 382, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 565, 569, 620, 626, 674, 684, 705, 716
mezhep 170, 205, 216, 232, 246, 247, 292, 337, 547, 555, 610, 611, 615, 625, 694, 701, 743
Mısır 15, 23, 24, 28, 31, 43, 47, 49, 54, 59, 61, 63, 64, 65, 71, 72, 74, 75, 79, 83, 84, 97, 99, 102, 103, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 138, 146, 151, 155, 161, 166, 183, 184, 209, 211, 212, 234, 263, 273, 275, 278, 308, 311, 331, 353, 409, 412, 453, 454, 476, 484, 495, 497, 502, 506,

544, 551, 597, 598, 606, 622, 627, 632, 661, 662, 663, 669, 670, 700, 703, 711, 716, 726, 727, 738, 747, 748, 750, 761, 786, 795, 808
Mısır Apartmanı 65
Mısır Seferi 113, 115, 273
Milletler Cemiyeti 50, 51, 191
milletleşme 505, 509
millî iktisat 187, 414, 415, 416
millî kanun 39, 254, 326, 426, 510, 511, 522
Millî Kuvvetler 309
Millî Kütüphane 792
millîleştirme 355
Millî Mücadele 9, 14, 16, 32, 49, 52, 55, 58, 59, 64, 138, 144, 448, 454, 649, 652, 700, 730, 750
millî ruh 525
milliyet 38, 39, 170, 179, 219, 221, 222, 254, 258, 259, 268, 374, 385, 422, 469, 505, 506, 508, 519, 522, 523, 524, 568, 579, 598, 615, 616, 648, 675, 696, 698, 701, 731, 742, 752
Mimar Sinan Köprüsü 103
Mizrachi Hatzair 758
modernite 335, 356, 404, 405, 407, 505, 554, 631
modernleşme 13, 17, 42, 92, 112, 215, 261, 273, 289, 309, 322, 325, 331, 334, 343, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 391, 392, 393, 394, 399, 410, 413, 455, 456, 457, 458, 462, 463, 489, 505, 506, 507, 570, 571, 580, 581, 586, 606, 628, 631, 632, 636, 639, 641, 642, 643, 644, 646, 647, 649, 651, 660, 664, 669, 670, 671, 681, 682, 709, 724, 725, 731, 732, 733, 744, 748
modernlik 337, 392, 482, 487, 495, 590, 671, 710, 735, 758
Modern Prens 193
Modern Türklükte Kültür Hareketi 262, 417, 591, 757, 802
Mondros 31, 54, 71, 137, 140, 141, 212, 704
Moskof 164
muhafazakâr 35, 44, 182, 190, 191, 206, 236, 241, 242, 244, 261, 267, 280, 313, 321, 322, 327, 329, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 395, 410, 411, 412, 422, 438, 465, 483, 485, 492, 534, 544, 552, 558, 563, 569, 571, 573, 574, 575, 576, 583, 588, 589, 590, 605, 609, 610, 645, 648, 668, 713, 727, 730, 734, 739, 747, 748, 755
muhafazakâr düşünce 242, 349, 350
muhafazakârlık 15, 242, 349, 350, 351, 352, 355, 362, 410, 412, 438, 456, 457, 458, 463, 552, 553, 569, 573, 629, 644, 645, 648, 651
muhafazakâr-reformcu 241, 605
Muhafaza-yı Mukaddesat Cemiyeti 55
muhalif 39, 57, 84, 161, 207, 259, 300, 302, 323, 324, 331, 392, 395, 405, 493, 495, 561, 579, 587, 593, 632, 665, 686, 692, 698, 699, 734, 739, 743, 745, 749, 762
Mukaddime 369, 370, 371, 372, 377, 671, 680, 724, 736
Mukaddime fî ilmi'l İstiğrâb 671
musiki 15, 24, 55, 71, 99, 100, 101, 145, 146, 670
Mussolini 275
mutlak eşitlik 433, 528
Muzıka-yı Hümayun 99
Muslim Digest 759
Müslüman demokrasisi 616, 720
Müslümanlaşmak 36
Müslüman modernistler 549
müstebit 185, 188, 246, 253, 274, 336, 351, 355, 420, 581, 644
Mütareke 14, 42, 49, 52, 53, 55, 138, 141, 164, 165, 212, 435, 453, 528, 671, 680, 782, 802, 803, 805
mütefekkir 16, 32, 61, 97, 155, 156, 224, 233, 277, 302, 308, 420, 584, 605, 616, 626, 627, 630, 657, 662, 685, 698, 743
Napoli 138, 139
Necef 29
neo-Gotik 123
neşir 14, 17, 512, 593, 765, 767, 771, 772, 774, 775, 777, 779, 781, 784, 793, 794
Nevres 71, 100
New Age 747, 748
Nizam-ı Cedit 651, 681
Nizip 651
nostalji 195, 196, 679
Notes Pour Servir à la Réforme de la Société Musulmane 768, 769, 770, 783, 789
Nutuk 55, 503
oksidentalist 606, 608, 614, 617, 627, 630, 679
oksidentalizm 474, 607, 608, 624, 671, 673, 676
On İki Ada 25
Organon 232
Orrient et Occident 33
Orta Çağ 113, 522, 614, 617, 637, 661, 678, 748, 759
Orta Doğu 51, 112, 186, 269, 497, 608, 615, 622, 625, 633, 685, 747, 753, 755
Ortodoks 91, 184, 685, 758
oryantalist 195, 199, 201, 202, 350, 563, 570, 623, 625, 642, 739
Osmanlı Anayasası 253, 257
Osmanlı birikimi 209
Osmanlıca 35, 211, 272, 731, 780, 795
Osmanlıcılar 184, 608
Osmanlı Devleti 13, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 37, 39, 49, 50, 51, 52, 57, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 117, 140, 141, 145, 163, 182, 193, 194, 195, 203, 217, 218, 221, 222, 224, 226, 228, 264, 266, 272, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 285, 289, 296, 322, 330, 333, 341, 361, 374, 384, 389, 409, 421, 453, 457, 546, 551, 552, 562, 607, 620, 627, 628, 630, 633, 643, 648, 665, 667, 669, 671, 699, 701, 702, 703, 704, 705, 711, 714, 724, 730, 731, 737, 738, 747, 748, 749, 750, 755, 794, 796, 800, 805, 806
Osmanlı Dönemi 17, 103, 106, 342, 502, 534, 536, 690, 733, 765, 767, 794
Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Savaşı 14, 34, 35, 48, 52, 307, 309, 547, 649, 650, 768, 783, 787, 795, 796, 798, 808
Osmanlı Rönesansı 37, 266
Osmanlı ruhu 585, 706
Osmanlı-Türkiye 456, 609
Osmanlı-Türk kimliği 715
Osmanlı Uyanışı 37
otantik 405, 407, 408, 472, 571, 646
otokratik 317, 331, 394, 395, 396, 636
oto-oryantalizm 674
Özbekiye Belçika-Mısır Şirketi 121
Palermo 139
Pan-İslam 34
Panislamizm 34, 619
paradigmal üstünlük 558
parlamentarizm 170, 253, 620, 694
Petersburg 52
piyano 100

Politische Wissenschaft 88
positiviste 73
Post-Marksist 194
Postmodern Prens 194, 207
pozitivist epistemoloji 520
pozitivizm 496, 515, 520, 521
pragmatik 259, 265, 351, 405, 477, 478, 484, 590
Prensler Kulübü 15, 111, 113, 115, 117, 119, 131, 132
proletarya 194, 655
Protestan 196, 198, 413, 472, 625, 639, 685, 686, 691, 696, 698
Prusya 218, 742
radikalizm 242, 340, 482
Radium Sineması 130
Ramses Tiyatrosu 130
rasyonalizm 419, 549
reaksiyoner 553, 606, 627, 648
reform 183, 184, 188, 199, 266, 292, 293, 294, 318, 322, 353, 394, 398, 427, 454, 460, 462, 463, 465, 573, 578, 605, 667, 709, 710, 726, 750
reformcu 119, 241, 242, 245, 255, 404, 405, 557, 559, 605, 730, 753
resim 61, 62, 63, 71, 102, 104, 111, 113, 123, 146, 150, 151
restorasyon 395, 485
Revue de Paris 445
Robert Kolej 70
Roma 9, 17, 31, 33, 49, 51, 52, 59, 61, 62, 63, 71, 73, 92, 93, 97, 112, 113, 139, 140, 141, 142, 143, 155, 159, 161, 162, 165, 176, 184, 185, 191, 216, 232, 256, 275, 284, 286, 294, 307, 325, 330, 412, 454, 455, 473, 477, 478, 498, 613, 623, 625, 630, 651, 669, 677, 679, 687, 704, 714, 715, 720, 728, 740, 750, 753, 765, 770, 783, 784, 789, 792, 801, 802, 807, 808
Rus Devrimi 323
Rusya 26, 27, 28, 29, 53, 78, 80, 89, 91, 156, 176, 177, 217, 264, 282, 307, 323, 373, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 546, 671, 674, 683, 684, 685, 687, 695, 700, 703, 706, 748, 805, 806
Safahat 104, 674, 675, 680, 685, 725, 736
Safevi ve Moğollar 183
Said Halim Paşa Yalısı 24, 72, 97, 101, 145, 778, 796, 797, 798, 799, 806, 807, 809
Sakarya Zaferi 57, 138
sanat 15, 31, 39, 72, 99, 101, 106, 112, 113, 114, 132, 145, 146, 173, 199, 221, 223, 518, 525, 561, 576, 589, 697, 699, 707, 728, 736, 755
Sanayi Devrimi 241, 669
Saraybosna 27
Sebilürreşad 30, 32, 33, 34, 35, 47, 52, 62, 78, 101, 158, 205, 216, 222, 225, 263, 264, 265, 267, 268, 271, 279, 281, 284, 287, 299, 300, 308, 332, 366, 367, 368, 373, 375, 377, 409, 449, 455, 530, 537, 620, 621, 628, 644, 652, 667, 690, 704, 727, 752, 758, 760, 768, 769, 771, 772, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 784, 785, 786, 796, 797, 798, 799, 800, 807
Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı 776, 780
Secolo 139
sekülerleşme 292, 294, 394, 456, 457, 462, 463, 471, 472, 477, 570, 629
Selânik 24, 56, 70, 83, 115, 703
Sened-i İttifak 651
serbesti 533, 534, 535, 540
sermayedar 121, 414
servet 116, 223, 360, 415, 491, 512, 518, 586, 589, 663, 675
Sevk ve İskân Kanunu 91, 93
Sevr 30, 57, 176, 446, 447
seyl-i hurûşan 641
sınıfsal 201, 205, 293, 296, 327, 339, 341, 368, 392, 397, 424, 425, 428, 431, 433, 502, 531, 636, 654, 729
Sıratımüstakim 32, 62, 79, 187, 264, 265, 271, 273, 279, 281, 454, 644, 705, 727, 731, 736, 772, 793
Sırât-ı Müstakim Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin 793
Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Mecmuaları Fihristi 793
Sırp 25, 702
Sicill-i Ahvâl Defteri 169, 211, 212, 453
Sinop 25
Sirkeci 141, 142, 143, 144, 720
Sivastopol 28, 53, 177, 330
sivil din 342
siyasal devrim 551
siyasal ilahiyat 334, 340, 343
siyasal sistem 211, 216, 229, 501, 502
siyasal teolojisi 345
siyaset 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 24, 31, 33, 36, 37, 43, 45, 51, 56, 59, 72, 78, 79, 81, 145, 156, 175, 180, 182, 184, 185, 189, 191, 198, 204, 207, 211, 233, 235, 238, 242, 243, 244, 250, 252, 255, 256, 259, 260, 261, 264, 271, 275, 282, 283, 284, 285, 286, 307, 308, 312, 325, 328, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 355, 358, 359, 362, 380, 385, 386, 389, 391, 392, 393, 397, 399, 400, 404, 412, 413, 425, 445, 463, 464, 466, 483, 484, 485, 486, 489, 494, 495, 501, 507, 522, 528, 534, 547, 552, 554, 557, 566, 587, 590, 606, 607, 620, 631, 633, 636, 641, 643, 644, 646, 647, 648, 649, 652, 660, 662, 672, 686, 690, 700, 703, 704, 705, 713, 723, 725, 726, 729, 730, 732, 733, 734, 735, 737, 742, 749, 757, 763, 791, 792
siyasetçi 289, 308, 332, 497, 590, 632, 723, 737, 747
siyaset düşüncesi 333, 334, 343, 345, 346, 389
siyasi birlik 245
siyasi ilimler 23, 50, 61, 466, 506, 727, 738
siyasi partiler 176, 253, 380, 424, 432, 501, 502, 575, 695
siyasiyat 238
siyonizm 195
Son Sadrazamlar 47, 72, 85, 95, 100, 101, 102, 137, 144, 145, 153, 169, 479, 633, 663, 711, 756
sosyal bilimci 37, 200, 384
sosyalist 51, 180, 193, 194, 260, 320, 323, 537, 552, 713
sosyal teori 243, 419, 652
sosyokültürel 366, 368, 369, 370, 372, 377, 427, 605, 606, 607, 615, 620, 621, 628, 641
Souveraineté Nationale 784, 785
Sönmez 760, 761, 805
söylem 71, 191, 206, 228, 239, 496, 554, 555, 556, 621, 641, 698, 726
Sözde Kızlar 533, 536
sözleşme 127, 202, 359, 655
Sultan II. Mahmut Türbesi 31, 71
Şark-Garp 353, 569
Şark'ın Şarklaştırılması 563, 566, 570

Şark-İslam 569
Şarkiyatçılar Kongresi 671
Şarklaşan Şark 565, 566
Şarklılaştırma 318
Şark meselesi 307, 446, 471
Şehazadebaşı 106
şeriat 37, 179, 180, 194, 265, 274, 275, 325, 333, 344, 345, 346, 347, 389, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 470, 494, 606, 628, 676, 683, 712
Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti 346
şiir 15, 68, 79, 150, 151, 537, 675, 714
Şirket-i Hayriyye 143
Şûra-yı Devlet 9, 17, 23, 24, 25, 27, 29, 61, 62, 74, 81, 83, 84, 155, 161, 184, 211, 263, 264, 274, 309, 353, 380, 397, 453, 483, 651, 661, 703, 711, 727
Taassup 32, 35, 157, 162, 186, 187, 215, 267, 273, 284, 292, 299, 380, 381, 454, 485, 499, 565, 596, 614, 622, 623, 626, 632, 677, 705, 766, 767, 770, 771, 793, 799
tabiî din 17, 461, 716, 717, 718
tahkikli neşir 767
taklit 11, 13, 32, 38, 42, 118, 184, 186, 189, 190, 196, 202, 205, 219, 220, 223, 228, 234, 235, 237, 247, 249, 252, 253, 260, 265, 273, 281, 282, 285, 295, 303, 318, 321, 324, 337, 338, 341, 354, 355, 366, 367, 369, 370, 374, 387, 405, 406, 407, 408, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 425, 426, 437, 454, 486, 487, 488, 489, 513, 579, 580, 581, 596, 597, 599, 607, 608, 609, 616, 617, 618, 620, 623, 627, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 642, 646, 647, 666, 673, 674, 676, 677, 679, 682, 686, 687, 717, 724, 728, 729, 740, 742, 743, 760
taklitçi 183, 265, 338, 354, 389, 420, 426, 432, 609, 643, 657, 686, 734, 745
Taklitçiliğimiz 312, 354, 485, 606, 608, 609, 611, 614, 615, 616, 618, 619, 628, 629, 632, 673, 675, 677, 766, 767, 772, 773, 793, 794, 807, 808
Tanin 102, 138, 800
Tannenberg Zaferi 88
Tanzimat 38, 48, 71, 183, 212, 215, 242, 274, 279, 280, 294, 313, 322, 341, 350, 351, 363, 392, 393, 395, 396, 417, 420, 434, 457, 458, 465, 479, 506, 535, 539, 544, 553, 573, 580, 581, 584, 607, 631, 634, 640, 641, 642, 644, 651, 654, 655, 656, 659, 660, 661, 662, 663, 667, 679, 682, 683, 684, 690, 699, 701, 702, 704, 705, 709, 715, 724, 742, 746, 768, 793, 799, 800, 804, 807, 809
Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi 48, 417, 662, 742, 746, 793, 799, 804, 807
Târih-i Felsefe 68
tarihsel sosyoloji 242
tarihsizleştirme 568
Taşnak 93
Tatar 77, 78, 79, 82
TBMM 750, 751, 783, 804
tebdilen ıslah 234
tembellik 493, 567, 728
teo-demokrasi 554, 560
teo-politik 605, 606, 607, 608, 615, 622, 623
terakkî 302, 467, 469, 598
Tercüman Gazetesi 766, 770, 772, 773, 775, 776, 777, 779, 781
Tercüman-ı Hakikat 79
Tevhid-i Efkâr 24, 47, 48, 140, 141, 142
Tezkire 48, 195, 207, 297, 363, 421, 434, 547, 557, 572, 663, 679, 680, 691, 796, 797, 798, 800, 802, 806
The Muslim Standart 750
The Political Reform of Muslim Society 760
Toplumsal Bunalımımız 613, 615, 616, 623, 624, 766, 767, 775, 776, 794, 804
Toplumsal Çözülme 33, 249, 262, 503, 554, 559, 766, 770, 771, 772, 773, 775, 777, 779, 781, 794, 799, 808
toplumsal değişim 197, 200, 219, 391, 397, 398, 409, 432, 558, 649
Trablusgarp Harbi 24, 25
Trabzon 26, 55
Türkçüler 184, 567, 598, 608, 645, 697, 711, 715, 716, 749, 795
Türk düşüncesi 544, 733
Türk-İngiliz dostluğu 748
Türkiye 9, 11, 16, 24, 30, 33, 34, 35, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 67, 69, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 89, 99, 100, 102, 145, 148, 153, 161, 166, 169, 176, 177, 181, 182, 185, 191, 200, 201, 202, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 217, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 235, 238, 241, 243, 262, 266, 268, 269, 271, 272, 275, 278, 279, 280, 281, 287, 297, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 322, 323, 329, 330, 331, 332, 338, 341, 342, 343, 348, 363, 379, 381, 382, 384, 386, 394, 401, 404, 405, 409, 417, 420, 428, 434, 435, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 455, 456, 457, 460, 462, 463, 470, 477, 479, 482, 484, 488, 497, 503, 505, 508, 520, 521, 523, 526, 528, 537, 543, 544, 547, 551, 554, 557, 558, 560, 572, 573, 575, 588, 590, 591, 597, 605, 607, 609, 633, 636, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 648, 649, 650, 652, 653, 655, 657, 658, 660, 661, 662, 664, 671, 678, 680, 681, 682, 683, 684, 693, 695, 696, 698, 699, 700, 705, 709, 711, 712, 714, 718, 725, 726, 728, 730, 735, 736, 738, 742, 745, 746, 748, 749, 750, 751, 752, 756, 757, 758, 762, 763, 764, 766, 769, 773, 777, 778, 779, 781, 782, 783, 785, 786, 787, 789, 792, 793, 795, 796, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 50, 312, 313, 363, 633, 664, 696, 728
Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 33, 62, 262, 479, 558, 572, 633, 696, 766, 773, 777, 778, 779, 781, 783, 785, 792, 801, 804
Türkler ve Avrupa 714
Türk milleti 80, 164, 222, 444, 446, 447, 449, 705, 753
Türk modernleşmesi 643, 645
Türk musikisi 99, 100
Türk Yurdu 74, 281, 323, 700, 804
ud 31, 55, 72, 100, 101, 146, 178, 428, 432, 713
ulema 206, 236, 263, 272, 289, 328, 335, 341, 347, 394, 395, 396, 405, 455, 456, 458, 460, 461, 462, 468, 469, 473, 500, 523, 558, 559, 581, 584, 587, 588, 591, 639, 660, 681, 688, 690, 751
Umman 274
Umran 47, 369, 557, 671, 680, 728,

731, 736, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 806
Umrandan Uygarlığa 641, 668, 679, 680, 715, 768, 776, 805
umran teorisi 369
Urduca 29, 751, 765
Urvetu'l Vuska 263, 264, 265, 267
usul-ü içtimaiye 574
uyanış 15, 267, 269, 551, 622, 762
Uzak Doğu 216, 217, 615, 625
Üç İstanbul 531, 533
Üç Tarz-ı Siyaset 265, 552, 561, 617, 650, 670, 696, 699, 700, 701, 702, 703, 705, 726, 801
üdeba 455, 456, 458, 462, 465, 588
ütopya 196, 455, 456, 457, 464, 552, 679
Viyana 112, 117, 119, 681
viyolensel 146
Volkan 279
Wilson Prensipleri 308
Xinhai Devrimi 738
Yaban 225, 666
yabancılaşmama 236
yabancılaşmış aydın 505, 507, 508, 512, 513, 514, 518, 523
Yahudi 51, 209, 459, 471, 623, 715, 731, 758
Yakın Doğu 52, 173, 615, 625, 747, 756, 795
Yeniçeri Ocağı 183
yeni hayat tarzı 539
Yeniköy 23, 24, 27, 31, 61, 67, 68, 71, 72, 75, 79, 84, 97, 98, 101, 102, 104, 107, 140, 142, 143, 145, 155, 156, 161, 163, 166, 330, 397, 435, 483, 545, 703, 742, 778
Yeni Kültür Devrimi 739
yenileşme 42, 188, 245, 250, 261, 329, 350, 351, 354, 356, 373, 558, 628, 734
Yeni Mecmua 566, 567, 595, 601, 718, 799, 800
Yeni Osmanlılar 271, 340, 348, 386, 395, 401, 405, 457, 458, 622, 660, 661, 682, 702
Yeni Sabah 106, 107, 108
Yeni Şark 139, 140, 141, 142, 801, 802
yerli 17, 38, 43, 45, 150, 160, 173, 183, 186, 188, 190, 250, 295, 309, 323, 326, 353, 355, 362, 377, 404, 412, 414, 431, 470, 478, 484, 486, 487, 502, 605, 614, 643, 645, 647, 648, 649, 652, 665, 667, 668, 684, 755
yerlici 243, 261, 649
Yorgun Savaşçı 653, 655
Yunanistan 25, 26, 183, 444, 598, 669, 680, 684, 701
Zeynep Hanım Vakfı 122, 123, 124, 128

*

I. Dünya Savaşı 27, 29, 30, 34, 41, 50, 52, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 117, 132, 137, 140, 141, 193, 228, 258, 264, 307, 333, 352, 380, 641, 652, 671, 686, 703, 726, 737, 739, 750, 763, 795, 796, 800, 803
II. Dünya Savaşı 51, 113, 131, 193, 264, 561, 671, 709
II. Meşrutiyet 13, 15, 24, 44, 49, 71, 78, 138, 181, 182, 202, 209, 222, 242, 244, 251, 252, 253, 271, 272, 277, 281, 351, 352, 359, 362, 380, 386, 395, 396, 397, 401, 414, 453, 455, 457, 458, 460, 462, 465, 471, 477, 506, 507, 527, 528, 542, 563, 632, 634, 636, 638, 641, 644, 646, 647, 653, 659, 660, 662, 663, 664, 686, 694, 699, 701, 702, 704, 711, 720, 723, 724, 726, 727, 731, 734, 736, 738, 757, 787, 797, 798, 800, 803, 804, 805, 809
31 Mart Vakası 70, 396
1876 Anayasası 183, 189, 218, 219, 252, 315, 358, 652
1917 Bolşevik Devrimi 671
1961 Anayasası 311